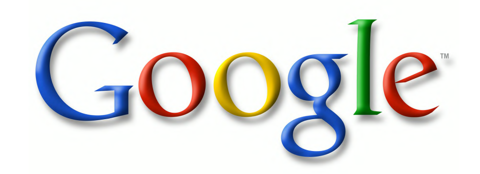
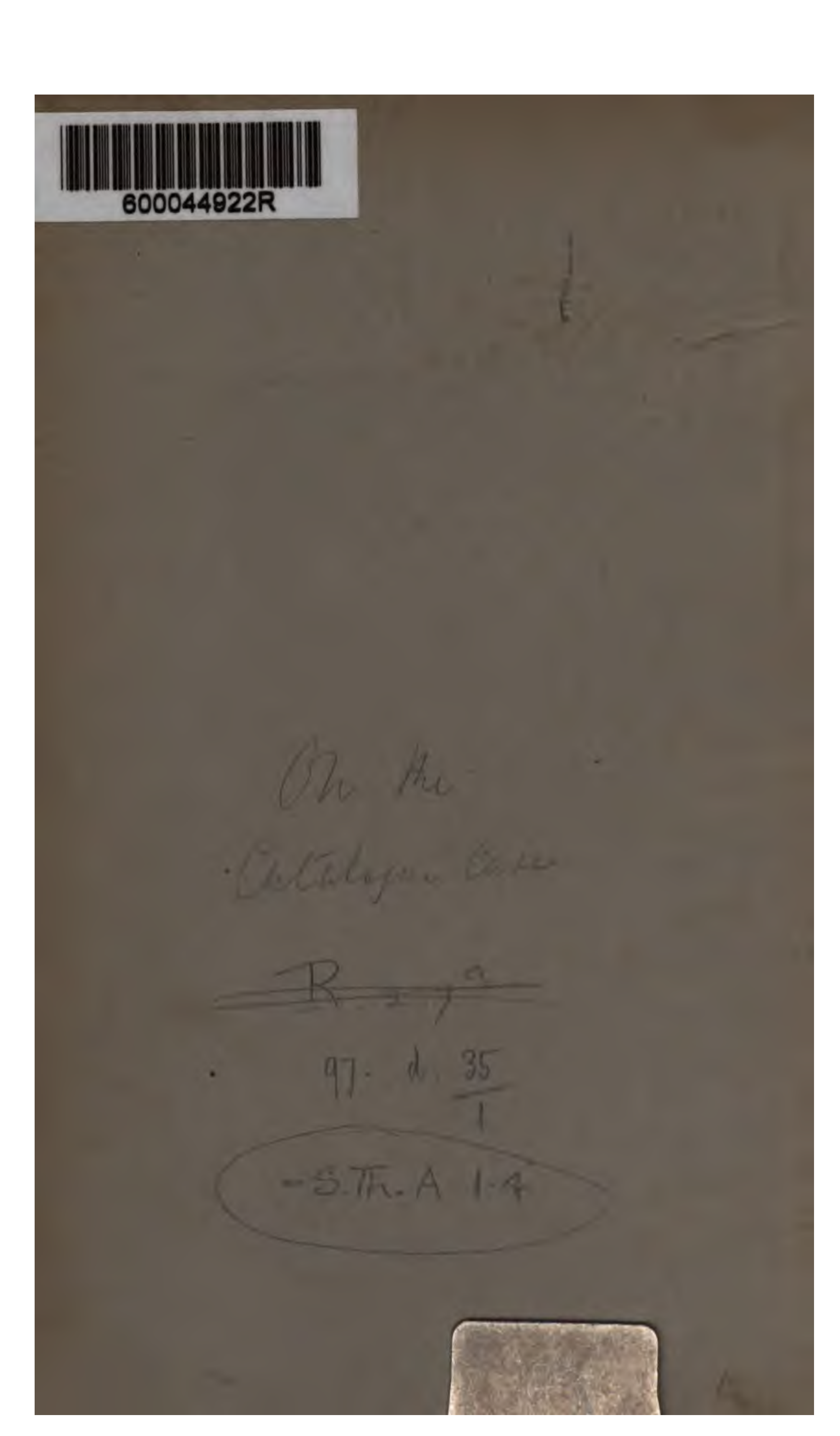





600044922R
97. d. 35
1
S.Th. A 1.4



Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

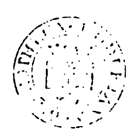
herausgegeben

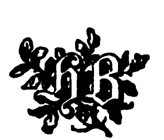
von

D. J. J. Herzog und D. G. L. Plitt,
ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Erster Band.

A bis Augustinus.





Leipzig, 1877.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Wir übergeben hiermit der Öffentlichkeit den ersten Band der zweiten völlig umgearbeiteten Auflage der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, mit der Hoffnung, daſs dem Werke auch in seiner neuen Auflage dieselbe Teilname werde erwiesen werden, deren sich die Redaktion der ersten Auflage in so hohem Grade erfreuen durfte.

Der theologische Standpunkt des Werkes bleibt derselbe wie derjenige der ersten Auflage, es ist der Standpunkt des evangelischen Protestantismus. Innerhalb dieser Schranke ist Raum genug vorhanden für eine große Mannigfaltigkeit der Auffassung und Lösung theologischer und kirchlicher Fragen. Übrigens verlieren sich manche theologische Gegenstände so sehr in das Detail der gelehrten Forschung, daſs sie den Centralpunkt des Christentums kaum von ferne berüren. Willkommen sei uns jede Gabe, die einen Stein herzuträgt zum Aufbau des Heiligtums.

Was die konfessionellen Gegensätze innerhalb des Protestantismus betrifft, so können wir auch nur widerholen, was im Vorwort zur ersten Auflage gesagt ist, daſs diese Encyklopädie zu keinem jener Gegensätze eine ausschließliche Stellung einnehmen kann. „Es ist dies an und für sich eine materielle Unmöglichkeit, indem sich nicht hinlängliche Kräfte fänden, um ein solches Werk zu Stande zu bringen, wenn man sich bloß auf Eine Fraktion des deutschen Protestantismus beschränken wollte. Damit ist, wie sich von selbst versteht, keine Verkleinerung der herrlichen Kräfte, die jede Fraktion in sich birgt, ausgesprochen, sondern es wird dadurch lediglich die reiche Entwicklung unserer Theologie sowie die Größe der Anforderungen, die in protestantisch-deutschen Kreisen an ein solches Werk gestellt werden, bezeugt.“

Daſs wir für einzelne Materien, z. B. Abendmal, Parallelartikel aufstellen, wird in der ganzen Struktur des Werkes nichts ändern und daher gewiſs Billigung finden, als der Sachlage entsprechend.

Obschon das Werk zunächst für protestantische Theologie und Kirche bestimmt ist, so muſs doch auch die katholische Theologie und Kirche darin zur Sprache kommen, one welche, was von protestantischer Theologie und Kirche gesagt wird, höchst unvollständig bliebe. So ist z. B. das Meſsopfer etwas rein katholisches. Indem es aber, was wir bei allen katholischen Materien immer voraussetzen, vom protestantischen Standpunkte aus dargestellt und beurteilt wird, vollzieht sich darin die Darstellung des Protestantismus selbst von ihrer negativen Seite. Je größer nun der Aufschwung ist, den in unsern Tagen der Katholizismus zu nehmen versucht, desto nötiger ist es für Protestanten, denselben genau kennen zu lernen und auf ihn in echt protestantischem Geiste den Schriftbeweis sowie den historischen Beweis anzuwenden.

Diese Encyklopädie soll alle Disciplinen der Theologie umfassen; wenn die einen dem Raume nach mehr berücksichtigt sind als die anderen, so geschieht dies nicht wegen einer Bevorzugung jener, sondern wegen der großen Fülle des dahin gehörigen Stoffes. Dies gilt von der exegetischen Theologie des Alten und Neuen Testamentes, von den zur Erklärung der heiligen Schrift nötigen Hilfswissenschaften, namentlich von der historischen Theologie, welche auch um deswillen so vielen Raum einnimmt, weil manches, was in andere Disciplinen, selbst in die systematische Theologie, einschlägt, in historischer Form vorgetragen wird, d. h. angeknüpft an den Namen irgend eines im betreffenden Fache tonangebenden Mannes.

Was nun die einzelnen Artikel betrifft, so gibt die Darstellung den Punkt an, bis zu welchem die wissenschaftliche Forschung gegenwärtig fortgeschritten ist. Daher das Werk als gedrängte Zusammenfassung der deutschen Theologie in ihrer gegenwärtigen Gestalt angesehen werden kann, zum behuf der bequemen übersichtlichen Orientirung auf allen Gebieten des theologischen Wissens und kirchlichen Lebens. Damit das Werk dieser Bestimmung um so vollständiger entspreche, ist Sorge getragen worden für reichlichere Litteraturangaben als welche in der ersten Auflage sich fanden.

In derselben Absicht ist in der Behandlung der einzelnen Materien der Gesichtspunkt festgehalten, daſs die vorliegende Encyklopädie für die Theologie sowie für die Kirche bestimmt ist. Denn beides läſst sich eigentlich nicht trennen. Die Theologie, auch wenn sie in die Höhen der Spekulation sich erhebt, ist für die Kirche da, dient der Kirche und übt auf sie eine Macht aus, entweder im guten oder im schlechten.

Wenn der Umfang des vorliegenden Bandes der angekündigten Zal von fünfzehn Bänden für das ganze Werk nicht zu entsprechen scheint, so bitten wir

zu bedenken, dass in diesen ersten Band die Supplemente des Buchstabens A, befindlich im ersten Supplementband der ersten Auflage, verarbeitet sind, auch einige ganz neue Artikel aufgenommen werden mussten. Dazu kommt, dass im ersten Bande der ersten Ausgabe manche Artikel wol zu kurz behandelt wurden, weil der ursprüngliche Plan des Werkes, der erst nach und nach sich erweiterte, möglichste Kürze erheischte.

Wir haben den Plan des ganzen Werkes einer gründlichen Durchsicht unterzogen und dabei gefunden, dass, um die wünschenswerte Beschränkung des Gesammtumfanges von 21 auf 15 Bände zu erreichen, allerdings manches auch in der Anlage und in der Auswal geändert werden müsse. Wir konnten nicht umhin, Verschiedenes auszuscheiden, was so zu sagen nur an den Grenzen der Theologie liegt und dessen besondere Behandlung in einer theologischen Real-Encyklopädie zu erwarten, man nicht schlechthin berechtigt ist. Andere sachlich zusammengehörige Gegenstände waren in einer Reihe kleinerer Einzelartikel behandelt worden. Dies konnte den Überblick erschweren, gab jedenfalls Anlass zu nicht wenigen Widerholungen. Um dem abzuhelfen, haben wir Derartiges in größere Artikel zusammengezogen, auf welche an den betreffenden Orten verwiesen werden wird. Gleich der vorliegende Band enthält z. B. einen Gesamtartikel über die Apokryphen des alten Testaments, wärend in der ersten Auflage die apokryphischen Bücher einzeln für sich besprochen waren. So hoffen wir zuversichtlich, es werde uns unter gütiger Beihülfe unserer Herren Mitarbeiter gelingen, trotz der nötigen Aufnahme so mancher neuer Artikel das Ganze innerhalb der von Anfang an gesteckten Grenzen zu halten.

Es sei uns noch eine Bemerkung, die Orthographie betreffend, gestattet.

Eine einheitliche Rechtschreibung durchzufüren, war nötig. Wir haben uns zu dem Ende, um nicht ganz willkürlich zu verfaren, an die Vorschläge angeschlossen, welche die im Januar 1876 in Berlin zusammengetretene Konferenz gemacht hat. Sie liegen auf der Ban, auf welcher die Entwicklung der deutschen Rechtschreibung sich vorwärts bewegt und sind von zalreich besuchten Versammlungen deutscher Lehrer als ein Fortschritt willkommen geheißen.

Die Artikel sind von ihren Verfassern unterzeichnet und diese werden als für die Ausfürung und Beurteilung im einzelnen verantwortlich angesehen. Wo Artikel verstorbener Verfasser überarbeitet werden, ist es dem Ermessen der neuen Bearbeiter anheimgegeben, entweder, wenn nur wenig zu ändern ist, ihren eigenen Namen in Klammern beizufügen, oder aber den Namen der ursprünglichen Verfasser einzuklammern, wenn eine weitergehende Umarbeitung als nötig erscheint.

Den hochverehrten Herren Mitarbeitern bezeugen wir unsern verbindlichsten Dank für die uns bisher geleistete Hilfe. Wir haben nicht nötig, das Werk Ihrer ferneren, uns so unentbehrlichen Hilfeleistung zu empfehlen. Denn die erfreuliche Erfarung von Ihrer Bereitwilligkeit hat uns bewiesen, wie sehr Sie sich das Werk angelegen sein lassen. Insbesondere werden wir immer auch Ihren Rat mit Dank vernehmen.

Wir schließen mit denselben Worten, womit das Vorwort des ersten Bandes der ersten Auflage endete:

So möge denn unter dem Segen dessen, der allein unserer Arbeit das Gedeihen gibt, dieses Werk seinen Fortgang nehmen und mitwirken zur Förderung der Warheit, die in Christo ist, zum Aufbau seiner Kirche! —

Erlangen, 20. April 1877.

D. Herzog. D. Plitt.

A und *Ω* kommt als Prädikat Christi dreimal vor in der Offenb. Joh. 1, 8. 21, 6. 22, 13, welche auch selbst die Erklärung gibt, daſs Christus sei „der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte“. Nur jene Bezeichnung durch den ersten und letzten Buchstaben des Alphabets ist eigentümlich apokalyptisch; der Gedanke kommt aus dem A. T., in welchem Jehova dasselbe von sich aussagt; um gegenüber der Nichtigkeit der Götzen seine Gottheit zu behaupten, Jes. 44, 6. Der Ausspruch findet eine Erläuterung durch Jes. 43, 10: „vor mir ward kein Gott gebildet und nach mir wird keiner sein“. Die Anwendung des Prädikats im N. T. auf Christus schließt ebenfalls das Siegel der Gottheit in sich. Es enthält zunächst den Begriff der Ewigkeit nach seiner populären Fassung als unausgesetzte Dauer. In dem Zusammenhange jener Stellen aber wird es zugleich auf die göttliche Causalität bezogen: demnach liegt wie bei Jesaias in der *ἀρχή* die Beziehung auf die Schöpfung durch Jehova, so in der Apokalypse in dem *τέλος* (dem *ω*) die Beziehung auf die Vollendung des Reiches Gottes durch Christus. So erklärt es Tertullian (de monog. c. 5), daſs derselbe, was er angefangen und wie er es angefangen, auch vollendet. Und bei Prudentius heißt es, Cathemer. hymn. IX, 11:

Alpha et O cognominatur ipse fons et clausula
Omnium, quae sunt, fuerunt quaeque post futura sunt. —

Diejenige Partei der Gnostiker, die in den Buchstaben Geheimnisse suchte, fand ein solches auch hier; der Gnostiker Marcus behauptete: Christus nenne sich *α* und *ω*, um dadurch die Taube (als den h. Geist) anzuzeigen, welche bei der Taufe auf ihn herabgekommen: es ist nämlich der Zalenwert von *α* und *ω*, d. i. 801 gleich der Summe des Zalenwertes der einzelnen Buchstaben von *περιστερά* (Iren. Adv. haeres. I, 14, 6. 15, 1. Tertull. de praescript. c. 50). Diese Spielerei ist doch auch in die Kirche übergegangen; Primasius hat die Erklärung in seinen Commentar zur Apokalypse (Bibl. Patr. Max. T. X. p. 338) aufgenommen: es dient ihm diese Gleichung gegen die Macedonianer zum Beweise, daſs der h. Geist gleiches Wesens mit dem Vater und dem Sone ist.

Dies bei Seite gesetzt, enthält also das Zeichen *α ω* das Bekenntnis der Gottheit Christi: und so ist es, wie es durch Einfachheit und symbolischen Charakter sich empfahl, seit ältester Zeit stets beliebt gewesen auf christlichen Denkmälern, zumal in Verbindung mit dem Namenszuge Christi. Denn allein kommt es seltener vor, jedoch sowol auf Gräbern als in Kirchen: wie in der Grabschrift des Simplicius zu Rom vom J. 364 (de Rossi I. n. 172), an dem Brunnen im Vorhof der Peterskirche, den Panvini noch gesehen (Panvin. De basil. Vatic. VII, 2), in der Widmung des Kirchhofs zu Cäsarea in Mauretanien (Renier n. 4025), in zwei Grabschriften zu Sitifis (Renier n. 3436. de Villefosse Rapport sur une mission archéol. en Algérie p. 60). Gewönlich erscheint es mit dem Monogramm Christi oder auch mit dem Kreuz in folgenden Formen:

Zuweilen so, daſs die Buchstaben an den Armen des Kreuzes oder Monogramms wie mit Ketten angehängt sind, z. B. in einer späten Malerei des coem. Pontiani (Bottari R. S. T. I. Tav. XLIV) und an den Türen der Paulskirche

(Margarini Inscr. basil. S. Pauli p. I). Eines der ältesten Denkmäler, worauf das Zeichen in der letzten, der geläufigsten, Form sich findet, ist eine Marmortafel in den neuentdeckten Katakomben zu Melos, aus der ersten Hälfte des zweiten, vielleicht selbst aus dem ersten Jarh. (Roß, Reisen auf den griech. Inseln des ägeischen Meeres Bd. III. S. 149). In der zweiten Form (nur dass das Kreuz ein griechisches ist) sah man es in den Katakomben zu Neapel, bei d'Agine. Pitt. XI, 9. — Häufig ist es mit dem Monogramm der Inschrift beigefügt auf Grabsteinen aus den römischen Cömeterien, s. Mamachi Orig. et antiq. christ. T. III. p. 75, nachweislich seit dem Jare 360, nachdem das einfache Monogramm eine Reihe von Jaren vorangegangen; so wie in Frankreich seit dem J. 405, wo es auch in der einzigen aus Paris erhaltenen altchristlichen Grabschrift erscheint (Le Blant n. 202. de Guilhermy Inscr. de la France T. I. n. 1); in Spanien seit 482; auch aus den ersten Zeiten des Christentums in Deutschland: in Trier, Köln und Wiesbaden. Eine Grabschrift zu Köln enthält statt dessen ausgeschrieben die Worte: Primus novissimus, inicium et finis (Lersch, Centralmus. rheinl. Inschr. I. n. 100). — Selten findet es sich auf Sarkophagen mit oder one Bildwerk, wie in Ravenna, Mailand und im Louvre. — Unter den öffentlichen Denkmälern, welche das Zeichen A☧ω und zwar selbständig (one Inschrift) enthalten, sind zunächst die Münzen zu bemerken, seit Constantin d. Gr.: zwar nicht von ihm selbst (wenn man den aureus mit der Legende VICTORIA MAXVMA bei Seite setzt; vgl. Cavedoni App. alle ricerche critiche intorno alle medagl. Constantin. etc. p. 5. Garrucci Vetri ed. 2. p. 53); aber unter seinen Sönen Constans (eine Silbermünze mit VIRTVS EXERCITVM) und Constantius (eine Erzmünze mit SALVS AVGVSTI NOSTRI). Worauf mit dem letztern Typus und änlicher Inschrift ein Großerz des Magnentius (abgeb. bei Cohen T. VI. p. 331. n. 42. Martigny Dictionn. des antiq. chrét. p. 459) und a. folgen. Sodann erscheint es an öffentlichen Bauwerken: mit Inschrift zu Sitten in Wallis vom J. 377; one Inschrift an der Porta latina zu Rom, vermutlich aus dem Ende des 4. Jarh.; ferner vornehmlich in Kirchen, namentlich ein schönes großes Monogramm in S. Nazarii et Celsi zu Ravenna vor der Mitte des 5. Jarh., am Gewölbe der beiden Kreuzesarme (v. Quast, Ravenna S. 14. Taf. V). Demnächst, wärend die Darstellung des Gekreuzigten noch vermieden wurde, findet sich das Kreuz mit *A Ω* in den Mosaiken der Kirchen, namentlich (A┼ω) von zwei Engeln gehalten, in S. Vitalis und A┼ω mit der Unterschrift Salus mundi in S. Apollinaris in Ravenna, beide aus dem 6. Jarh. — Ferner wie das Lamm der Offenbarung schon in den Sarkophagreliefs der älteren Zeit mit dem Monogramm Christi bezeichnet ist, so sieht man es mit demselben und den Buchstaben *A Ω* im Nimbus in einer späten Malerei des coem. Marcellini et Petri (Bottari R. S. T. I. Tav. IV); desgleichen mit den Buchstaben *A Ω* auf der Altardecke aus dem 9. Jarh. in der Stephanskirche zu Lyon (Mai Script. vet. Nov. Collect. T. V. p. 205, 4). — Endlich werden sie auch der Figur Christi selbst beigegeben: in den Mosaiken von S. Aquilino in Mailand, 5., 6. Jarh., enthält der Nimbus um das Haupt Christi das Monogramm mit *A Ω* (Allegranza Spiegaz. p. 18. Tav. I); bei Rhabanus sind in den Kreuznimbus Christi die Buchstaben *A*, *M*, *Ω* eingeschrieben d. h. initium, medium, finis (Rhaban. De laud. s. crucis Lib. I. Fig. 1. Opp. T. I. p. 282); in den Mosaiken von S. Marco in Rom um 830 sind die Buchstaben *A Ω* auf dem Piedestal der Figur Christi angebracht. Desgleichen stehen sie zu beiden Seiten desselben auf einer Elfenbeintafel im Deckel eines Evangeliarium des 11. Jarh. im Museum zu Darmstadt (n. 684), und öfters im 12. Jarh.: in den Fresken der Kathedrale zu Auxerre, so wie in einem Miniaturbilde einer Chronik in der Bibliothek Barberini (Nr. 3577). In einer Darstellung der Dreieinigkeit im Gebetbuch der Anna von Bretagne aus dem Ende des 15. Jarh. in der Pariser Bibliothek halten Gott Vater und Son ein großes offenes Buch, worauf man lieset: Ego sum alpha et o, principium et finis (Didron Iconogr. chrét. p. 601).

Daneben wird der Gebrauch des α und ω mit dem Kreuz und dem Monogramm Christi noch beibehalten. — Auch in der evangelischen Kirche und ihrer Kunst ist man dieses Zeichens eingedenk gewesen; wie jene Buchstaben auch von den Liederdichtern aufgenommen sind, namentlich von Benjamin Schmolck in dem Liede: der letzte Wochentag ist hin, und von Freylinghausen in dem Liede: Auf auf, mein Geist, V. 5: „Er ist das A und O, Anfang und Ende, Der Erste und wird auch der Letzte sein.“ Als kirchliche Monumente, welche das Monogramm Christi mit dem *A ω* schmückt, sind aus neuester Zeit zu bemerken ein Kreuz auf dem Soldatenkirchhof zu Stettin vom J. 1831, die Front der Königl. Grabkapelle zu Charlottenburg und der Altar in der Matthäikirche zu Berlin. **F. Piper.**

Aaron, אַהֲרֹן (warscheinlich mit אוֹר, Licht zusammenhängend), in der Alex. *Ἀαρών*, Vulg. Aaron, nahm schon seiner Abkunft nach eine hervorragende Stellung in Israel ein. Er gehörte dem Stamme Levis an, welcher, dem Charakter seines Ahnen treu, vergl. 1 Mos. 34, 25 ff.; 49, 5—7, vor allen übrigen Stämmen der egyptischen Bedrückung taten- und rachedurstig gegenüber gestanden haben dürfte, welcher wol aber auch den religiösen Gegensatz am schärfsten ausgebildet hatte, vergl. 2 Mos. 32, 26 ff. Von den drei Linien desselben, den Gersoniten, Kahatiten und Merariten war zwar nicht die erste, wol aber die mittlere, die zalreichste und mächtigste, die seinige; in ihr war er das angesehenste Geschlechtshaupt. Er stammte in der Linie der Erstgeburt von Amram, dem Erstgebornen Kahats, und wird daher nach der alttestamentlichen genealogischen Ausdrucksweise als ein Son Amrams, des Enkels Levis bezeichnet, vgl. 2 Mos. 6, 16 ff. Seine Mutter Jochebed heißt dem entsprechend kurzweg eine Tochter Levis, 2 Mos. 6, 20, vergl. 2, 1 und 4 Mos. 26, 59. Er war nach 2 Mos. 7, 7 drei Jare älter als sein Bruder Mose, wenn auch nach 2 Mos. 2, 4 einige Jare jünger als seine Schwester Mirjam. — Dem Ansehen, welches ihm die Geburt selbst gegeben hatte, und welches er durch seine Verheiratung mit Eliséba (= Elisabeth), einer Schwester Nahassons, des Stammfürsten von Juda, 2 Mos. 6, 23, noch befestigt hatte, entsprach die ganze Art, wie er bei der Befreiung und Ausfürung des Volks aus Egypten mitwirkte. Als Mose nach der Erscheinung des Herrn am Sinai zu Jethro, der wahrscheinlich noch weiterhin im Süden der Sinaihalbinsel weilte, zurückkehrte, um sich von ihm zu verabschieden, ging ihm Aaron, wie der Herr es in Aussicht gestellt hatte, 2 Mos. 4, 14, auf höheren Antrieb bis zum Sinai entgegen, 2 Mos. 4, 27, — als hätte auch er sich Mut und Freudigkeit zu dem großen Werke vor allem von hier, vom Berge Gottes holen wollen. One Zweifel war auch ihm das Elend seines Volkes in Egypten zu groß geworden; bei seinem Bruder, vielleicht auch bei den verwandten Stämmen, zu welchen derselbe sich zurückgezogen hatte, vor allem wol bei dem Gotte der Väter, wie ihn die verwandten Stämme besonders auf dem Berge Sinai verehrt zu haben scheinen, hoffte er Hilfe zu finden. Was ihm Mose von dem Auftrage, den er empfangen hatte, und von den Zeichen, die er tun sollte, mitteilte, war ihm die erwünschteste Zusage in Betreff seines Anliegens. In dem hohen Vorzuge, dessen sich sein Bruder kraft seines unmittelbaren Verhältnisses zum Herrn erfreute, war es begründet, dafs er fortan gegen ihn zurücktrat, ja zu einem bloßen Organ für ihn wurde. Aber durch die Gabe der Rede vor ihm ausgezeichnet, verkündete er als „sein Mund“ 2 Mos. 4, 16, oder als „sein Prophet“ die göttlichen Aufträge, die er von ihm erhielt, sowol vor Pharao, als auch vor dem Volke oder dessen Ältesten. Auch vermittelte er mehrere der Zeichen, durch welche Pharao die Erlaubnis des Auszugs abgerungen wurde. So blieb er auch nachher noch, als der Auszug erfolgt war, Mosen als treuer Gehilfe zur Seite, 2 Mos. 16; 17, 10 ff. Mit seinen beiden älteren Sönen, Nadab und Abihu, und 70 Ältesten Israels wurde er nach der Offenbarung des Grundgesetzes gewürdigt, den Gott Israels zu sehen, seiner Warheit und Herrlichkeit also selber gewifs zu werden, 2 Mos. 24, 1. 9 ff. Und als Mose dann 40 Tage auf der Höhe des Sinai zubrachte, vertrat er ihn in Gemeinschaft mit Hur, einem hervorragenden Manne aus dem Stamme Juda. — Es mufste nach alle dem als wolbegründet und durchaus

natürlich anerkannt werden, daſs vor allem er und seine Nachkommen das Priestertum, daſs speziell er und der jedesmalige Erstgeborne seiner Familie das Hohepriestertum erblich überkamen, 2 Mos. 28. 29, in welcher Stellung er, nachdem er vorschriftsmäßig dazu geweiht worden war, 3 Mos. 8, die göttlichen Anordnungen teils neben Mose, 3 Mos. 11, 1; 13, 1; 14, 33; 15, 1, teils auch, wenn sie bloß die Priester betrafen, allein empfing, 3 Mos. 10, 8; 4 Mos. 18, 1. 20. — Befremdlich ist es, daſs Aaron dem Wunsche des Volkes, ein Abbild Gottes zu haben, grade in dem entscheidenden Augenblicke, wo Mose auf dem Sinai weilte, um zur Besiegelung des eben geschlossenen Bundes die Bundestafeln zu empfangen und der Idee der Stiftshütte gewiſs zu werden, nachgab, daſs er noch durch ein goldenes Kalb den Gott Israels, den er doch auch selber ausdrücklich Jehovah nannte, 2 Mos. 32, 5. 6, zur Darstellung bringen zu können meinte. Wärend seine Stammgenossen, die weniger durch die Rücksicht auf die übrigen beeinfluſst waren, fest und entschieden zu der ganzen Warheit Jehovahs hielten und an den Vertretern des Bilderdienstes das Strafgericht vollzogen, 2 Mos. 32, 26. 29, scheint er seinerseits noch nicht sicher über jenen volkstümlichen Standpunkt hinaus gewesen zu sein, der trotz des Gegensatzes gegen egyptisches Wesen für viele so natürlich und fast selbstverständlich war, daſs er sich auch später noch immer von neuem geltend zu machen vermochte: — in der Richterzeit nicht bloß bei den Daniten, bei denen sich sogar ein Enkel Moses dazu hergab, den Bilderdienst als Priester zu unterstützen, Richt. 18, 30, sondern auch bei Gideon, welcher ein Ephod als Kultusgegenstand aufstellte und Israel sündigen machte, Richt. 8, 24 ff., besonders aber auch noch in der Königszeit, als der Kälberdienst Jerobeams im nördlichen Reiche herrschend wurde. So scheint es sich mit Aaron wenigstens nach dem in 2 Mos. 32 waltenden jehovischen Urteil und Bericht verhalten zu haben. Änliche Andeutungen finden sich aber auch in den mehr aus der priesterlichen Überlieferung herrürenden elohimischen Nachrichten. Als seine Söne Nadab und Abihu, — wie es scheint unmittelbar nach ihrer Weihe und ihrem ersten Opfer — fremdes Feuer vor den Herrn brachten, 3 Mos. 10, 1, sei es nun, daſs sie ihr Rauchopfer statt mit Feuer vom Brandopferaltar, das vom Herrn ausgegangen war, mit anderem Feuer anzündeten, sei es daſs sie sonstwie gegen die rechte Ordnung, etwa gegen die vom Herrn bestimmte Opferzeit verstießen, — hatte er es seinerseits jedenfalls daran fehlen lassen, seine Familie mit der rechten Ehrfurcht vor dem Gotte der Offenbarung, der überall nur in der von ihm selbstgewollten und geordneten Weise verehrt werden durfte, zu erfüllen. Sie verfuren noch so, als ob sie es mit einem Gotte der Naturreligion zu tun hätten, in Beziehung auf welchen sich der natürliche Trieb frei geltend machen durfte. Als das Feuer vom Herrn sie verzehrt hatte, muſste Aaron die strenge Zurechtweisung, die ihm Mose erteilte, und die darauf hinauslief, daſs der Herr sich hier nur die ihm versagte Heiligung selbst verschafft habe, hinnehmen, one sich rechtfertigen zu können. Als aber weiterhin nach dem Aufbruche vom Sinai zugleich mit Mirjam auch er wider Mose redete, um der Kuschitin willen, welche dieser zum Weibe genommen hatte, meinte er, wie aus dem Inhalt seiner Rede erhellt, Mosen wegen seiner Strenge herabsetzen und sich ihm als gleichberechtigtes Offenbarungsorgan an die Seite stellen zu dürfen, 4 Mos. 12, 1 ff. Es deutet sich so schon im Anfang der jehovischen Offenbarung an, wieviel sie in der Höhe, zu welcher Mose erhoben worden war, selbst bei den besten, Mose am nächsten stehenden Häuptern, geschweige bei der großen Menge zu überwinden fand, und wie lange der Prozeſs, durch welchen das Volk zu ihr emporgebildet wurde, dauern muſste. Zugleich erhellt aber auch, daſs es noch eines andern bessern Priestertums, als das aaronitische war, für das Volk bedurfte, nämlich eines solchen, welches nicht mehr einem Mose, einem Propheten untergeordnet zu werden brauchte, sondern selber prophetisch begeistet, sich der höchsten Unmittelbarkeit der waren Gotteserkenntnis erfreute. Statt Aarons, der als Priester das Süneamt hätte ausüben sollen, muſste, da er sich mitversündigt hatte, Mose als Mittler mit seiner Fürbitte eintreten, als das Volk am Sinai zum Kälberdienst abgefallen war, 2 Mos. 32, 31 ff., 5 Mos. 9, 26 ff., und als Mirjam in Folge ihrer Auflehnung aussätzig geworden

war, sah sich Aaron veranlasst, selber Moses Fürbitte in Anspruch zu nehmen. Immerhin aber war sein Priestertum für Israel unentbehrlich. Und der Herr hielt seine Wal um so entschiedener aufrecht, als er seine Verfehlungen wenigstens anzuerkennen und zu bereuen bereit war. Die Korachiten, die aus dem Geschlecht Jezears, des nachgeborenen Bruders Amrams, entsprossen waren und doch Aaron wesentlich gleichberechtigt zu sein glaubten, strafte er, als sie mit Hilfe von 250 Männern fürstlichen Ranges unter Leitung von Dathan, Abiram und On aus dem Stamme Rubens, des Erstgebornen Jacobs, die ganze Gemeinde für gleich heilig erklärten, aufs strengste, und als die Gemeinde wegen des Untergangs der Empörer wider Mose und Aaron murrte, wurde eben Aaron gewürdigt, der von Gottes Zorn verhängten, viele hinraffenden Plage priesterlich sünend Einhalt zu tun, 4 Mos. 16, 17, vergl. auch Weish. c. 18, 20 ff. Zudem ließ der Herr auch unter den Stäben der zwölf Stammesfürsten, die Mose mit ihren Namen beschrieben in der Stiftshütte vor der Bundeslade niederlegen musste, über Nacht allein den Stab Aarons ergrünen, blühen und Mandeln tragen und dann am heiligen Orte aufbewaren, zu einem bleibenden Zeichen „den ungehorsamen Kindern", welches sinnbildlich kundtat, dass vor allen übrigen Aaron dazu erwält sei, in der wunderbaren, von oben geschenkten Kraft, die auch in den Schwachen stark zu sein, ja das Tote zu beleben vermag, Leben und Heil zu vermitteln, wie denn solche Symbolik in änlichen Erzälungen selbst bei Griechen und Römern spielt. — Das Geschick, in das gelobte Land nicht miteinziehen zu dürfen, teilte Aaron mit Mose, und zwar auf Grund der Verfehlung, die sie sich beide bei Kades durch Kleinglauben und Ungeduld zu schulden kommen ließen, 4 Mos. 20, 10 ff. Wie auch sonst so oft, hatten auch hier nicht Menschen die Ehre, sondern der Herr allein; es zeigte sich, dass weder Aaron noch Mose dem Herrn unentbehrlich war, dass er seine Heilsabsichten auch one die, welche am nötigsten dazu schienen, zu verwirklichen vermochte, — one Zweifel ebenfalls zu einem bleibenden Zeichen für alle folgenden Zeiten. Auf Gottes Befehl stieg Aaron mit Mose und Eleasar, seinem Son, auf den Berg Hor und starb daselbst, nachdem Eleasar mit seiner Priesterkleidung angetan und dadurch zu seinem Nachfolger eingesetzt war, — nach 5 Mos. 10, 6 bei Mosera. Von seinen beiden Sönen Eleasar und Ithamar stammten die beiden Priesterfamilien am gemeinsamen Heiligtum, deren Häupter unter mehrmaligem Wechsel Hohepriester waren; Eleasars Son war Pinehas, der noch bei Aarons Lebzeiten gegen den mideanitischen Wollustkultus einen heiligen Eifer bewiesen hatte, 4 Mos. 25. **Fr. W. Schultz.**

Aas siehe As.

Abaddon (אֲבַדּוֹן) „Untergang" (so vielleicht Hiob 31, 12), dann im A. T. dichterischer Name für die Unterwelt, Scheol, so Hiob 26, 6; Spr. 15, 11 parallel mit שְׁאוֹל, ebenso אֲבַדֹּה Spr. 27, 20 (Keri אֲבַדּוֹ, nicht אֲבַדּוֹן, s. Delitzsch z. d. St.); Ps. 88, 12 parallel mit קֶבֶר, Hiob 28, 22 neben מָוֶת. Bei den Rabbinen ist אבדון Bezeichnung für den untersten Raum der Hölle (s. Schöttgen: Horae hebr. zu Apok. 9, 11). In der Apokalypse (c. 9, 11) wird der Engel der Unterwelt Ἀβαδδών genannt, was erklärt wird durch Ἀπολλύων „Verderber" (anschließend an ἀπώλεια, womit die LXX אבדון übersetzen). Durch den besonderen Namen ist dieser Engel deutlich vom Satan unterschieden. Er ist König der höllischen Heuschrecken, welche nach v. 3 aus dem Abgrund aufsteigen, nachdem die fünfte Engel-Posaune des Endgerichts ertönt ist und der vom Himmel gefallene „Stern" (Engel) den Brunnen des Abgrundes aufgeschlossen hat. Ebenso wird Apok. 6, 8 der Hades personificirt dargestellt, hinter dem Tode herziehend, um mit diesem den vierten Teil der Erde zu überwältigen (vgl. c. 20, 14). Änlich erscheinen bei den Rabbinen Abaddon und Tod neben einander in persönlicher Auffassung (s. Schöttgen a. a. O.; vgl. schon Hiob 28, 22, wo Abaddon und Tod redend eingefürt werden). Die Ortsbezeichnungen Hades und Abaddon sind hier Personennamen geworden, wie שְׁמַיָּא Dan. 4, 23, bei den Rabbinen שָׁמַיִם und מָקוֹם für „Gott" gebraucht werden (s. Schürer, Jarbb. f. protest. Theologie. 1876, S. 167—175). **Wolf Baudissin.**

Abälard, zum Hauptnamen gewordener Beiname *) des **Pierre de Palais** (Petrus Palatinus), des ersten Vertreters der dialektisch-kritischen Richtung der von Anselm v. Canterbury begründeten, von diesem aber innerhalb der Schranken des traditionellen Kirchenglaubens gehaltenen Scholastik, zugleich des „Troubadours unter den Scholastikern", d. h. des wegen seines romantisch-tragischen Verhältnisses zu Heloise auch in weiteren Kreisen berühmt gewordenen französischen Theologen und Philosophen.

I. Leben. Er ward geboren 1079 in Palais, einem Flecken in der (damals noch nicht der französischen Krone gehörigen, vielmehr unter dem Grafen v. Cornouaille und Nantes stehenden) Bretagne (etwa acht altfranzösische Meilen östlich von Nantes, Hist. cal. ed. Cous. t. I, p. 3). Seine Mutter hieß Lucia; sein Vater, der Herr des Fleckens, war der Ritter Berengar. Beide Eltern traten später in geistliche Orden; der Vater, selbst nicht one Bildung, sorgte für eine wissenschaftliche Erziehung seines Erstgeborenen, welcher alsbald, verzichtend auf die Rechte der Primogenitur, den Glanz der militärischen Laufban nebst dem väterlichen Erbe seinen Brüdern überließ. Der erste Lehrer des Knaben und des Jünglings war (nach Otto v. Freis. De gestis Frid. I. c. 47, vgl. auch Ab. selbst Dialect. p. 471 Cous.) Roscellin (der Nominalist), und zwar zu der Zeit, wo dieser in Lokmenach bei Vannes in der Bretagne docirte (s. den 1849 von Schmeller widerentdeckten Brief **) Roscellins an Ab. bei Cousin, P. Ab. opp. t. II. Par. 1859). Um es in der Dialektik, in welche ihn Roscellin eingefürt haben wird, weiter zu bringen, wanderte er sodann von einem berühmten Meister zum andern und kam (Hist. calam. p. 4) auf dieser Wanderschaft endlich nach Paris, wo Wilhelm v. Champeaux als Lehrer an der Kathedralschule unter großem Zulauf wirkte. Gewandt, keck und eingebildet, wie er war, erlaubte sich Abälard schon damals diesem Haupt der extrem realistischen Schule gelegentlich zu widersprechen, ja „supra vires aetatis" (a. a. O.) entschloss er sich bereits wärend dieses ersten Aufenthaltes in Paris, sich selbst in der Leitung einer Schule zu versuchen. Der Entschluss kam trotz der Intriguen Wilhelms in Melun zur Ausfürung, von wo jedoch Ab., um der Hauptstadt, dem ersehnten Tummelplatz für dialektische Disputationen, näher zu kommen, seinen Lehrstul demnächst nach Corbeil verlegte. Nach einigen Jaren, die er wegen angegriffener Gesundheit in seiner Heimat hatte zubringen müssen, gelang es ihm sogar, in Paris, wohin er übrigens zugleich, um zu lernen, nämlich um bei Wilhelm nunmehr Rhetorik zu hören, zurückgekehrt war, und zwar an der Kathedralschule seine immer stärker von begeisterten Schülern begehrte Lehrtätigkeit wideraufzunehmen. Doch wusste Wilhelm, dessen Ruf der junge Nebenbuler nunmehr geradezu geschädigt hatte, indem er ihn zwang, sein realistisches System förmlich zu modificiren, der aber, auch nachdem er die Leitung der Kathedralschule abgegeben, diese äußerlich noch beherrschte, ihn sofort wider zu beseitigen. Er ging wider nach Melun. Erst, als Wilhelm, um das Gerücht zu widerlegen, er sei zu weltlich gesinnt, um sich von der Stadt Paris weiter als bis zur benachbarten Abtei St. Victor entfernen zu können, sich auf eine entlegene Villa zurückgezogen hatte, setzte er seine Vorträge in Paris fort, freilich nicht, wie er gehofft hatte, an der Kathedralschule (dies verhinderte der bald wider nach St. Victor zurückgekehrte Widersacher), vielmehr auf dem Berge der h. Genovefa. Abälard hatte

*) In den Handschrr. lautet der Name bald Abaelardus, bald Abaielardus, bald Bajolardus, bei Otto v. Freis. und and. Zeitgenossen Abailardus. Der h. Bernhard leitet den Namen von abeille, Biene, ab, schwerlich im ehrenvollen Sinne (Ep. 189, vgl. Roscellini epist. bei Cousin P. Ab. Opp. t. II, p. 793: „Apium similitudinem de cauda pungendo portabas"). Mehrere dieser Formen machen die Ableitung von bail, Erzieher, lat. bajulus, Träger, Pfleger, Erzieher (wovon die Verba bailler, provenc. bailar und abailler) möglich, so daß die Bedeutung wäre: Lehrer. Die Endung ard ist one Zweifel germanisch.

**) P. 792: „Beneficiorum, quae tibi tot et tanta, a puero usque ad juvenem, sub magistri nomine et actu, exhibui, oblitus." P. 794: „Neque vero Turonensis ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tam diu resedisti, aut Bizuntina ecclesia, in quibus canonicus sum, extra mundum sunt."

bis dahin nur Dialektik gelehrt. Nun mochte er fülen, daſs sein Ehrgeiz und seine Wiſsbegierde unbefriedigt bleiben würden, falls er nicht auch als Lehrer der Theologie auftrete. Daher begab er sich von Palais, wohin er, um seine Familienverhältnisse zu ordnen (seine Mutter war ins Kloster gegangen), gereist war, nicht nach Paris zurück, sondern wandte sich, um Theologie zu studiren, nach Laon zu dem Kanonikus Anselm. Indessen weniger dieses Heraustreten aus der gewonten Ban, als eine anders geartete Extravaganz, wurde epochemachend für sein Leben. In Laon, wohin er ging, nachdem Wilhelm Bischof von Chalons s/M. geworden war, also nicht vor 1113, hielt er sich nicht lange auf, weil er an den Vorträgen Anselms keinen Geschmack fand und, als er, im Vertrauen auf sein Genie, ziemlich unvorbereitet gewagt hatte, als Exeget des schwierigen Propheten Ezechiel aufzutreten, von diesem an der Fortsetzung seiner theologischen Vorlesungen, für die man ihn als Vorsteher der Schule verantwortlich machen könnte, verhindert worden war. Nunmehr folgten zum ersten Mal einige Jare ruhiger Lehrtätigkeit (an der Kathedralschule) in Paris, bei welcher sich hinsichtlich der Auslegung des Ezechiel ein gleich großer Beifall herausstellte, wie zuvor und gleichzeitig hinsichtlich der philosophischen Vorträge, und nebenbei ein außerordentlich reichlicher Erwerb aus dem Honorar, bis der Liebeshandel mit Heloise und dessen verhängnisvolle Folgen dem bis dahin trotz aller Anfeindungen an den schließlichen Sieg gewönten Streiter einen großen Teil seiner Hoffnungen für immer zu Schanden machten. Heloise (nach Papyrius Massonus lib. III Annal. die natürliche Tochter eines Kanonikus Johannes zu Paris) war die achtzehnjärige Nichte des Kanonikus Fulbert in Paris, „per faciem non infima, per abundantiam literarum suprema“. Im Vertrauen auf seine Berühmtheit, sowie auf die Anziehungskraft seiner wissenschaftlichen Bildung, aber auch seiner Gedichte, seines Gesanges und seiner männlichen Schönheit, wuſste er der leidenschaftlich Begehrten sich zu nähern. Es gelang one Schwierigkeit. Der auf die Fortbildung seiner Nichte versessene und zugleich geizige Oheim nahm den Philosophen, der bis dahin im Rufe der Sittenreinheit gestanden hatte, arglos in sein Haus auf und erteilte ihm unbegrenzte pädagogische Vollmacht, froh des kostenlosen Unterrichts eines solchen Informators. Aber „apertis libris plura de amore, quam de lectione verba se ingerebant, plura erant oscula, quam sententiae“ (p. 10). Über den erotischen Gedichten, deren weite Verbreitung im Volk er später noch mit Genugtuung erwänt, begann nun der Romantiker seine literarische Tätigkeit und den öffentlichen Unterricht zu vernachläſſigen. Fulbert merkte spät die Folgen seiner Harmlosigkeit, zeigte sich aber in seiner Rache desto grausamer. Die Liebenden muſsten sich trennen, bis Abälard Heloise entfürte und in seine Heimat zu seiner Schwester (Dionysia) brachte, wo sie ihm einen Knaben — Astralabius — gebar. Dennoch erklärte sich Fulbert für versönt, als jener sich erbot, die Mutter des Knaben zu ehelichen, falls die Geheimhaltung dieser Vermälung, deren Bekanntwerden ihn in seiner geistlichen Laufban aufhalten muſste, ihm zugesichert würde. Da jedoch die im Stillen wirklich vollzogene Copulation von Fulbert keineswegs geheimgehalten und die Ableugnung derselben Heloisen, die zu ihrem Oheim zurückgekehrt war, von Seiten des letzteren eine kränkende Behandlung zuzog, entfürte Abälard nunmehr seine Gattin und brachte sie in das Benediktiner-Nonnenkloster Argenteuil bei Paris, in welchem sie einst erzogen war. Sie nahm dort später den Schleier. Diese Unterbringung in einem Kloster wurde nun aber von Fulbert als ein Versuch des Gatten aufgefaſst, sich von Heloise loszulösen, für den er dadurch Rache nahm, daſs er Abälard bei Nacht überfallen und entmannen ließ, wodurch er diesem zugleich die mit solcher Irregularität unverträglichen kirchlichen Würden versperrte. Nicht sowol tiefe Reue, als tiefe Scham trieb auch den nunmehrigen Eunuchen ins Kloster — er trat in die Abtei St. Denys. Sein Ruhm und sein Ruf schien vernichtet; doch fand er nicht nur allgemeine Teilnahme, sondern auch wider einen großen Zulauf von Scholaren, denen er an einem ihm dazu angewiesenen abgelegenen Ort (der „cella“) hauptsächlich theologischen Unterricht erteilte. Wann er sich dorthin begab, ist nicht genau festzustellen, warscheinlich etwa 1118. Nun hatte er wider Ruhe, aber nur bis zum J. 1121, welches ihm nicht nur neue Anfeindungen, sondern auch eine

förmliche, wenngleich formlose Verurteilung einer seiner theologischen Hauptschriften durch die Synode zu Soissons eintrug. Er selbst nennt diese Schrift bald (Hist. cal. p. 18) „quemdam theologiae tractatum de unitate et trinitate divina", bald (Ep. ad Paris. episc. Cous. II. p. 151) „opusculum de fide s. trinitatis", bald (H. cal. p. 19) „opus de trinitate". In welcher der uns vorliegenden Schriften dieselbe zu finden sei, darüber s. unten. Die Verurteilung erfolgte nach Otto v. Freis. (De gest. Frid. I, c. 47) wegen sabellianistischer Ketzerei, wärend nach Ab. selbst (Hist. cal. p. 22) ausdrücklich ihm nur vorgeworfen wurde, er erkläre nur Gott den Vater für allmächtig. Die Strafe bestand darin, daſs er genötigt ward, sein Buch ins Feuer zu werfen, was er nicht Mann's genug war zu verweigern, das athanasianische Symbolum vorzulesen und dem anwesenden Abt des Medardusklosters behufs Antretung einer Haft in dieses zu folgen. Wenige Tage darauf entließ ihn nun freilich der päpstliche Legat nach St. Denys, aber er ward dort übel empfangen, und vollends als er durch die Behauptung, Dionysius Areopagita, der Patron des Klosters und Frankreichs, sei, wie Beda mit Recht annehme, nicht Bischof von Athen, sondern von Korinth gewesen, seinem Abt (Adam) und seinen feindlichen Klosterbrüdern einen neuen Vorwand zur Verleumdung an die Hand gegeben, zur Verleumdung auch beim französischen Hofe, war es sein sehnlichster Wunsch, St. Denys zu verlassen. Er floh heimlich nach dem Kloster St. Aigulph bei Provins, einem Priorat der Benediktinerabtei St. Pierre zu Troyes (die Champagne gehörte damals noch nicht der französischen Krone). Indessen der Einfluſs seines Abtes reichte auch dorthin. Er muſste nach St. Denys zurückkehren, widerrief charakterlos in einem Briefe an Adam (opp. ed. Cous. t. I, p. 682) seine Äußerung über den h. Dionysius und erlangte endlich mit Mühe von dem Nachfolger desselben (Sugerius) die Erlaubnis, unter der Bedingung, daſs er seine Abtei nicht, dieser zur Schmach, mit einer anderen vertausche, sich in eine beliebige Einöde zu begeben. Er wälte die ihm bekannte Wildnis bei Nogent s/S. in der Champagne und baute sich dort von Schilf und Ror ein Bethaus zu Ehren der Dreieinigkeit, welches er später, als es — schon wegen des neuen Zudrangs von Zuhörern — erweitert und nunmehr von Holz und Stein errichtet war, Paracletum nannte. Auch das wurde ihm verdacht (als ungewönliche Bevorzugung der dritten Person der Trinität), und „Trost" fand er in diesem Oratorium nicht auf die Dauer. Vielmehr bemächtigte sich alsbald seiner Seele eine solche Angst, daſs er hinter jeder Zusammenkunft von Geistlichen das Gespenst eines gegen ihn berufenen Concils sah und damit umging, bei den Heiden vor den Verfolgungen der Christen Zuflucht zu suchen (p. 29). In der Tat erhoben sich jetzt Gegner, die gefärlicher waren, als ganze Concilien gewönlicher Kleriker: Norbert und Bernhard von Clairvaux. In der Unruhe seines Herzens nahm Abälard die Wal zum Abt des Klosters des h. Gildasius zu Ruys in seiner Heimat, der Bretagne, (in der Diöcese Vannes) an, geriet aber dort unter eine Art von Räuberbande. Die Mönche, für deren leibliche Bedürfnisse er nicht hinreichend sorgen konnte und die sich keiner Disciplin unterwerfen wollten, beabsichtigten, ihn zu vergiften. Sein Paraklet-Oratorium bot ihm allein von Zeit zu Zeit ein Asyl, nachdem er dasselbe seiner aus dem (etwa 1127 vom Abt in St. Denys reklamirten und eingezogenen) Kloster Argenteuil vertriebenen Heloise geschenkt hatte, welche, „nunmehr nicht sowol seine Gattin, als seine Schwester in Christo" (H. cal. p. 30), als Äbtissin durch ihre Frömmigkeit, Umsicht und Sanftmut in der Umgegend des Oratoriums bald aller Herzen gewann, was dem Donator selbst nicht gelungen war. Dieser begab sich öfter in das neue Frauenkloster, um dort zu predigen, wodurch er der Stiftung zugleich materiellen Unterhalt verschaffte, auch im Übrigen für die Nonnen zu sorgen und ihr Leben zu regeln. Da dies jedoch selbst dem Eunuchen als Befriedigung fleischlicher Lust an seiner früheren Geliebten gedeutet wurde, so trat an die Stelle des persönlichen Verkehrs ein brieflicher. Um der täglichen Lebensgefar zu entgehen, verlegte er seine Wonung aus dem Conventgebäude (St. Gildas.) in benachbarte einsame Zellen. Eine schwere Verletzung am Halse infolge eines Sturzes vom Pferde gab auch seiner Gesundheit einen Stoß. Noch einmal kehrte er in das Conventgebäude zurück. Aber mit genauer Not entging er durch die Flucht einem Mordanschlag; hatte man ihn früher

vergiften wollen, so wollte man ihn jetzt erwürgen. An dem uns unbekannten Ort, wohin er sich flüchtete, schrieb er seine Selbstbiographie, die Historia calamitatum (s. unt.). Es folgt eine Reihe von Jaren, über die wir fast nichts sicheres wissen. Nur das steht fest, dass 1136 Johannes v. Salisbury in der Schule auf dem Berge der h. Genovefa Abälards Zuhörer war (vgl. dessen Metalogicus II, 10). Dahin ist er also zurückgekehrt, aber schon wärend der zweijärigen Anwesenheit des Johannes in Paris verließ er diesen Ort wider. Erst das Concil zu Sens (1140), welches ihm als Theologen eine entscheidende Niederlage bereitete, und was demselben unmittelbar vorausging, zeigt ihn uns wider. Wir kennen dessen Verlauf vorzugsweise aus einigen Briefen des h. Bernhard. Dieser hatte schon früher, nicht one Gehör zu finden, vor den Irrlehren und den praktischen Grundsätzen des ihm durchaus antipathischen Dialektikers gewarnt (H. cal. p. 29), vorerst jedoch, one der Sache näher zu treten (s. Bernard. epist. 327). Inzwischen war der Ruhm des Häretikers im ganzen und großen noch gestiegen. „Seine Bücher gingen über das Meer und über die Alpen.“ Selbst in der römischen Kurie fanden sie Verehrer. Als nun um das J. 1139 der Cistercienser Wilhelm, früher Abt von Thierry, den Abt von Clairvaux brieflich auf die gefärlichen Wirkungen seines Einflusses von neuem aufmerksam machte, drang der letztere auf eine Besprechung der Angelegenheit, vielleicht auch alsbald auf ein eigentliches Concil (ep. 327). Abälard, den Bernhard persönlich aufgesucht hatte, um ihn zur Umkehr zu bewegen, erbat nunmehr von dem Erzbischof von Sens selbst sofort ein solches, um angesichts desselben mit Bernhard zu disputiren. Nach einigem Bedenken wegen der Gewandtheit des Gegners entschloß sich der Abt, zu erscheinen, und erst infolge dessen scheint das Concil (Pfingsten 1140) wirklich zu Stande gekommen zu sein. Nach der Schilderung eines Schülers des Abälard, Berengars v. Poitiers, hätte dasselbe mehr einem Trinkgelage geglichen, als einer Kirchenversammlung (s. dessen Apologeticus bei Cousin, Abael. opp. t. II, p. 771 f.). Wie dem auch sei, der Angeklagte geriet, als Bernhard die notirten anstößigen Sätze aus seinen Schriften verlas, dergestalt außer Fassung, daß er jede Antwort verweigerte, in dem wolbegründeten Vertrauen, dass es ihm in Rom nicht an Gönnern fehle, an den Papst appellirte und mit seinen Anhängern das Concil verließ (Bernard. ep. 337, vgl. ep. 189). Jene Sätze wurden als irrig, ja ketzerisch verdammt. Die Zal derselben steht nicht fest. Abälard retractirte später deren siebzehn. Die von Joh. Durand in Rom aufgefundenen „Capitula haeresum Petri Abaelardi“ (eine Sammlung von anstößigen, wörtlich angefürten Stellen aus Schriften Abälards, namentlich aus der Introductio, dem Commentar zum Römerbrief und aus der „Scito te ipsum“ betitelten Ethik) belaufen sich auf vierzehn (s. dieselben z. B. bei Cousin, opp. Ab. t. II, p. 765 f.). Ob die letzteren genau dem Verzeichnis der Ketzereien entsprechen, welches dem von Bernhard im Auftrag des Erzbischofs von Sens und seiner Suffraganen verfassten Bericht über die Synode (Bernard. epist. 337) beigelegt wurde, ist zweifelhaft. Im wesentlichen wird aber die Synode eben diese Sätze verdammt haben, (deren Inhalt aus folgenden zusammenfassenden Überschriften zu entnehmen ist 1) Horrenda similitudo de sigillo aereo, de specie et genere ad trinitatem. 2) Quod spiritus sanctus non sit de substantia patris. 3) Quod ea solummodo deus possit facere, vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit, non alio. 4) Quod Christus non assumsit carnem, ut nos a jugo diaboli liberaret. 5) Quod neque deus et homo neque homo persona, quae Christus est, sit tertia persona in trinitate. 6) Quod deus non plus faciat ei, qui salvatur, antequam cohaereat gratiae, quam ei, qui non salvatur. 7) Quod deus non debeat mala impedire. 8) Quod non contraximus ex Adam culpam, sed poenam. 9) Quod corpus domini non cadit in terram. 10) Quod propter opera nec melior nec pejor efficitur homo. 11) Quod non peccaverunt, qui Christum crucifixerunt ignoranter; et quod non sit culpae adscribendum, quidquid fit per ignorantiam. 12) De potestate ligandi et solvendi. 13) De suggestione, delectatione et consensu. 14) Quod ad patrem proprie vel specialiter pertinet omnipotentia). Auch die Fürsprecher Abälards in Rom, zu denen z. B. der spätere Papst Cölestin II., der damalige Kardinal Guido de Castello, gehörte, konnten dessen Heterodoxie nicht in Abrede stellen. Zumal nun, da Bernhard nicht

versäumt hatte, in einem Briefe an den Papst (ep. 189) den Arnold v. Brescia als den Waffenträger Abälards hinzustellen, entschied Innocenz II. gegen den letzteren, legte ihm Stillschweigen auf, excommunicirte seine Anhänger und verordnete seine und Arnolds Einsperrung in ein Kloster nebst der Verbrennung ihrer Schriften (Bernard. ep. 194, Mansi t. XXI, p. 564). Die beiden betreffenden päpstlichen Schreiben wurden bereits am 16. Juli 1140 erlassen und scheinen schon bekannt gewesen zu sein, als sich Abälard auf seiner Reise nach Rom bei dem Abte Petrus (Venerabilis) von Clugny aufhielt. Vor dem Bekanntwerden der päpstlichen Entscheidung hatte ersterer in einer (nur fragmentarisch bekannten) Apologie (Cous. op. t. II, p. 730 f.) die vom Concil ihm vorgeworfenen Lehren verteidigt (Otto v. Freis. De gest. Frid. I, c. 49 läſst sie freilich erst nachher verfaſst sein) und auch Heloise in einem Briefe (opp. t. II, 680 f.) über seine Orthodoxie zu beruhigen versucht. Nun aber schrieb er eine zweite Apologie, in der er sich der Kirche unterwirft, suchte Bernhard persönlich auf und versönte sich mit ihm (s. den Brief des Petrus Venerab. bei Cousin t. I, p. 709). Er erhielt daher infolge einer für ihn von Petrus v. Cl. beim Papste eingelegten Bitte die Erlaubnis, „die noch übrigen Tage seines Lebens in Clugny zuzubringen“, worin im Grunde eine Aufhebung der über ihn verhängten Klosterhaft lag. Seine Studien setzte er auch dort fort, jedoch fortan unbeteiligt am „Geräusch der Schulen“. „Beständig las er, betete häufig, schwieg gern.“ Doch entzog er sich nicht theologischen Unterredungen und Vorträgen im Convent und las häufig die Messe (vgl. den Brief Peters v. Cl. an Heloise bei Cousin t. I, p. 710 f.). Gestorben ist er, 63 Jare alt, in dem Priorat St. Marcellus unweit Chalons s/S. am 21. April 1142, wohin er sich zur Stärkung seiner Gesundheit (er litt an einem bösartigen Ausschlag) begeben hatte. Sein Leichnam wurde nach Paraklet gebracht, wo Heloise den Absolutionsbrief von Peters v. Cl. Hand auf seinen Sarg heftete, in welchem später ihre Gebeine (nach ihrem am 16. Mai 1164 erfolgten Tode) mit den seinigen vereinigt wurden.

II. Schriften. I. Seine dialektischen Schriften. Zu diesen gehört nicht die Invectiva in quemdam ignarum dialectices, qui tamen ejus studium reprehendebat etc. (Cousin, P. Ab. opp. t. II, p. 695—699). Denn diese ist ein für Theologen bestimmter Nachweis der Notwendigkeit der Logik für Theologen, vorzugsweise auf Grund biblischer und patristischer Stellen. Ebensowenig das Fragment De generibus et speciebus (Cous. Ouvr. inédits d'Ab., p. 505—550) und der Tractatus de intellectibus (Cous. opp. t. II, p. 733—755). Denn ersteres verrät durch Stil und Inhalt (Polemik auch gegen Ansichten Abälards, s. besonders Prantl, Gesch. d. Logik i. Abendl. II, 143. Leipz. 1861), letzterer dadurch, daſs der Verfasser den Abälard nennt und von sich unterscheidet, sowie durch zum Teil abweichende Terminologie und Härten des Stils (Prantl a. a. O. S. 206), einen anderen Autor. Hingegen sind ächt: 1. Die (von Cousin so betitelte) Dialectica (Ouvr. inéd. d'Ab., p. 173—497), ein die gesammte Logik umfassendes Werk; der Liber divisionum, den Cousin als letzten (fünften) Teil dieser Dialektik hinstellt, ist nach Prantl (a. a. O. S. 171) vielmehr eine selbständige Monographie; 2. die Glossae in Porphyrium (Cous. Ouvr. p. 551—576); 3. die Glossae in Categorias (p. 577—593); 4. die Glossae in librum de Interpretatione (p. 595—601); 5. die Glossae in Topica Boethii (p. 603—610), endlich 6. die Glossulae super Porphyrium (Cous. opp. t. II, p. 756—761), welche jedoch trotz ihrer Wichtigkeit für die Universalienfrage im Original (eine einzige Stelle ausgenommen) noch nicht selbst gedruckt vorliegen, sondern lediglich (nachdem Ravaisson die betreffende Handschrift entdeckt hatte) in Form einer französischen Paraphrase, die Rémusat (Abélard, II, 93 f., Par. 1845) in sein eigenes Raisonnement verwebt hat, ihrem Hauptinhalte nach bekannt geworden sind. Eine andere dialektische Schrift, warscheinlich „De loco et argumentatione“ betitelt (Prantl a. a. O. 163), ist noch nicht wider entdeckt. II. Die theologischen Schriften kann man, abgesehen von den Briefen theologischen Inhaltes, einteilen in dogmatische und religionsphilosophische, moralische, exegetische, endlich homiletische und katechetische. A. Dogmatische und religionsphilosophische. Hierher gehört 1. die oben erwänte, zu Soissons 1121 zum

Jener verurteilte Schrift „De unitate et trinitate divina“ = „De fide s. trinitatis“ = „De trinitate“. Die Meisten wollen nun dieselbe in der uns unter dem (nicht von Ab. selbst herrürenden) Titel „Introductio ad theologiam“ vorliegenden Schrift widererkennen, welche letztere Ab. gewönlich als „Theologia“ („nostra“, nicht „christiana“) bezeichnet, weil angeblich eben die Theologia zu Soissons verurteilt ist, weil angeblich die Notizen Abälards über Entstehung und Zweck jener Schrift De un. et trin. (in der Hist. cal.) sich mit den im Prolog der Introductio über Entstehung und Zweck eben dieser enthaltenen Bemerkungen decken, endlich weil zwei (in der Hist. cal. erwänte) Stellen der Schrift De un. et tr. sich eben in der Introductio vorfinden. Dagegen spricht jedoch, dass ein beträchtlicher Teil der Introductio erst im letzten Jarzehnt von Abälards Leben entstanden sein kann (weil derselbe den 1133 oder 1132 erfolgten Tod des Peter v. Bruys nach Cous. P. Ab. opp. t. II, p. 84 voraussetzt, sowie aus anderen Gründen, worüber s. Goldhorn in d. Zeitsch. f. d. hist. Theol. 1866, S. 161 f.); ja dieselbe warscheinlich auch erst in den Jaren 1132—1136 begonnen wurde (Goldh. a. a. O. S. 222); dass Bernhard v. Clairvaux, der Ankläger Ab.'s auf der Synode zu Sens (1140), welcher den Verlauf der früheren Synode (zu Soissons, 1121) genau kannte, nicht erwänt, dass die von ihm angegriffene Theologia (= Introductio) zu Soissons bereits einmal verurteilt worden sei (Goldh. a. a. O. S. 189 f.); endlich dass die Introductio später verfasst sein muss, als die sogen. Theologia christiana (was sich namentlich aus einer Vergleichung der Parallelstellen beider Schriften ergibt, z. B. daraus, dass Anselm v. Canterbury [† 1109] in der Th. christ. p. 523 [ed. Cous. t. II] noch als Zeitgenosse erscheint, in der entsprechenden Stelle der Introductio [a. a. O. p. 100] hingegen nicht mehr, aber daraus nicht allein, s. Goldh. a. a. O. S. 191 f.), die Th. chr. aber in den Jaren 1118—1121 wärend des Aufenthaltes in der „cella“ (Goldh. a. a. O. S. 203 f.) entstanden sein wird, so dass unwarscheinlich wird, dass die dem letzteren Werk in vieler Beziehung ganz änliche erstgenannte Schrift gleichfalls i. J. 1121 bereits ausgearbeitet war. Die in der Historia calamitatum erwänten Stellen des Tractats De un. et tr. finden sich auch in der Theol. christ., und wenn sich die Introductio zu ersterem etwa so verhält, wie eine (hinsichtlich des Umfangs der behandelten Gegenstände) erweiterte zweite Ausgabe zur ersten, so wird auch erklärlich, wie der Introductio im Prolog derselbe Entstehungsgrund beigelegt werden konnte, wie in der Hist. calam. dem Tractat De un. et trin., one dass beide Werke geradezu identisch waren, und wie der einige Male auf letzteren angewandte Name Theologia später ausschließlich zur Bezeichnung der Introductio angewandt werden konnte. Der Vf. stellte gleichsam zur zweiten Ausgabe die Vorrede der nunmehr veränderten ersten (Goldh. a. a. O. S. 225 f.). Aus dem zuletzt angefürten Umstande erhellt nun, dass die sog. Theologia christiana (Cous. opp. II, p. 357—566 und 804—809) die zu Soissons verurteilte Schrift sein kann; aus den vorher angefürten, dass deren völlige Identität mit dem in Soissons verurteilten Tractat, welche übrigens nicht erst Goldhorn, sondern schon der erste Herausgeber, Martène (Thes. anecd. V. p. 1147), vermutete, sogar höchst warscheinlich ist. Auch ihr Inhalt entspricht dem Titel „De unitate et trinitate“, denn sie behandelt (in fünf Büchern, von deren letztem wir freilich den Schluss nicht mehr besitzen) lediglich die Trinitätslehre und die für Abälard mit dieser zusammenhängende Lehre von den göttlichen Eigenschaften, beides freilich nach Lage der brennenden Fragen mit großer Ausfürlichkeit, in polemischer Richtung besonders gegen den (übrigens in ihr nicht genannten) Roscellin (vgl. bes. p. 484—490, 493—495, 497—499, 515—519). 2. Die Theologia (schlechthin), d. h. die sog. Introductio ad theologiam (Cous. opp. t. II, 1—149), auch „liber super sacram scripturam“ genannt (cod. Victor.), in drei Büchern unvollständig auf uns gekommen (vielleicht vom Vf. selbst nicht vollendet), enthält dem Prolog entsprechend „aliquam sacrae eruditionis summam, quasi divinae scripturae introductionem“. Auch hier bildet die Trinitätslehre den Hauptgegenstand; jedoch wird dieselbe minder ausfürlich, minder dialektisch, hingegen mit etwas mehr Zurückhaltung behandelt, als in der Th. christ., und vorausgeschickt wird eine Erörterung des Wesens des Glaubens,

der Hoffnung und der Liebe, sowie des Sakramentsbegriffs. Die Übereinstimmung mit der Th. christ. ist stellenweise eine wörtliche, doch fehlt es auch nicht an nicht nur formellen, sondern auch sachlichen Abweichungen. Warscheinlich ist die Introductio eine Umarbeitung, gleichsam eine veränderte zweite Ausgabe der Th. christ. Über die Zeit der Abfassung s. oben. 3. P. Abaelardi Sententiae in 37 Kapiteln, von dem ersten Herausgeber, H. Rheinwald, Epitome theologiae christianae betitelt (von Cous. opp. t. II, p. 567—592 leider unvollständig [nur c. 21—37] edirt), behandeln außer den Objekten des auf uns gekommenen Teiles der Introductio ad th. auch die Versönungslehre, die Christologie, die einzelnen Sakramente, die Lehre vom Verdienst, sowie von der Sündenvergebung, endlich die Grundzüge der Moral, sind aber kein Werk Abälards selbst, welcher (Apol. p. 772. t. II. ed. Cous.) leugnet, ein so betiteltes Werk verfaßt zu haben, sondern warscheinlich Kollegienheft eines Zuhörers desselben. 4. Die Apologia seu Confessio fidei (Cous. t. II, p. 719—723) enthält teils Retractationen, teils Deklarationen der dem Ab. vom Concil zu Sens vorgeworfenen Irrlehren, in denen an die Stelle der früheren Heterodoxie und Schroffheit das Bestreben getreten ist, friedfertig sich der Kirchenautorität zu unterwerfen. Sie ist warscheinlich geschrieben vor der Abreise von Clugny zu Bernhard, da sie troß der Unterwerfung unter die bereits bekannt gewordene Sentenz des Papstes noch einige Bitterkeit gegen den Abt von Clairvaux atmet. 5. Zu unterscheiden ist von diesem Glaubensbekenntnis eine etwas früher, nach der Verurteilung in Sens, aber vor dem Bekanntwerden der päpstlichen Sentenz geschriebene, noch keine Nachgiebigkeit verratende (von Otto v. Freis. de gest. Frid. cap. 49 erwänte) Apologie, deren Fragmente Cousin (opp. t. II, p. 730—732) nach Otto v. Freis. (a. a. O.) und der Disputatio abbatis anonymi contra errores Abaelardi (herausgeg. von Tissier in der Biblioth. patr. Cistertiensium, Bonofonte 1660 f.) zusammengestellt hat. An die eigentlich dogmatischen Werke schließen wir an ein religionsgeschichtliches und ein dogmengeschichtliches. Ersterer Gattung gehört an 6. der zuerst von H. Rheinwald herausgegebene Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum (Cous. opp. t. II, p. 643—718), verfaßt nach der Theologia christiana, die darin erwänt wird (s. Goldh. a. a. O. S. 223), „eine Studie, aufgezeichnet in skeptischen Stunden, vielleicht nicht für das größere Publikum bestimmt, sondern nur ein Versuch, nirgends ausgefeilt und künstlerisch gestaltet, aber kün gedacht, pikant im Ausdruck, negativ in einem Grade wie keine andere Schrift dieses Autors, aber doch nicht eine Anomalie in der Reihe der sämmtlichen Werke" (Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung i. Mittelalt., 1. Bd., 1875, S. 221), der Form und teilweise auch dem Inhalt nach an des Justinus Martyr „Gespräch mit dem Juden Tryphon" erinnernd. Das Verhältnis der antiken Philosophie zum Christentum wird 7. auch erörtert in dem warscheinlich von Abälard herrürenden Fragment eines Gesprächs, welches unter der Aufschrift „E libro incerto" Cousin (opp. II, p. 727—729) widerabdrucken ließ, nachdem es schon Duchesne edirt hatte. Das dogmengeschichtliche Pendant zu jenem größeren Dialog ist aber 8. die unter dem Titel „Sic et non" („Ja und nein") unvollständig von Cousin (Ouvrag. inédits d'Ab. p. 1—169), vollständig zuerst von Henke und Lindenkohl (Marburg 1851) herausgegebene „Collectio sententiarum" in 158 Kapiteln, eine teilweise nach den locis der Dogmatik geordnete, aber auch andere (moralische und die biblische Geschichte betreffende) Fragen umfassende Zusammenstellung einander scheinbar oder aber wirklich widersprechender patristischer Stellen (one eigene Schlußentscheidung). Der Zweck der Abfassung war schwerlich nur der, den Forschungsgeist anzuregen, vielmehr Durchlöcherung des Bodens der katholischen Glaubenseinheit und Glaubenszuversicht, Hinwegräumung des Wans einer constanten einhelligen Überlieferung (daher erachteten Katholiken, wie Martène und Durand, das ihnen keineswegs unzugängliche Werk „aeternis tenebris potius quam luce dignum"), Beugung der Kirchenlehre unter die apostolische, der apostolischen unter das Christentum Christi. Cousin ist geneigt, das Werk für den ersten theologischen Versuch Abälards zu halten und es in die Jare 1115—1117 zu verlegen (Ouvr. inéd. Einleit. S. 194 f.). Dafür spricht die noch ganz ungebrochene

Lust an der Unterwülung der Autorität. Das Material findet sich größtenteils bei den orthodoxen Scholastikern des 13. Jarh. wider, aber diese geben zugleich Entscheidungen im Sinne der Kirche, die Abälard nicht geben wollte, daher er es vorzieht, gar keine zu geben. B. Die Moral wird repräsentirt durch die Ethica seu liber dictus: scito te ipsum (Cous. opp. t. II, p. 592—642), von der jedoch mit Ausnahme eines kleinen Bruchstücks nur das zuerst von Pezius im Thesaur. anecdot. t. III edirte erste Buch auf uns gekommen ist. Dieses betrifft vorzugsweise den Begriff der Sünde und Schuld. Charakteristisch ist darin neben manchem anderen (s. unten) besonders die Bemessung der Sittlichkeit der Handlungen fast lediglich nach der subjektiven intentio und der bewussten Befolgung oder Nichtachtung der eigenen Überzeugung. Geschrieben ist diese Ethik später, als die Introductio (s. das Citat opp. II, p. 632), aber vor der Synode zu Sens. C. Von den exegetischen Schriften sind, abgesehen von den dürftigen und von Cousin nicht einmal in extenso (opp. II, p. 723—726) mitgeteilten Expositiones super psalterium und super epistolas Pauli, erhalten: 1. ein Teil der Expositio in Hexameron (opp. t. I, p. 625—679, bei Genes. II, V. 17 bricht das Fragment ab), geschrieben für Heloise und deren Nonnen, warscheinlich wärend Abälard Abt des Gildasiusklosters war. Ungefär aus derselben Zeit (aus der Zeit zwischen der etwa ins J. 1133 fallenden Ausarbeitung des 2. Buches und der des 3. Buches der Introductio, s. Goldh. a. a. O. S. 186) rüren her: 2. die Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanos libri V (opp. II, p. 152—356), welche zwar zum Teil Erklärung des Textes enthalten, jedoch vorzugsweise durch dogmatische Excurse über die Lehre vom Gesetz, von der Sünde, von der Prädestination und von der Versönung Interesse erregen, sowie dadurch, dass im Prolog „bereits die Vorstellung von einer Entwickelung, die Grundgedanken einer biblischen Theologie hervortreten" (Reuter a. a. O. S. 325). D. Die homiletische Gattung wird zunächst vertreten durch 35 „Sermones per annum legendi" (opp. t. I, p. 349—595), meistenteils Festpredigten, zum Teil für die Nonnen im Paraklet-Oratorium ausgearbeitet. Aber auch die „Expositio orationis dominicae" (a. a. O. p. 596—603) kann als eine Predigt betrachtet werden. Die „Expositio symboli quod dicitur apostolorum" (p. 603—615), „ad parvulorum eruditionem" ausgearbeitet, ist mehr katechetisch geartet. Daran schließt sich eine „Expositio fidei in symbolum Athanasii" (p. 615—617). — Das in der Ausgabe von Duchesne abgedruckte Buch „adversus haereses" rürt nicht von Abälard her. Ueber die „Invectiva" vgl. das oben (unter Nro. I) bemerkte. — III. Gedichte und Briefe. Die erotischen Lieder sind nicht erhalten, wol aber 1. die Sequentiae et hymni per totum anni circulum, in usum virginum monasterii paraclitensis (opp. t. I, p. 295 f.); 2. eine Prosa (= Sequenz) de beata virgine (p. 328 f.); 3. Versus (in b. virginem, p. 329 f.); 4. ein Rhythmus de sancta Trinitate (p. 331 f.); 5. Planctus varii (p. 333 f.); 6. Versus ad Astralabium filium (p. 340 f. u. 344, in doppelter Recension). Wichtiger sind die zwölf Briefe, die zur Hälfte an Heloise gerichtet sind (opp. t. I, p. 79 f.; p. 92 f.; p. 121 f.; p. 153 f.; p. 237 f.; p. 680 f.). Der dritte (p. 121 f.) handelt de origine sanctimonialium (Geschichte der weiblichen Ascese); der vierte (p. 153 f.) enthält eine Klosterregel für die Nonnen des Paraklet; der fünfte (p. 237) enthält „Heloissae problemata cum Abaelardi solutionibus" (eine Lösung meist exegetischer, von Heloise aufgeworfener Schwierigkeiten); der sechste (p. 680 f.) ein Glaubensbekenntnis zur Beruhigung Heloisens nach der Synode zu Sens. Von den übrigen handelt der an die Virgines Paraclitenses gerichtete (t. I, p. 225 f.) „de studio litterarum" (welches den Nonnen empfohlen wird); der an d. h. Bernhard (p. 618 f.) vertritt eine von der gewönlichen abweichende Deutung des ἐπιούσιος im Vaterunser und das Recht solcher Abweichungen; der an den Abt Adam (p. 682 f.) enthält eine Retractation der Dionysiusfrage (s. oben); der „contra quemdam canonicum regularem" gerichtete (p. 686 f.) vertritt die „dignitas vitae monasticae". Dazu kommt noch einer ad episcop. Parisiensem (t. II, 150 f.) wider den Roscellin, endlich der wichtigste von allen, die an einen

unglücklichen Freund gerichtete „Historia calamitatum Abaelardi“ (t. I, p. 3—37), die oben benutzte Autobiographie, verfaſst nicht vor 1132 (denn sie setzt eine Bulle Innoc. II. vom 28. Nov. 1131 voraus), nach Bittcher (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1870, S. 41) „was die Freimütigkeit der Selbstanklage und die Klarheit der Selbsterkenntnis betrifft, namentlich in der Verdammung der beiden Hauptfehler des Abälard, Ehrgeiz und Wollust, den Confessionen von Augustin an die Seite zu stellen“, jedoch keineswegs frei von Spuren zurückgebliebener Eitelkeit und Bitterkeit, übrigens geistreich, nebenbei ein Denkmal des charakteristischen Schwankens zwischen Christentum und Klassicismus.

III. System. Von den beiden Richtungen, die in Anselm vereinigt waren, einerseits der traditionalistischen und gemäßigt mystischen, andrerseits der dialektischen, setzte sich die letztere zunächst eben in Abälard fort. Indessen Ab. hat an Anselm, der auch als Dialektiker orthodoxer Apologet war, nicht angeknüpft. Er nennt ihn auch ganz kül (Theol. christ. t. II, p. 523 Cous.) einen „Quidam“ (freilich anderswo, p. 151, einen magnificus doctor, aber nur, um Roscellin schwarz zu malen), und seine Dialektik war im wesentlichen, soweit er nicht Rücksichten nahm, die seiner innersten Natur im Grunde zuwider waren, eben nicht Apologetik, sondern Kritik. Trotz seiner Selbständigkeit gegenüber Anselm war jedoch „die Originalität seiner aufklärerischen Ideen eine sehr zweifelhafte. Wir können, abgesehen von einigen Momenten der Lehre von der Trinität und von der Versönung, den gesamten übrigen Inhalt seiner Theologie auf andere Quellen zurückfüren“ (Reuter a. a. O. S. 252), abgesehen von Augustinus, Hieronymus und noch älteren Kirchenvätern, namentlich Agobard, Claudius v. Turin, Erigena, Fredegis und Berengar v. Tours. „Dieser küne Neuerer hat wenig erfunden, aber viel erneuert“ (S. 253). Eigentümlich war nur die Verarbeitung und Verknüpfung, die geschickte Gruppirung, die geistreiche Stilisirung, „das Kecke, Pikante, Schillernde der Thesen“. Übrigens „neigte er im allgemeinen dazu, das Dogmatische als ein Entbehrliches zu betrachten, mit dem Moralischen sich zu begnügen“. Im allgemeinen kann man das relativ ihm Eigentümliche am raschesten dadurch entdecken, daſs man die Anklagen seiner rechtgläubigen Zeitgenossen beachtet, in deren Urteile allerdings ein Protestant nicht überall einstimmen kann. Auszugehen ist von seiner Trinitätslehre, welche aber nicht nur mit seiner Lehre vom Wesen Gottes zusammenhängt, sondern auch zu seiner theologischen Prinzipienlehre, sowie zu seiner Stellung gegenüber dem Nominalismus überleiten kann. Gott soll nach seiner Allmacht der Vater heißen, nach seiner Weisheit der Son, nach seiner Liebe oder Güte der h. Geist. Um die reale Einheit der göttlichen Wesenheit zu waren, setzt er also die Personen zu gewissen wesentlichen Eigenschaften herab, welche das eine Wesen in verschiedener Weise offenbaren. Insofern ist er Modalist (Introd. lib. I, c. 9—14). Um dies jedoch zu verhüllen, bemerkt er nachträglich, auch der Son sei allmächtig, auch der Vater weise u. s. w. Aber da der Vater aus sich selbst zu sein vermöge, komme ihm die Allmacht doch im speziellen Sinne zu. Er sei die erzeugende Allmacht (potentia generans), der Son dagegen die sapientia genita, der Geist die bonitas procedens. Mit dem Modalismus verbindet sich ferner ein Subordinatianismus, da dem h. Geist schließlich das Moment der Macht gänzlich abgesprochen wird. Der h. Bernhard fand nicht mit Unrecht in solcher Trinität die Stufen der omnipotentia, semipotentia und nulla potentia. Eine Unterordnung liegt auch in den Analogieen des Verhältnisses von Gattung (Vater) und Art (Son), der drei Personen der Grammatik, des Wachsbildes und des ehernen Siegels (ib. l. II, c. 13). Den Vater vergleicht er dem Erze selbst (aes ipsum), den Son der Form des Siegels (dem sigillabile), den Geist dem Siegel als wirklich siegelnd oder der actuellen Siegelung (dem sigillans). Besonders die Trinitätslehre ist es nun, welche ihm (Introduct. Cous. t. II, p. 36—40, p. 55, Theol. chr. ib. p. 360 f., 378, 405, 524, 550 f.) Anlaſs gibt, zu bekennen, daſs er im Grunde alle wesentlichen Warheiten des Christentums bereits bei den großen Philosophen und Dichtern des Altertums finde; dieses Bekenntnis aber hat bei ihm eine größere Tragweite, als bei anderen, und stellt mittelbar seine ganze Prinzipienlehre ins Licht. Nament-

lich im Dialog, jedoch in diesem nicht allein, stellt er die Alten hinsichtlich der Erkenntnis der christlichen Warheiten den Propheten des A. T. gleich, ja die ersteren höher, als die letzteren (Introd. p. 28, vgl. p. 62 und Theol. chr. ib. p. 374). Jene sind inspirirt und ihre Aussprüche von biblischen Schriftstellern benutzt worden (Introd. p. 22, p. 31 f., p. 43, p. 62, Th. chr. p. 401, Dialog. p. 41 Rheinw.); durch das Evangelium wurde also nicht bisher schlechthin Unbekanntes enthüllt, sondern nur das bisher lediglich von der Aristokratie der Gebildeten Gewusste allen, auch den Ungebildeten, zugänglich gemacht. In der sittlichen Praxis standen die griechischen Philosophen sogar höher, als die Christen (Theol. chr. op. t. II, p. 422—424). Onehin war „Jesus nicht sowol Religionsstifter, als Reformator des reinen Sittengesetzes" (Dial. 48 Rheinw.) und der reinen Vernunftreligion. Die Offenbarungsurkunde ist zwar für alle, besonders aber für das gemeine Volk bestimmt; der wissenschaftlich Gebildete soll aus ihren Bildern und Anthropomorphismen den ideellen, rationalen Kern erst herausschälen (Dial. 101). So ist z. B. die Himmelfart Symbol der Erhebung der Seele in den Himmel (ib. 104). Aber der Schriftbeweis und die Autorität kann überhaupt nicht die höchste Instanz sein (Theol. chr. Cous. t. II, p. 521; Dial. 3, 99 Rheinw.; Invectiva t. I, 696 Cous.), sondern nur die rationale Demonstrabilität (ib. 699, vgl. opp. t. II, p. 519—521 Cous., p. 78). Erst muſs man wissen, dann kann man glauben. Und nicht deshalb, weil Gott dies oder jenes gesagt hat, wird es geglaubt, sondern weil es erwiesen wird, wird es angenommen. Qui credit cito, levis est corde (Ecclesiast. 19,4) et minorabitur (Introd. opp. II, 78 f.). Nur gegenüber denjenigen, die für die warhaft wissenschaftlichen Beweise noch nicht reif sind, mögen sie das anerkennen oder nicht, ist der Hinweis auf die übernatürliche Autorität geboten (Theol. chr. 460), und in Bezug auf Gott gehört es selbst zur waren Wissenschaftlichkeit, das Inadäquate und lediglich Bildliche unserer Erkenntnisweise anzuerkennen. Das ächte Wissen von Gott ist lediglich Vernunftglaube (Introd. 67 f., 87 f., Theol. chr. 463 f.), die für die Erkenntnis des Endlichen ausreichenden Kategorieen reichen an Gott nicht hinan (Introd. 91). Von solchen Sätzen aus schreitet Ab. zuweilen sogar zur Anerkennung der Priorität und des höheren Reichtums des Glaubens im Verhältnis zum Wissen fort (opp. t. I, 606, t. II, 8 f., 459 f.), sowie zu der des engen Zusammenhangs zwischen Leben, Lieben und Erkennen. Doch bilden Gedankenreihen dieser Art bei ihm die Ausnahme, sind meist bloße „Reminiscenzen aus Plato und Augustinus" und deuten auf ungelöste Widersprüche in seinem System. — Eine völlige Harmonie herrscht auch in seiner philosophischen Ansicht nicht. Denn „er bietet uns das merkwürdige Schauspiel dar, daſs er in Einem Athemzuge christlicher Trinitäts-Theologe und metaphysischer Platoniker und logischer Aristoteliker und dazu noch rhetorischer Ciceronianer ist" (Prantl, Gesch. der Log. im Abendl. II, 162). Hier handelt es sich nur um seine Stellung in der Universalienfrage. Völlig klar ist dieselbe auch heute nicht und positiv angedeutet ist sie nur in seinen Glossulae super Porphyrium. Doch ist erkennbar, daſs er weder Realist, noch Nominalist, noch eigentlicher Conceptualist ist. Der extreme Realist Wilhelm v. Champeaux hatte behauptet, daſs „die Universalien als einheitlich gleiche Dinge in unzerstückter Ganzheit auf wesentliche Weise (essentialiter) den sämtlichen unter sie fallenden Individuen zugleich einwonten und hiermit zwischen den Individuen kein Wesens-Unterschied bestehe, sondern dieselben nur in der Mannigfaltigkeit zufälliger Bestimmungen beruhten" (z. B. das menschliche Wesen sei ganz im Sokrates und widerum ganz im Plato). Hiergegen hatte Ab. bemerkt, das füre zum Pantheismus, weil auf diese Weise alle Substanzen einander und auch der Substanz Gottes gleich gesetzt würden; ferner, daſs diese angebliche Gleichgültigkeit aller Substanzen gegen jedwede individuelle Gestaltung dazu füre, auch das Zusammentreffen von einander Widersprechendem an Einer Substanz (die ja unter viele allgemeine Begriffe fällt) zulassen zu müssen. Darauf hin hatte Wilh. anstatt essentialiter: individualiter oder nach anderer Lesart indifferenter zu setzen sich genöthigt gesehen. Aber auch gegen die Indifferenzlehre (derzufolge z. B. das menschliche Wesen dem Sokrates und widerum dem Plato zwar nicht wesentlich einwont, aber doch an beiden als zwei gleichartigen Sub-

stanzen als ein unterschiedslos Gemeinschaftliches sich zeigt, so daſs Sokrates und Plato einen Zustand der Individualität und zugleich einen Zustand der Allgemeinheit an sich haben) erhebt er Bedenken: ein und dasselbe könne nicht zugleich Gattung und Individuum sein, die Individualität könne nicht vom Allgemeinen selbst ausgesagt werden; nehme man aber das Individuum zugleich schon als Gattung, so könne die Aussage des Gattungsbegriffes nicht mehr eine von mehreren Subjekten geltende Aussage sein. Er verwirft also den groben und den feineren Realismus. Aber er verwirft auch den Nominalismus, demzufolge die universalia bloße voces sind, da er sie vielmehr für sermones (Urteile) erklärt, von unseren Urteilen aber annimmt, daſs sie den Dingen entsprechen müssen. Das Allgemeine ist ihm (mit Berufung auf Arist. de interpret. 7 in der Übersetzung des Boethius): Quod natum est de pluribus praedicari, d. h. was von Natur aus dazu gemacht ist, von mehreren ausgesagt zu werden. Die Universalien sind also nicht nur Erzeugnisse subjektiven Denkens, aber sie (die Gattungen und Arten) sind auch nicht etwas, was selbst existirt, sondern sie beziehen sich auf etwas, was existirt, und ergreifen es; es existirt etwas, was zu ihnen Veranlassung gibt. Das Aussagen des Seienden (im Urteil) ist nicht selbst ein Seiendes, wol aber handelt es sich bei dem Aussagen um einen sachlichen Verhalt, um das objektiv sachliche Zusammenhängen des durch das Subjekt und des durch das Prädikat Bezeichneten. Conceptualismus ist diese Ansicht Abälards insofern nicht, als er nicht einseitig betont, daſs die allgemeinen Begriffe bloße conceptus mentis, bloße subjektive Begriffe sind (vgl. Prantl a. a. O. S. 172 f.). — Hinsichtlich der Fassung einzelner Dogmen kann hier nur folgendes angedeutet werden: die Allmacht Gottes beschränkt er dahin, daſs er den Satz „Gott kann alles, was er will" auch umdreht und lehrt, Gott wolle alles, was er könne, und er tue alles, was er könne, vermöge also ein Mehreres nicht, als er wirklich tue; was er tue, habe er nicht unterlassen können, und mit Recht behaupte Plato, Gott habe eine bessere Welt, als er gemacht, nicht machen können (Introd. l. III, cap. 5, Theol. chr. l. V). Das Böse könne Gott nicht verhindern, sondern nur zulassen und zum besten wenden. Einen wirklichen Übergang vom Ruhen zum Handeln gebe es in Gott nicht. Denn der Allmächtige sei zugleich der Unveränderliche. Neues geschehe wol durch ihn, wie es von Ewigkeit in seinem Willen bestimmt sei, aber sein Wille verändere sich nicht (vgl. Introd. t. II, 123 f., Th. chr. p. 560. Dial. 120 f. Rheinw.). Der Unveränderlichkeit entspricht die Unräumlichkeit. Gott kann sich so wenig an einen Ort, wie an eine Zeit binden, um darin sein Wesen auszuprägen. — Was die Anthropologie und Ethik betrifft, so ist schon bemerkt, daſs nach Ab. nicht in der Handlung, sondern in der Absicht das sittlich Gute und Böse liegt, obgleich die Harmonie mit dem eigenen sittlichen Bewuſstsein zur Tugend nur dann ausreicht, wenn dieses Bewuſstsein das richtige ist. Der böse Hang ist noch nicht Sünde, sondern erst der consensus ist proprie peccatum, hoc est culpa animae, qua damnationem meretur (Eth. c. 3), und von Adam ist nicht die culpa, sondern nur die poena auf alle übergegangen (Comm. z. Römerbr. t. II, p. 238). So entscheidend ist die subjektive Seite des Gewissens, daſs die einfältigen Juden, welche Christi Tod verlangten, nicht wegen dieser Handlung, sondern nur wegen ihrer früheren Sünden verdammt wurden (Eth. c. 3). Dies fürt uns schließlich auf die Versönungslehre. Hier leugnet Ab. jeden Rechtsanspruch des Teufels gegenüber Gott, aber auch gegenüber den Menschen; der entlaufene Sklave (der vom Teufel verfürte Mensch) bleibe rechtlich im Besitze seines Herrn, überdies mache den Teufel sein Unrecht (die Verfürung) rechtlos, ferner sein Vertragsbruch (die nur vorgespiegelte Unsterblichkeit), endlich die Abzweckung der Erlösung auf die (nie in der Gewalt des Teufels gewesenen) Erwälten. Gott, dessen Gerechtigkeit nicht Strafgerechtigkeit, sondern Liebe sei, hätte die Sünden auch dann vergeben können, wenn Christus sie nicht gesünt. Aber dahin habe Christi Leben, Beispiel und Tod gezielt, durch Offenbarung der höchsten Liebe Gegenliebe zu wecken. So im Comm. z. Römerbrief Cous. t. II, 203—210 u. 236, änlich Theol. christ. ib. p. 515. Heloissae problem. ib. t. I, p. 246 und Sermo in purific. Mar. Cous. I, 396 (ut veros innocentes Christus efficeret, necessi-

tatem in voluntatem et timorem convertit in amorem). Vgl. auch Dial. p. 89 Rheinw. Hiernach ist die Bedeutung der Erlösung mehr eine moralisch-subjektive, als eine metaphysisch-objektive. Nur nebenher hebt er (im Comment.) hervor, daſs Christi Verdienst die Unzulänglichkeit des unserigen ergänzt und daſs er durch seine Fürbitte uns vertritt, endlich (Sermo in purific. Mar. Cous. I, 394 f.), daſs Christus den Fluch des Gesetzes trug (Gal. 3, 13), so daſs die Gläubigen fortan nicht mehr nach dem Gesetz zu richten sind. Die Angemessenheit des von Gott eingeschlagenen Weges (Menschwerdung) begründet er (Epit. Cous. t. II, 570) auf die Notwendigkeit von Tathandlungen und Unterricht, welchen Menschen am besten der mensch gewordene Gottessohn habe erteilen können. (Vgl. Baur, L. v. d. Versöhn. S. 19 f.; Ritschl, L. v. d. Rechtf. u. Vers. I, 37 f.; Reuter, Gesch. d. rel. Aufkl. i. Mittelalt. I, 320 f.). —

IV. Ausgaben und Literatur. Die erste Sammlung der Werke Ab.'s edirte Duchesne*) (Quercetanus), auf Grund der (wie es scheint, nicht gedruckten) Textrecension und Vorrede des François d'Amboise**), Par. 1616. 4°. Eine im wesentlichen vollständige Ausgabe lieferte jedoch erst Victor Cousin (P. Ab. Opp. hactenus seorsim edita nunc primum in unum coll.) in zwei Quartbänden, T. I. Par. 1849, T. II. 1859 (und nach ihm Migne im 178. Bde. des Patrol. curs. compl.), aber mit Weglassung der bereits (Par.) 1836 in den Ouvrages inédits d'Abélard von ihm selbst herausgegebenen Werke (Dialectica und Sic et non). Die Ausg. des Duchesne enthält von den heute bekannten Hauptschriften außer Briefen nur den Komm. zum Römerbrief und die Introductio ad theol. Die Theol. chr. und das Hexaemeron edirten zuerst Martène und Durand im Thesaur. nov. anecdot. Tom. V. 1717; die Ethica Pezius im Thes. anecdot. noviss. T. III. 1721; den Dialogus (Berol. 1831) und die sog. Epitome (ib. 1835) F. H. Rheinwald; das Sic et non vollständig zuerst Henke und Lindenkohl (Marburg 1851, unvollst. Cousin 1836, s. vorher); die Dialectica und die Glossae Cousin in den Ouvr. inédits. Die Briefe gab besonders heraus Rich. Rawlinson, Lond. 1718; den (unächten) Tractatus de intellectibus Cousin (Fragm. philos. 1840, t. III); die Historia calamitatum (= Epist. I, Cous. t. I, 3 f.) Orelli (Turici, 1841). — Von Monographien und besondren Abhandlungen über Ab. sind hervorzuheben die von A. F. Gervaise (Vie de Pierre Ab., Par. 1728), J. Berington (History of the lives of Ab. and Hel., 1787), J. A. Feſsler (Ab. u. Hel., Berl. 1806), F. Chr. Schlosser (Ab. u. Dulcin, Gotha 1807), Frerichs (De Petri Ab. doctr. dogmatica et mor., Jen. 1827), D. J. H. Goldhorn (De summis principiis theol. abaelardeae, Lips. 1836, und namentlich: Ab.'s dogm. Hauptwerke, in Kahnis' Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1866, S. 161—230), Bornemann (Anselmus et Ab. sive initia scholasticismi, Kopenhag. 1840), E. A. Lewald (De operibus Petri Ab., Heidelb. 1839), Carrière (Ab. u. Hel., Gießen 1844, 2. Aufl. 1853), Ch. de Rémusat (Abélard, Par. 1845), J. L. Jacobi (Ab. u. Hel., Berl. 1850), C. A. Wilkens (Peter Ab., Gött. 1855), G. Schuster (A. u. Hel., Hamb. 1860), Bonnier (Ab. et St. Bernard, Paris 1862), Hayd (A. und seine Lehre, Regensburg 1863), G. Bittcher (Das Leben des Peter Ab., in Kahnis' Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1869, S. 315—377, und: Üb. d. Schrift., den philos. Standp u. d. Eth. des P. A., ebendas. 1870, S. 3—91). Vgl. auch Cousins „Introduction" zu den Ouvr. inédits d'Ab. (p. I—CCIII), Prantls Gesch. d. Logik i. Abendl. II, S. 160—204, Leipz. 1861, Stöckls Gesch. der Philos. d. Mittelalt. I, 218—272, Mainz 1864, Hefeles Conciliengesch., Bd. V, S. 321—326, 399—435), Freib. 1863, und H. Reuters Gesch. der relig. Aufklär. i. Mittelalt. I, S. 183—259, Berl. 1875.

---

*) P. Abaelardi . . et Heloissae . . opp. nunc primum eruta ex mss. codd. et in lucem edita studio ac dilig. Andreae Quercetani.

**) Daher heißt diese Ausg. oft auch Edit. Amboesiana, ebenso die ungefär gleichzeitige u. d. T.: P. Abaelardi, filosofi et theologi, abbatis ruyensis, et Heloisae . . . . opp. nunc primum (?) edita ex mss. codd. v. illustr. Francisci Amboesii, cum ejusdem praefatione apologetica et notis Quercetani, Par. 1616, 4°.

V. Schlusscharakteristik. Ab. war eine „Incarnation **der französischen** Scholastik mit ihrer Schärfe und Eleganz“ (Erdmann), ein **talentvoller**, **durch** Klarheit und Gewandtheit in der Methode ausgezeichneter Lehrer **und ein geist**reicher Schriftsteller, jedoch kein eigentliches Genie, ebenso wenig **ein systematischer** Denker und ein harmonischer Charakter. In der lateinischen Literatur, **der klas**sischen sowol wie der patristischen, und, soweit dieselbe durch **Übersetzungen zu**gänglich war, auch in der griechischen, war er außerordentlich belesen, **aber er ver**stand weder (von der Mathematik zu geschweigen) das Hebräische **noch das Griechische**. Kurz er war ein logisch, ästhetisch und dogmengeschichtlich **hochgebildeter im Stile** seines Jarhunderts moderner Kritiker. Zum Märtyrer taugte **er nicht, vielmehr** wusste er sich gelegentlich den nachdrücklichen Forderungen der **kirchlichen Autorität** und den religiösen Bedürfnissen Heloisens zu accommodiren. Ob **seine Retracta**tionen in Clugny und St. Marcell seine Umkehr oder nur die **Gebrochenheit seiner** Manneskraft verraten, steht dahin: ebenso ob an die Stelle der **Eitelkeit, des** Ehrgeizes und der Impietät gegen seine Lehrer schließlich Demut **getreten ist**. Immerhin bleibt er vermöge seiner Persönlichkeit, seiner Schicksale **und seines** wissenschaftlichen Einflusses auf Zeitgenossen und Nachwelt (seine **Schüler waren** nicht nur P. Cölestin II., Petrus Lombardus, Joh. v. Salisbury **und Arnold von** Brescia, sondern mittelbar auch die großen Orthodoxen des 13. Jarh.) **eine be**deutende Erscheinung, der wir auch unsere Sympathie nicht ganz entziehen **können**, zumal, wenn wir bedenken, dass seine Kritik nicht nur protestantische, **sondern auch** evangelische Spuren zeigt (Rechtfertigungslehre), und dass seine Liebe **zu Heloise**, die selbst ein „romantisch großer“, anfangs durch wissenschaftliche, **dann durch** religiöse Idealität gehobener Charakter war, bei aller Verirrung nicht nur **ein roman**tisch ansprechender, sondern auch menschlich rürender Zug ist. **Fr. Nitzsch.**

Abarbanel s. Abrabanel.

Abbadie, Jakob, wurde geboren zu Nay, einer kleinen Stadt in **der ehe**maligen Provinz Béarn, im Jare 1654. Auf den damals noch blühenden **reformirten** Akademieen von Saumur und Sedan machte er so vortreffliche Studien, **dass er** sich bereits als 17jähriger Jüngling den Grad eines Doktors der Theologie **erwarb**. Zu Paris, wo er im 22. Jare sein bekanntes Werk über die Warheit der **christlichen** Religion begann, bewog ihn der Graf d'Espence, des Kurfürsten Friedrich **Wilhelms** Gesandter an Ludwig XIV., nach Berlin zu gehen, um die geistliche Leitung **der** sich bildenden französischen Kolonie zu übernehmen. Abbadie folgte diesem **Rufe** noch vor der Revocation des Edikts von Nantes. Nachdem er wärend **mehrerer** Monate mit außerordentlichem Erfolge zu Berlin gepredigt, richtete die Gemeinde selbst an Friedr. Wilhelm das Gesuch, Abbadie möge als ihr ordentlicher **Prediger** angestellt werden: dies geschah im J. 1680. Von dieser Zeit an widmete **der un**ermüdliche Mann seine Zeit nicht nur der Verwaltung seines Predigtamts, sondern auch der Ausarbeitung zalreicher theologischer Werke und der Sorge für das Wol seiner in Menge auswandernden Landsleute. Im J. 1685 sandte ihn der Kurfürst, der ihm sein volles Vertrauen geschenkt hatte, nach Holland mit dem Auftrage, unter der Zal der Auswanderer hauptsächlich diejenigen, welche durch ihre Kenntnisse oder ihre Industrie nützlich werden konnten, zu bewegen, sich in den brandenburgischen Staten niederzulassen; unter andern sollte er dem Prediger Johann Claude die ehrenvollsten Anerbieten machen. Zu Berlin vollendete Abbadie sein Werk La Vérité de la religion chrétienne, eine nicht nur für den Standpunkt der damaligen Zeit, sondern auch für den heutigen noch ausgezeichnete Apologie des Christentums (Rotterd. 1684, 2 Bde. in 4. und in 8.; der 3. Bd. erschien erst 1689: mehrmals gedruckt, sowie mehrmals ins Deutsche und ins Englische übersetzt). Das Einzige, was den Wert dieses Werkes verringern könnte, ist die zu häufig mitunterlaufende Polemik gegen die römische Kirche, was jedoch durch den Geist des Zeitalters, sowie durch die Lage der aus ihrem Vaterlande gewaltsam vertriebenen Protestanten entschuldigt wird. Obgleich von einem „Ketzer“ geschrieben, machte das Werk in Frankreich das größte Aufsehen; da es nicht in streng wissenschaftlicher Form abgefasst, sondern für die ganze gebildete Welt bestimmt war, so lasen es auch Katholiken aller Klassen; selbst am Hofe Ludwigs XIV. fand es

Verehrer; die Frau von Sévigné nannte es das göttlichste Buch, das sie je gelesen. Nach dem Tode des großen Kurfürsten folgte Abbadie dem Marschall von Schomberg nach England. Hier schrieb er seine Abhandlung L'art de se connaître soi-même ou recherche sur les sources de la morale (zuerst Rotterd. 1692, in 8.), worin er als höchsten sittlichen Grundsatz die, von seinen Gegnern falsch als Egoismus verstandene, von Malebranche aber siegreich verteidigte Selbstliebe aufstellte. Zu Ende 1689 wurde Abbadie als Prediger an der französischen Kirche (de la Sovoie) zu London angestellt; bald darauf verlieh ihm der König Wilhelm ein Benefizium in Irland. Noch rüstig in seinem Greisenalter, befasste sich Abbadie fortwärend mit schriftstellerischen Arbeiten zur Verteidigung des Protestantismus; die vorzüglichsten sind: La vérité de la religion chrétienne réformée (Rotterd. 1718, 2 Bde. in 8.), und Le triomphe de la providence et de la religion (Amsterd. 1721, 2 Bde. in 8.). In diesem letzteren Werke bewies er nicht mehr den klaren, logischen Geist wie in den früheren, sondern verlor sich in Auslegung und Anwendung der Apokalypse. Er starb, 73järig, i. J. 1727 zu Mary-le-bone, damals außerhalb London, jetzt mit der Stadt vereinigt. Außer den genannten Schriften sind von Abbadie noch Predigten und Lobreden, einige kleinere dogmatische Traktate, sowie einige Schriften zur Verteidigung der englischen Revolution gedruckt.

S. über ihn das Dictionnaire von Chaufepié, die biographische Notiz vor der Sammlung seiner Predigten (Amsterd. 1760, 2 Bde. in 8.), und die France protestante, wo zugleich eine vollständige Liste seiner Schriften zu finden ist.

C. Schmidt.

Abbo von Fleury gehört in die kleine Reihe von Männern, welche nach dem Untergang der angelsächsischen und carolingischen Kulturgruppe selbst wärend des eisernen zehnten Jarhunderts den nie ganz erstorbenen Sinn für wissenschaftliche Bestrebungen, und änlich wie Gunzo, Gerbert, Fulbert von Chartres zugleich die Richtung auf Dialektik repräsentiren, welche jene Bestrebungen in den Klosterschulen schon frühzeitig zu nehmen anfingen und damit die spätere Scholastik einleiteten. Gebürtig aus Westfranken, wurde Abbo schon als Kind dem Kloster Fleury übergeben, und bildete sich dort, sowie in den berühmten Schulen zu Rheims und Paris in Philosophie und mathematisch-astronomischen Wissenschaften aus. Als nach der Zeit König Alfreds in England die Kulturzustände wieder so tief herabgekommen waren, dass wenige Priester mehr lateinisch verstanden, wurde auf Ersuchen des Erzbischofs Oswald von York 985 Abbo von Fleury aus nach England geschickt, um in der Abtei Ramsey Unterricht zu erteilen. Nach zwei Jaren aber kehrte er nach Fleury zurück, wurde daselbst zum Abt gewält, brachte die schon blühende dortige Schule in noch größere Aufnahme und nahm an den kirchlichen Angelegenheiten, besonders als Gesandter des Königs Robert in Rom, einen lebendigen Anteil. Sein Eifer für Widerherstellung der Klosterzucht kostete ihm das Leben; denn in einer Mönchsempörung im Kloster Reole in Gascogne stieß ihm ein Gascogner 1004 die Lanze in den Leib. Dieses Ende erwarb ihm die Ehre eines Märtyrers und Heiligen. Abbo hat außer einer Anzal für die Zeitgeschichte merkwürdiger Briefe viele meist noch ungedruckte Schriften astronomischen, mathematischen, historischen, sprachlichen u. a. Inhalts hinterlassen, sowie ein Werk über die Dialektik, in welchem er die Schwierigkeiten der Syllogismen geschickt auflöst. Der als Geschichtschreiber bekannte Mönch Aimoin war Schüler Abbos und hat dessen Leben beschrieben. (Vgl. über ihn Histoire littéraire de la France. T. VII. und über die Vita Abbonis abbatis Floriacensis von Aimoin Potthast: Wegweiser, S. 576.)

Hundeshagen †. [Dr. **Heidemann.**]

Abbot, George, gehört zu den in der Reformationszeit nicht seltenen Kirchenmännern, die, wärend um sie her die Parteien aufs äußerste sich befehden, nicht müde werden zwischen ihnen zu vermitteln, weil sie die Einigung derselben für ihre weit greifenden Pläne bedürfen. Ihrem Wesen pflegt ein gewisses Selbstgefül ebenso eigen zu sein wie die Bereitschaft auf die verschiedensten Verhältnisse als auf Mittel für höhere Zwecke einzugehen. Wie diese Eigentümlichkeit, so teilt Abbot mit ihnen auch das Geschick von allen denjenigen verkannt zu werden, welche an jeden die Forderung stellen, sich nur der Erreichung der nächsten, er-

kennbaren Aufgaben zu widmen und darin seine Kraft zu erschöpfen, die ferner liegenden aber einem späteren Geschlecht zu überlassen, welchem sie wider die nächsten sein werden.

Geboren 1562 zu Guilford in Surrey, eines Tuchwebers Son, besuchte Abbot zuerst die lateinische Schule seiner Vaterstadt, welche ihn in das Baliol-College der Universität Oxford entließ. Die Leichtigkeit, Menschen zu Gehülfen und Dinge zu Mitteln seines Strebens zu machen, muſs ihm von jeher eigen gewesen sein. Denn obwol er in Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Bildung nichts hervorragendes geleistet hat, wurde ihm sein Lebensweg bis zu den höchsten Würden außerordentlich leicht. Früh wurde er Master des genannten Colleges, dann der Reihe nach Dechant von Winchester, Vicekanzler der Universität, Bischof von Lichfield und Coventry, Bischof von London und erlangte endlich das höchste Amt der vaterländischen Kirche, als er, im 48. Lebensjare (1610), den erzbischöflichen Stul von Canterbury bestieg, — der Primas von England.

Die englische Reformation, so weit sie one geistige Mitarbeit des Volkes möglich gewesen, war schon in seinen Knabenjaren vollendet, — eine Reformation der Verfassung und des Cultus. Vom Königshofe ausgegangen, war sie auch dauernd von demselben geleitet worden. Elisabeth hatte nach kurzer Unterbrechung die königliche Suprematie über die Landeskirche hergestellt; die Uniformitätsacte nötigte alle Untertanen, sich dieser Einen bischöflichen Kirche anzuschließen; die ganze Geistlichkeit hatte diesen Zustand der Dinge durch den Schwur des Supremats- und des Uniformitätseides fixirt. Da die Bischöfe, alter Zeiten sich erinnernd, denselben weigerten, ermöglichte die Königin durch Berufung Parkers zum Erzbischof von Canterbury die Widerbesetzung der geleerten Prälatenbank und sicherte dadurch sowol die Dauer ererbter Verfassung im Parlament als auch das Dogma von der apostolischen Succession der Bischöfe in den agendarischen Normen. Die 39 Artikel vollendeten (1571) den neuen Kirchenbau. Zu klug mehr fordern zu wollen als sie durchsetzen konnte, irrte die Königin doch, indem sie ihre Kraft überschätzte. Sie traute der Uniformitätsacte zu viel zu, wenn sie meinte durch dieselbe Katholiken, Hochkirchliche und die Partei in Schottland, welche zur schweizerischen Lehrart neigte, für Eine Lehr- und Cultusform gewinnen und allmählich verschmelzen zu können. Je mehr sie bei den gleich anfangs schon sich erhebenden Schwierigkeiten die Uniformität betonte, desto mehr traten die Nonconformisten hervor und desto willenskräftiger sonderten sie sich von der episkopalen Kirche. So entstanden frühe schon (seit 1567) eigene puritanische Gemeinden, welche der sie beschwerenden Statsgewalt gegenüber die Kirchengewalt nicht in der Krone, sondern in sich selber suchten, und als Independenten, als eine Vereinigung (Congregation) von Gleichberechtigten sich darstellten. Den immer heftiger und leidenschaftlicher entbrannten Kampf zwischen diesen beiden kirchlichen Richtungen und Gestaltungen in England hat erst die Duldungsacte (declaration of indulgence 1689) beendigt. In diesen Kampf ist Abbots Leben, da es auf seiner Höhe stand, verflochten, in ihm tritt er an der Seite des ersten der Stuarts hervor. Mit dieser Dynastie kam in England jener hochgespannte kirchliche und politische Absolutismus wider auf den Tron, welcher in Heinrich VIII. zwar bereits sich angekündigt hatte, aber durch das Regiment der jungfräulichen Königin für immer verbannt zu sein schien. Das hatten sich die Non-conformisten nicht träumen lassen, als Jacob I. (1603) seiner Herrschaft über die schottischen Erblande diejenige über England hinzufügte! Sie meinten, was er in der Religion in Schottland zugegeben, werde er ihnen nicht weigern. Andrerseits hatten die Katholiken in ihm ihren Befreier begrüßt. Beide sahen sich gleich sehr enttäuscht, als er sich für die Alleinherrschaft der anglicanischen Kirche aussprach und seinem ersten Parlament erklärte (1604): nur sie bestehe in seinen Landen zu Recht. Ueber die Art, wie er diesen Satz verstanden wissen wollte, ließen seine Maßregeln keinen Zweifel: und er beantwortete die Bitte der, mit den schottischen Presbyterianern fraternisirenden Gemeinden in England um Gewärung eines auf dem Grundsatz der Selbstregierung ruhenden presbyterialen Kirchenwesens mit dem Versuch, die Schotten zur Annahme der englischen bischöflichen Verfassung zu be-

stimmen, zu drängen. In den dieserhalb gepflogenen Verhandlungen, welche er mit der freieren Kirche seines alten Reiches anknüpfte, war besonders Abbot als sein Gesandter tätig. Niemand schien dazu passender als er, denn er wurde so mitten zwischen zwei Parteien gestellt, zwischen deren Prinzipien er längst gestanden hatte. Nicht nur dogmatische Gründe, viel mehr als sie bestimmten kirchenpolitische Motive sein Verhalten. Er wollte nicht dazu beitragen, daß die Protestanten in seinem Lande sich aufrieben und so die universale Bedeutung des damals schon sehr gefärbeten Protestantismus schwächten. Jene Verhandlungen verliefen freilich one erkennbares Ergebnis. Doch scheint es immerhin hoch bedeutsam, daß in Betreff der Vergewaltigung der schottischen Kirche vorerst lindere Saiten aufgezogen wurden, daß dieselben dadurch Zeit zur Kräftigung gewannen. Und obwol dies ermöglicht war, verlor Abbot die Gunst des Königs nicht, es scheint im Gegenteil sein Verhältnis zu ihm ein persönlich freundliches geblieben zu sein. War doch ein günstigeres dem fast unberechenbaren Mann gegenüber kaum denkbar. Mit spröderem Stoff hat selten ein bedeutender Mann zur Verwirklichung seiner Lebensziele und Plane arbeiten müssen als Abbot. So leidenschaftlich damals schon die beiden Kirchenparteien waren, denen er sich hingab, um sie zu versönen, so apathisch stand der König ihren Streitpunkten gegenüber, die er nicht verstand: für ihn handelte es sich nur um Vermehrung seiner persönlichen Gewalt. Daher kam es troß Abbots und seiner Partei Bemühungen zu einer so harten Bedrängnis der Puritaner, daß sie nur durch Auswanderung ihre Gewissensfreiheit retten konnten, und so half der König selbst wider Willen zur Begründung der amerikanischen Freistaten, welche einst seines Landes gefärlichste Rivalen werden sollten.

Mehr Glück schien wenigstens anfangs die Tätigkeit Abbots nach einer ganz anderen Seite hin zu versprechen. Als das Heiratsprojekt auftauchte, welches den Pfalzgrafen Friedrich V. zum Gemal der Tochter Jacobs bestimmte, ergriff er diesen Plan mit dem ganzen klugen Eifer, dessen er fähig war. Er sah, daß über die Evangelischen in Deutschland, nachdem hier der Jesuitismus ungehindert seine Macht hatte entfalten dürfen, die Wolken sich zusammenzogen, daß — was kein politisch denkender Kopf mehr verkannte — hier das Gewitter niedergehen, hier der Würfel der Entscheidung über den ganzen Protestantismus fallen würde: daher ließ er nichts unversucht, um diese Ehe zu Stande zu bringen, wodurch er des englischen Hofes und Deutschlands Protestantismus zu verbinden hoffte. Wol mochte er meinen, als er die Trauung im Westminster vollzog (1613), für die Zukunft den insularen und continentalen Protestantismus geeinigt und beide sicher gestellt zu haben. Aber auch über diesem Werk Abbots waltete sein Unstern. Friedrich V. nahm die Wal der böhmischen Stände zu ihrem König auf seines Schwiegervaters Wunsch zwar an, sah sich aber verlassen, als es darauf ankam, für ihn einzutreten. Das Geschick des Protestantismus hing damals an der Entscheidung des englischen Königs. Aber sich bis zu dem Gedanken kriegerischer Unterstützung seines Schwiegersones zu erheben, war einem Fürsten unmöglich, der fürchtete, wenn er einen gegen den deutschen Kaiser gewälten böhmischen König verteidigte, dadurch wol gar die eignen englischen Rebellen in ihrer Unterschätzung seiner königlichen Macht zu bestärken. Er konnte dem beginnenden (dreißigjärigen) Kriege gleich anfangs eine den Protestanten günstige Wendung geben; er tat es nicht. Abbot hatte mitgeholfen, ihm so zu sagen das Schwert in die Hand zu drücken; er ließ es fallen.

Noch einmal wandte Abbot seine Kräfte einem Heiratsprojekt zu, diesmal um es zu verhindern. Spanien suchte die Freundschaft Englands. Der Prinz von Wales (der spätere Karl I.) wurde für eine spanische Infantin ausersehen. Und so sehr schmeichelte der Plan dem schwachsichtigen König, daß er den Prinzen vermochte, persönlich als Bewerber in Madrid zu erscheinen (1623). Zum Schrecken der Protestanten kam es bis zur Aufstellung des Vertrags, welcher der künftigen Regentin nicht nur freie Uebung ihrer Religion und die Erziehung ihrer Kinder in derselben bis zu einem gewissen Alter zusicherte, sondern auch die Vollstreckung der gegen den Katholizismus erlassenen Gesetze sistirte, als unverhofft die Partei Abbots in Jacobs Eigensinn ihren Bundesgenossen fand. An seiner Forderung,

es solle sein verjagter Schwiegerson Friedrich V. in der Pfalz wenigstens wider zur Herrschaft kommen, standen die Verhandlungen still, und als Spanien sich an seinen Beruf, die katholische Kirche aufrecht zu erhalten erinnerte, wurden sie abgebrochen.

Zu diesen Demütigungen, welche Abbot durch seinen König in den Beziehungen zum auswärtigen Protestantismus erleben mußte, traten diejenigen hinzu, welche derselbe ihm in seinem Verhältnis zum einheimischen bereitete. Da die Puritaner sehr zum Verdruß der Höflinge und des niederen Volks ihre strenge „Sonntagsheiligung" nicht aufgeben wollten, verbot der König die Schrift ihres Wortfürers Bound (book on the sabbath), und befahl dagegen das „Buch der Lustbarkeiten" von allen Kanzeln zu verlesen, — ein Buch, welches dem Volk „die am Sonntag erlaubten Lustbarkeiten" ausfürlich verkündete und die Sittenlehre Jesu als die des Hofes erwies. Gegen solche Gewalttaten war Abbot wehrlos: seine Wirksamkeit beschränkte sich darauf, daſs er die Verlesung dieser waren Spottschrift auf die ernsteste Partei des Protestantismus seines Landes in demjenigen Gebiet, in welchem er sich damals gerade befand, verhinderte.

Nach dem Bekenntnis, das Jacob zu Anfang ablegte, da er nur seiner anglicanischen Kirche Huld und Schutz zusagte, glaubte er gelebt zu haben, als er sich aufs Todenbett legte. Er empfing aus Abbots Hand das Abendmal und versicherte die Anwesenden, er sterbe im Glauben der Statskirche; — fast wie wenn er dadurch die Acte der Milde, zu denen Abbot und dessen Freunde ihn hie und da gebracht, hätte verleugnen wollen.

Karl I., der so tief in das spanische Heiratsprojekt eingegangen war, wollte zunächst seine Stellung zum Hofe von Madrid dem Lande deutlich machen. Statsklugheit und verletzter Stolz drängten ihn zugleich dazu. Kaum hatte Abbot ihn im Westminster gekrönt, so versicherte er der Welt in möglichst auffallender Weise, daſs er seine Politik durch die Gegnerschaft gegen Spanien werde leiten lassen (1625). Jugendlich, feurig, wie er war, dazu die Ban verfolgend, welche sein Vater gegangen, nur herausfordernder, drohender noch als er: — unter solch einem Fürsten waren für Abbot die Tage der Macht gezält. Der Miſsachtung der Rechte des Parlaments von Seiten der Krone entsagte Karl eben so wenig als dem Zwang, welchen er in der Kirche übte: Abbots Nebenbuler und späterer Nachfolger, der Bischof Laud predigte ihm, was er gerne hörte, daſs er kraft göttlichen Rechtes unumschränkter Herr sowol des Landes wie der Landeskirche sei. So wurde die Empörung heraufbeschworen, deren Opfer beide, Laud und der König, Lehrer und Schüler, geworden sind. Abbot hat früh die Gefaren kommen sehen, in welche der übel beratene Fürst sich stürzte und nahm sich deshalb einmal sogar die unerhörte Freiheit, der Predigt eines Schmeichlers, welche des Hofes Lieblingsdogma von statlicher und kirchlicher Allgewalt vortrug, die Druckerlaubnis zu verweigern. Schon dies allein wäre für den König Grund genug gewesen, in der Absetzung Abbots diesem die bestrittene Allgewalt praktisch fülbar zu machen: doch war des Primas guter Name zu mächtig, als daſs er es sich getraute. Hatte der Vater des Königs den gefeierten Mann nicht einmal vor den Richter zu stellen gewagt, als dieser, ein Gast des Lords Zouch (in Hampshire), dessen Waldhüter durch einen Pfeilschuſs unversehens tötete: wie konnte der Son in eigner Sache gegen ihn das Gericht anrufen? Überdies aber wußte der unbeugsame Mann ein anderes Mittel, das ihn, one besonderes Aufsehen zu erregen, sein Ziel erreichen ließ: er verdrängte Abbot one Urteil und Recht aus seinem Erzbistum (1628) und verschob die Neubesetzung desselben bis nach dessen Tod (1633). Die Leiche des im Exil (zu Croydon) gestorbenen Primas ist von dort in seine Heimat übergefürt und hier, in der Stadt, die er mit einem reich dotirten Hospital beschenkt hatte, begraben worden.

Zwischen zwei Erzbischöfen, welche die Ausrottung der Puritaner auf ihre Fane geschrieben (Bancroft und Laud) verdient die Amtsfürung Abbots das Lob, so viel gutes, als die böse Zeit erlaubte, getan, mehr übles verhütet zu haben.

Die Abbot angedichtete Ehre „Einer der Sieben" zu sein, welche die sogen. Bischofsbibel der englischen Kirche auf Jacobs I. Geheiß neu bearbeitet haben,

beschränkt sich auf die bescheidene Mitarbeit an der Revision des Neuen Testaments als Glied einer aus 54 Gliedern bestehenden Commission. Sein wirkliches Verdienst um die theologische Wissenschaft besteht darin, daß durch seine Vermittlung eine der wertvollsten und ältesten Handschriften der h. Schrift ins Abendland gekommen ist. Als nämlich Cyrillus Lukaris, der Patriarch von Alexandrien, nach theologischer Verbindung in protestantischen Ländern suchte, empfahl er einen jungen Griechen an den englischen Primas, damit dieser seine Studien in Oxford überwachte. In Folge dieser Annäherung ist als Geschenk Cyrills an Abbots König, Karl I., der sogen. Codex Alexandrinus nach England gekommen, wo er bis heute eine Zierde des britischen Museums bildet.

G. Abbots älterer Bruder, Robert, Bischof von Salisbury (1560—1617) gelehrter und auch wissenschaftlich tätiger als der in Statsgeschäfte verwickelte Primas, hat sich besonders durch Bestreitung des Papsttums bekannt gemacht (Antichristi demonstratio). „Zürnend redete der Ernst aus George, milde aus Robert". Prof. **Wolters.**

Abdias. Unter dem Namen des Abdias, angeblich ersten Bischofs von Babylon, besitzen wir eine nicht vor dem siebenten Jarhundert, warscheinlich noch später abgefaßte, aus sehr verschiedenen, kanonischen und außerkanonischen, katholischen und häretischen Quellen geschöpfte, ebendaher höchst ungleichartige, als Geschichtsquelle wertlose lateinische Sammlung von Apostelgeschichten und Apostelsagen, unter dem Titel: Abdiae, Babyloniae primi episcopi, de historia certaminis apostolici libri X, Julio Africano interprete (auch historia oder historiae apostolicae, Gesta S. Apostolorum, Apostelgeschichte oder Apostelbuch des Abdias genannt).

Einen Apostelschüler und Bischof Abdias kennt die Geschichte nicht. Seine Existenz beruht nur auf den Angaben des Buches selbst. Nach der Vorrede soll Abdias, qui Salvatorem in carne viderat et, secutus Simonem et Judam apostolos in Persida, primus Babylonis episcopus fuit, ein Werk de uniuscujusque (apostolorum) virtutibus oder apostolorum gesta in hebräischer Sprache geschrieben, sein Schüler Eutropius soll dasselbe in die griechische Sprache übersetzt, und der angebliche Vorredner, Julius Africanus, historicus et episcopus, will es ins Lateinische übertragen und in zehn Bücher eingeteilt haben. Diese Notiz stimmt jedoch nicht mit den eigenen Angaben der Schrift lib. VI. c. 20, scheint vielmehr auf einem Mißsverständnis ebendieser Stelle zu beruhen. Hier wird nämlich in der Geschichte der Apostel Simon und Judas zwar ein Abdias erwänt, der mit den beiden Aposteln aus Judäa gekommen und von ihnen zum Bischof von Babylon ordinirt wurde; von einer schriftstellerischen Tätigkeit dieses Abdias aber ist hier nicht die Rede. Vielmehr wird erzält, die beiden Apostel Simon und Judas haben nach der Ordination des Abdias, begleitet von zalreichen Schülern, die zwölf Provinzen Persiens bereist. Was sie hier im Laufe von dreizehn Jaren getan und erlitten, habe ein Apostelschüler Craton ausfürlich in decem librorum voluminibus erzält und diese seien von Africanus historiographus ins Lateinische übersetzt. Hiernach wäre also nicht Abdias, sondern ein angeblicher Apostelschüler Craton Verfasser eines Werkes in 10 Büchern über die Missionsreisen und den Tod der beiden Apostel Simon und Judas; diese waren von Africanus ins Lateinische übersetzt und hieraus hatte ein Späterer einen Auszug gemacht. Offenbar hat also der unbekannte Verfasser der Vorrede die Notiz über Abdias, Craton und Africanus in willkürlicher Weise combinirt, um seinem namenlosen Werke zu einem Namen zu verhelfen. Jedenfalls würde das ganze Werk richtiger nicht Pseudo-Abdias, sondern Pseudo-Africanus heißen, da ja dieser es sein soll, der nach der Vorrede nicht bloß die Schrift des Abdias, sondern auch andere volumina et exemplaria benutzt, das Ganze zusammengefügt und in 10 Bücher eingeteilt hat.

Daſs der angebliche Vorredner und lateinische Übersetzer, Julius Africanus, mit dem griechischen Chronographen des dritten Jarhunderts nicht identisch sein kann, bedarf keines Beweises; ebenso warscheinlich aber ist, daſs er für denselben gehalten sein will. Wir wissen, daſs auch sonst Julius Africanus, wie Hieronymus, vielfach zu der Ehre gelangt ist, als Verfasser oder Übersetzer von Märtyrerakten und anderen Traktaten aus späterer Zeit ausgegeben zu werden (vgl. Bd. VII.

S. 156 Fabricius S. 389). Mit dem angeblichen griechischen Übersetzer Eutropius oder Tropaios mag es sich änlich verhalten: entweder bedeutet der Name appellativisch den gewandten Übersetzer, oder es hat hier, wie bei änlichen Fiktionen (z. B. der epistola Lentuli Fabric. Cod. Apocr. N. Test. p. 302) der Name des bekannten römischen Historikers vorgeschwebt.

Aber auch die Person des Bischofs Abdias von Babylon scheint aus änlichen Combinationen und Verwechselungen erwachsen zu sein. In der Vulgata ist Abdias Name des alttestamentlichen Propheten Obadja. Ein Ἄβδος ὁ τοῦ Ἄβδου, (syr. Abdu Sohn des Abdu) kommt in der bekannten Erzälung von Abgarus und Thaddäus bei Euseb. H. E. I, 13 vor: er ward zu Edessa durch Thaddäus vom Podagra geheilt. Bei Rufin (und aus Rufin hat der Compilator unseres Werkes seine kirchenhistorischen Kenntnisse geschöpft) heißt derselbe Abdias. — Einen Bischof Abdas von Susa im fünften Jarhundert kennen wir aus Theodoret, hist. eccl. V, 39 (s. Bd. XI. S. 407). Auch aus diesem Abdas machen spätere Menologien einen Abdias martyr, dessen certamen (ἀγών, passio, martyrium) s. bei Fabricius S. 754. Aus einer Combination dieses Bischofs Abdas von Susa mit jenem durch Judas Thaddäus geheilten Abdos-Abdias von Edessa mag der angebliche Apostelschüler und Bischof Abdias von Babylon entstanden sein, und daſs derselbe hebräisch geschrieben haben soll, mag wider auf der Analogie mit dem alttestamentlichen Abdias-Obadja beruhen. Jedenfalls ist die Vermutung, daſs die älteste Quelle der s. g. Apostelgeschichte des Abdias in Edessa zu suchen sei, nunmehr bestätigt durch die neuesten Entdeckungen auf dem Gebiet der syrischen Literatur vgl. Cureton, Ancient documents. London 1864; und bes. Phillips, Doctrine of Addai the apostle. London 1876. Hier werden S. 44 Acta duodecim apostolorum erwänt, die zu Edessa gelesen wurden und die angeblich von Johannes dem Zebedaiden aus Ephesus gesandt waren. Auch die angebliche Vermittlung durch J. Africanus findet wol dort ihre Erklärung s. praefatio S. VIII. — Durch welche Wandlungen dann aber das Buch hindurchgegangen, bis es seinen Weg aus Edessa ins Abendland gefunden, darüber haben wir vorerst nur Vermutungen. In der vorliegenden Gestalt sind diese Gesta apostolorum sicher weder hebräisch noch griechisch, sondern lateinisch geschrieben, wie schon Fabricius aus verschiedenen Gründen bewiesen hat (S. 389, 399), insbesondere 1) aus einzelnen Wortspielen, z. B. impetratam non imperatam, 2) aus den Schriftcitaten aus der Vulgata, 3) aus Citaten, die der rufinischen Übersetzung des Eusebius wie den lateinischen Recognitionen entnommen sind. So gewiß aber die vorliegende Recension nicht Übersetzung eines griechischen oder hebräischen Originals ist, so sicher ist doch andererseits, daß dem Werke ältere griechische, lateinische oder orientalische Quellen zu Grunde liegen, aus denen es übersetzt, excerpirt oder frei componirt ist. Die Vorrede nennt als solche 1) Evangelien und Acta, womit one Zweifel die kanonischen gemeint sind; 2) passionum monumenta, also wol einzelne Darstellungen der passiones s. martyria apostolorum, wie sie in den Synaxarien, Menäen, Menologien, Martyrologien der griechischen und lateinischen Kirche sich fanden, und endlich besonders 3) die sanctorum apostolorum gesta, quae scripsit Abdias episcopus Babyloniae, die als Hauptquelle bezeichnet werden, d. h. also wol irgend eine ältere Sammlung von sogenannten περίοδοι, ἀγῶνες, μαρτύρια, acta, gesta, passiones apostolorum, vielleicht eine aus Edessa stammende, die nach dem angeblichen Apostel oder Apostelschüler Addai = Abdias benannt wurde. Auch sonst weist der Compilator mehrmals auf schriftliche Quellen, die er benutzt haben will, zurück, so in der Vita Thomae lib. IX. cap. 1. p. 689 bei Fabricius auf einen liber quidam, in quo iter Thomae in Indiam et res ibi gestae explanantur. Anderwärts verraten sich die älteren Quellen dadurch, daſs die Berichterstatter als angebliche Augenzeugen der Ereignisse in der ersten Person von sich reden, z. B. lib. III. cap. 42. p. 514 bei Fabricius. So wenig hieraus, wie Lazius meint, die wirkliche Augenzeugenschaft des Abdias bei den erzälten Ereignissen folgt, so zeigen doch solche Stellen die Art und Weise, wie der Verfasser mit seinen Quellen verfaren ist.

Erst wenn das noch vorhandene Material apokryphischer Apostelgeschichten

noch vollständiger als bisher wird durchforscht sein, wird sich auch über Alter, Ursprung und Beschaffenheit der von unserem Compilator benutzten Schriftstücke und namentlich über die Mittelglieder, welche zwischen den alten apokryphischen und vielfach häretischen Acta, περίοδοι, passiones, martyria Apostolorum und unserem Pseudo-Abdias in der Mitte liegen, genaueres ermitteln lassen. Schon jetzt aber können wir (nach den von Thilo, Tischendorf, Hofmann u. A. angestellten Forschungen) unseren Pseudo-Abdias im Allgemeinen bezeichnen als eine der vielen — und zwar wol als eine der jüngsten, abgeblassteften, aber auch umfassendsten unter den mancherlei Compilationen aus den alten teils häretischen, teils katholischen Apostelgeschichten (s. Reuß, Gesch. der heil. Schrift N. Test. S. 288 f. 263. Tischendorf, Acta Apostolorum Apocrypha prolegg. p. X. Hofmann in Bd. XII. S. 332 1. Aufl.); — als eine der letzten Ablagerungen jener altchristlichen Apostelsagen, in welchen sich wol noch einzelne, freilich sehr verdünnte Reste ächter Überlieferung erhalten haben mögen, aber doch durchweg überwuchert teils von phantastischen Märchen, womit ein wundersüchtiges Geschlecht die geschichtlichen Berichte über die Apostel des Herrn zu ergänzen und auszuschmücken bemüht war, teils von den Gebilden absichtlicher Tendenz, welche ihre katholisch-kirchlichen Anschauungen oder ihre häretischen Meinungen in der Form solcher christlicher Romane niederzulegen suchte. Als am Ende des Altertums nicht bloß der geschichtliche Sinn fast erloschen, sondern auch die dichtende Phantasie auf diesem Gebiete erschöpft war: da „schloß die Dichtung ihre Arbeit und fügte ihre bunten Bilder, wie verschieden auch deren Farben waren und der Geist, der sie gemischt, zusammen in ein großes Gemälde: dem nüchternen Urtel ein Denkmal des Ungeschmacks und Aberglaubens, dem wolwollenden Gemüte ein Zeugnis festen Gottvertrauens und kindlicher Frömmigkeit“ (s. Reuß a. a. O. S. 265). In der Zeit des Compilirens und Excerpirens, als man die Sentenzen der Väter sammelte und die Akten der Märtyrer und Heiligen, als zwar ein Pabst Gelasius oder der spätere Verfasser des Dekrets de libris recipiendis die apokryphischen Akten und Itinerarien der Apostel wie die Bücher des Teufelsschülers Leucius vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen hatte, ein Gregor aber und Andere das Lesen der Gesta martyrum, der vitae, confessiones, passiones sanctorum den Mönchen empfahlen, als nun im Laufe des 6. bis 9. Jarhunderts die Martyrologien entstanden und zu immer reicheren Sammlungen anschwollen (vgl. Bd. I. S. 102 ff.): da war es ein ganz natürlicher Gedanke, dass man auch eine den Anschauungen der Zeit entsprechende Sammlung der Apostellegenden zu besitzen wünschte, und dass man dann durch verschiedenartige Retractationen, Compilationen und Purificationen der alten, teils zu breiten, teils um ihres ketzerischen Inhalts und Ursprungs willen verdächtigen Apostelakten sich ein solches Apostelbuch zurechtmachte. Nicht der einzige derartige Versuch, sondern nur eine von verschiedenen änlichen Arbeiten liegt uns in unserem Pseudo-Abdias oder Pseudo-Africanus vor — das mythische Gegenbild des kanonischen Lukas, das katholische Gegenstück zu dem gnostisch-manichäischen Leucius Charinus, das würdige Seitenstück zu den Metaphrasen eines Simeon oder zur legenda aurea eines Jakobus a Voragine.

Das Werk besteht aus 10 Büchern, von denen jedes mit einer besonderen Überschrift, die meisten mit einem besonderen doxologischen Schluss versehen sind. Jedes Buch behandelt einen Apostel, mit Ausnahme des sechsten, in welchem die drei angeblichen Brüder Jakobus d. J., Simon und Judas zusammengefasst sind. Matthias fehlt (wie Judas Ischarioth), an seiner Stelle ergänzt Paulus die Zwölfzal. Die Reihenfolge entspricht keinem der neutestamentlichen Apostelkataloge: Petrus und Paulus stehen voran, dann folgen Andreas, Jakobus major und Johannes, den Schluss machen Thomas und Philippus.

Buch I handelt de rebus a b. Petri, principe Apostolorum, praeclare gestis in 20 Kapp. (S. 402—444 bei Fabric.); Buch II de rebus a b. Paulo Ap. et gentium doctore hinc inde gestis, 8 Kapp. S. 441—456; Buch III de gestis b. Andreae ap., 42 Kapp. S. 456—515; Buch IV de historia et rebus gestis Jacobi majoris Ap. 9 Kapp. S. 516—531; Buch V de rebus a S. Joanne Ev. gestis, 23 Kapp. S. 531—590; Buch VI de historia b. Jacobi, Simonis et

Judae fratrum, 23 Kapp. S. 591—636; Buch VII de rebus gestis a b. Matthaeo ap. et evangelista, 15 Kapp. S. 636—668; Buch VIII de rebus per Indiam a b. Bartholomaeo gestis, 9 Kapp. S. 669—687; Buch IX de rebus b. Thomae apost. per Indiam gestis, 25 Kapp. S. 687—736; Buch X de rebus a b. Philippo Ap. gestis, 4 Kapp. S. 736—742.

Wann und von wem die Sammlung ihre jetzige Gestalt erhalten, vermögen wir nach dem heutigen Stande der Forschung noch nicht mit Bestimmtheit anzugeben. Die Vermutungen schwanken, wenn wir von den älteren ganz unbegründeten Annahmen einer Abfassung im ersten Jarhundert absehen, zwischen dem 6. bis 9. Jarhundert. Die Zeitbestimmung ist um deswillen schwierig, weil bei älteren Schriftstellern sowol des Altertums als des früheren Mittelalters, z. B. bei Beda dem Ehrwürdigen (retractat. ad Acta Apost.) zwar mehrfach passiones s. historiae Apostolorum apocryphae angefürt werden, es aber nicht sicher ist, ob damit unser Abdias oder nur seine älteren Quellen gemeint sind, vgl. Aldhelm v. Malmesbury in den epp. Bonifacii ed. Jaffé, wo eine Schrift Certamen app. erwänt wird; eine Benützung durch Hrotsuith von Gandersheim im 10. Jarh. behauptet Köpke, Otton. Studien. Die älteste sichere Erwänung unserer Sammlung in ihrer vorliegenden Gestalt scheint diejenige bei dem Abt Ordericus Vitalis im 12. Jarh. (c. 1150) zu sein (Hist. Eccl. lib. II. p. 420, vgl. Fabricius S. 931): er spricht sowol von den zehn Büchern des Apostelschülers Craton als von dem angeblichen hebräischen Werk des Abdias und von einer Abbreviatio inde excerpta, grata volentibus scire, quae principia praedicationis eorum (apostolorum) fuerint, vel quo fine mundum reliquerint et ad coelestia regna migraverint, womit also ganz deutlich unser Werk bezeichnet ist. Im 13. Jarh. ist es sodann der bekannte Verfasser der legenda aurea, Jakobus a Voragine, Erzb. von Genua, der die Geschichte des Abdias ausdrücklich erwänt in seinem liber annuarum solennitatum, und der in seiner eigenen Darstellung der Apostellegenden großenteils aus Abdias geschöpft zu haben scheint; im 15. Jarh. soll Petrus Natalis in seinem Catalogus Sanctorum lib. IX. des Pseudo-Abdias Erwänung thun (s. Sixtus Senensis Bibl. S. II. p. 52. Fabricius S. 392). Im 16. Jarh., kurz nach dem Erscheinen der editio princeps, spricht Melanchthon in einem Briefe an Camerarius von Abdiae nescio cujus historiae diu circumlatae: er bezeichnet sie als scripta mirifica et referta falsitate manifesta, in welchen eine solche copia superstitionum enthalten sei, dass leicht zu erkennen, das Buch sei verfasst temporibus non solum indoctis, sed infelicibus quoque. Nach zwei Briefen an Georg von Anhalt (vom Jar 1553) gibt Melanchthon ein Exemplar des Abdias dem Dr. Milichius zur Überbringung an den Fürsten: er bezeichnet es hier als Abdiae librum, ut inscriptio nominat ab impostore aliquo addita. Änlich lautet das Urteil von Beza Vita Calvini Einl.; Papst Paul IV. setzte das Buch auf den Index vgl. Baron; Bellarmin; Natalis Alex; Tillemont.

Die erste Ausgabe veranstaltete 1551 (Fol.) der Wiener Arzt und österreichische Reichshistoriker Wolfgang Lazius bei Oporin in Basel nach zwei Handschriften, von denen er die eine in dem Cisterzienserkloster Ossigk (Ossiacum) in Kärnthen, die andere (ältere) in dem Kloster St. Trudpert im Breisgau gefunden haben will (s. dessen praefatio); beigedruckt sind noch einige weitere Stücke, die auch in den späteren Ausgaben teilweise wieder erscheinen: eine Vita Matthiae, Marci, Clementis, Cypriani, Apollinaris, ex scriniis primitivae ecclesiae Notariorum depromtae, sowie die Vita B. Martini Sabariensis, Turonensis episcopi, a Severo Sulpicio conscripta. Eine andere Handschrift scheint schon früher der Franzose Perionius benützt zu haben für seinen Liber de rebus gestis actisque apostolorum. Paris 1550 und 61. Ein weiteres Exemplar des Abdias glaubte M. Flacius zu besitzen in einem Cod. MS. membran., jetzt auf der Wolfenbütt. Bibliothek; allein dieser wie ein zweiter Cod. Guelferb. ist mit Abdias zwar verwandt, aber nicht identisch; s. Fabric. S. 401. Thilo, Progr. von 1837. Tischendorf S. XIX. Die Ausgabe des Lazius wurde später wiederholt abgedruckt: im J. 1566 zu Paris, ed. Joh. Faber, Theol. Dr.; 1569 und 76 in Köln; 1571, Paris 8°, wo noch eine Vita S. Martialis ab Aureliano conscripta hinzugekommen

ist; 1583, Paris, ed. de la Barre, in dessen Historia Christiana vet. Patrum, fol. pag. 14—44; die letzte Ausgabe hat Joh. Alb. Fabricius geliefert in seinem Codex Aprocryphus Novi Testamenti, Hamburg 1703. 2. Aufl. 1719. S. 387 ff., mit ausfürlichen testimonia et censurae, mit einem Commentar und einer angehängten Notitia et Fragmenta Actuum Apost. Apocryph. Eine französische Übersetzung vom J. 1569, eine belgische von Joh. de Verkelaer erwänt Fabricius S. 401; eine deutsche hat K. F. Vorberg geliefert in seiner Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen, Stuttg. 1841. Bd I. S. 391 ff. Buchhändlerische Spekulation hat auch neuerdings noch manchmal versucht, das Buch in neuen Bearbeitungen als angeblich ächte Urkunde über die Geschichte des apostol. Zeitalters zu verbreiten, so z. B. das Apostel- und Missionarbuch, oder Abdias, eines der siebenzig Jünger Jesu und ersten christlichen Bischofs in Babylon, Geschichte aller zwölf Apostel. Mit einem Anhang. Nach der Amsterdamer Ausgabe vom Jare 1725. Mit zwei Beigaben u. s. w. 3te Auflage. Stuttgart. Henne, 1855. 16°. 400 Seiten.

Literatur: Vgl. d. Art. „Apokryphen des N. T.'s" weiter unten in diesem Bd.; ferner Fabricius Codex Apocryph. N. T. S. 388 ff. Reuß, Gesch. d. heil. Schriften N. T.'s. 5. Aufl. I, 276. Das bei Reuß angefürte Programm von J. Ch. Stemler, de vera fictaque certaminis apostolici historia. Lips. 1767 ist one jeden Wert; ebenso Stichart, die kirchl. Legende über d. heil. Apostel. Leipzig 1861.

Wagenmann.

Abdias s. Obadja.

Abdon, עַבְדּוֹן, *Ἀβδών*, 1) der Son Hillels, unter den zwölf Richtern der elfte, ein Ephraimiter aus Pireathon, *Φαραθών* 1 Macc. 9, 50 und Jos. Arch. 13, 1, 3, heutzutage Fer'ata, $2^1/_2$ St. W. S. W. von Nablus, v. d. Velde Mem. p. 340. Von ihm wird in Richt. 12, 13—15 nur erwänt, dass er Israel acht Jare richtete, und dass er 40 Söne und 30 Enkel hatte, die als vornehmere Leute (zwar nicht auf Rossen, die damals in Canaan noch nicht üblich waren, wol aber) auf Eseln ritten. Dass sein Name auch in 1 Sam. 12, 11 statt Bedans zu lesen sein sollte (Ewald), ist darum nicht warscheinlich, weil er nicht wol zu den bedeutenderen Richtern gerechnet werden konnte; — 2) in 1 Chron. 8, 23 ein entfernterer und in 1 Chron. 8, 30; 9, 36 ein näherer Vorfare Sauls; — 3) in 2 Chron. 34, 20 ein Beamter des Königs Josia; — 4) eine den Gersoniten gehörige Levitenstadt im Stammgebiet Asers, Jos. 21, 30; 1 Chron. 7, 74 (6, 59), deren Name vielleicht auch in Jos. 19, 28 statt Ebrons zu lesen ist, — möglicher Weise mit dem Ruinenort Abdeh an dem nördlich von Achsib in der Ebene von Acco mündenden Waddi Karu (s. v. d. Velde). **Fr. W. Schulz.**

Abel s. Adam.

Abeliten, Abelonier, von Abel, dem Sone Adams so genannt, eine Sekte im nördlichen Afrika, die wir erst nach ihrem Erlöschen aus Augustins Schrift de haeresibus c. 86 notdürftig genug kennen lernen. Sie war bloß unter Landleuten verbreitet, und zwar, wie es scheint, lediglich in der Umgegend von Hippo-Regius. Als Augustin von ihnen Kenntnis erhielt, waren sie bereits alle seit kurzer Zeit zur Kirche zurückgekehrt. Nach Einigen erhielten sie, sagt Augustin, ihren Namen von Abel. Sie behaupteten nämlich, dass sie nach der Weise Abels lebten, der zwar verheiratet gewesen, aber sein Weib nie erkannt habe. Sie enthielten sich daher des ehelichen Beischlafs; doch war es ihnen nicht gestattet, one Weiber zu leben. Jedes solche Ehepaar adoptirte einen Knaben und ein Mädchen, die sich verpflichteten, auf dieselbe Weise ihr Leben einst zu füren, dann aber auch ihre Pflegeeltern beerbten. Starb eines dieser Kinder, so wurde es sogleich durch ein anderes von demselben Geschlechte ersetzt, wobei Augustin bemerkt, dass es ihnen auf solche Weise niemals an Kindern gefehlt habe. Er schlägt übrigens vor, sie Abelianer oder Abeloiten zu nennen; ihm selbst sind sie nur unter dieser punischen Form Abelonier bekannt. Die Vermutung liegt nahe, dass sie ein Ausläufer einer der älteren gnostischen Sekten sein mögen; denn die Verwerfung der Ehe rürt offenbar von dualistischen Grundsätzen her. Viel-

leicht sind sie auch als eine Abschwächung der in Afrika in jener Zeit häufig genug vorkommenden Manichäer anzusehen, insofern diese von ihrem Verwerfungsurteil über das A. T. die frommen Menschen der ältesten Vorzeit, die Träger und Organe der Urreligion, ausnahmen (s. Baur, das manichäische Religionssystem, 1831, S. 366). G. W. F. Walch's Vermutung (Ketzergeschichte I, 608), daſs es eine solche Sekte gar nicht gegeben habe, muſs zurückgewiesen werden; eben so grundlos ist die Behauptung des Verfassers des Praedestinatus c. 97, daſs ihr Ursprung auf die früheste Zeit des Menschengeschlechts zurückgefürt werden müsse.

Herzog.

Abendmal, das heilige. I. Die lutherische Kirchenlehre. Hier ist vor allem zu erinnern, daſs die luth. Kirche ihren Glauben und ihre Lehre ausschließlich schöpft und gründet aus den Worten und auf die Handlung, durch welche Christus, der Herr, das h. Abendmal gestiftet hat. Sie ehrt das h. Abendmal als ein Sakrament. Aber nicht aus dem Begriffe dessen, was ein Sakrament sei, schließt sie auf das, was uns im h. Abendmal gegeben werde, sondern umgekehrt nimmt sie die Bestimmungen des Sakramentsbegriffes ab von dem, was wir in der h. Taufe und im h. Abendmale haben. Eben so kennt sie sehr wol, was ihre Dogmatiker die unio mystica nennen, den persönlichen Zusammenschluſs des Gläubigen mit seinem Herrn, die Gemeinschaft mit Ihm durch den Glauben, durch welche das Wort erfüllt wird: Ihr in Mir und Ich in euch, Joh. 14, 20. 15, 4. Aber nicht diese sonst bezeugte persönliche Gemeinschaft durch den Glauben sieht sie im h. Abendmal ausgesprochen und begründet, sondern sie findet darin eine eigentümliche, nur in dieser Stiftung dargereichte Gabe, über deren Natur und Wesen Aufschluſs zu holen ist nirgends anderswoher, als aus der Einsetzung Christi selbst, aus den Worten, die Er dabei spricht, aus der Handlung, die Er zu dem Ende vornimmt und seinen Jüngern befiehlt fortzusetzen und zu widerholen. Deshalb weist die lutherische Kirche auch die Beiziehung der Aussprüche Jesu Joh. 6, 35 flgg. zur Erklärung dessen, was uns das h. Abendmal gewärt, als unstatthaft zurück. Denn ist auch nicht zu leugnen, daſs der Herr zur Zeit jenes Gespräches in Kapernaum schon weiß und beschlossen hat, was Er am letzten Abende vor seinem Leiden tun will, und kann zugegeben werden, daſs Er die Ausdrücke dort v. 53—56 nicht one Beziehung auf diese für später beabsichtigte Stiftung wält, so ist doch aus dem Zusammenhang und Anlaſs jener Zeugnisse eben so sehr wie aus ihrem Inhalt selbst gewiſs, daſs Er von dem h. Abendmal dort nicht spricht und gar nicht hätte sprechen können, wollte Er etwas, wenn auch nicht dem Verständnis, doch dem Glauben faſsbares sagen; darum ist zur Begründung der lutherischen Lehre vom h. Abendmal ein näheres Eingehen auf Joh. 6 überflüssig, wie denn auch die Bekenntnisschriften davon gänzlich absehen und der Stelle Joh. 6, 54 flgg. ein einziges mal gedenken Form. conc. Sol. decl. VII, 61, um zu bezeugen, daſs der Herr dort vom geistlichen Genusse durch den Glauben, aber nicht von dem sakramentlichen im h. Abendmale redet.

Indem aber die lutherische Kirche ihren Glauben und ihre Lehre vom h. Abendmal auf die in der h. Schrift bezeugte Einsetzung desselben gründet, hält sie zugleich daran fest, daſs die Worte der Einsetzung nicht in figürlichem oder tropischem Sinne zu fassen seien, sondern einfältig, wie sie lauten, nach ihrer eigentlichen Bedeutung, wie ihn das buchstäbliche Verständnis an die Hand gibt, Epitome VII, 7. Wir haben also vor allem den Bericht von dieser Einsetzung zu betrachten.

Er ist uns in vierfacher Fassung aufbehalten, Matth. 26, 26—28. Marc. 13, 22—24. Luc. 22, 19—20 und 1 Cor. 11, 23—25. Von diesen Berichten stehen je zwei einander näher, der des Matthäus und Marcus einerseits, wie der des Lucas und der des Apostels Paulus andrerseits. Daſs die Unterschiede zwischen ihnen für die Bedeutung der berichteten Sache one Gewicht sind, wird sich zeigen. Wir gehen aus von dem des Apostels Paulus, und zwar deshalb, weil er seine Kunde von dem, was das h. Abendmal ist, ausdrücklich auf den Herrn selbst zurückfürt. Es kommt hiebei nichts darauf an, daſs Paulus v. 25 nicht sagt: *Ἐγὼ παρέλαβον παρὰ τοῦ κυρίου*, sondern *ἀπὸ τοῦ κυρίου*. Denn läſst sich auch diesen letzteren Worten nicht entnehmen, daſs er das folgende unmittelbar aus dem

Munde oder durch eine besondre ihm zu teil gewordene Offenbarung des Herrn selbst empfangen habe, so drücken sie doch jedenfalls die volle Gewissheit des Apostels aus, dass, was er sagt, und wie er es sagt, ob es ihm auch mittelbar zugekommen sein mag, doch vom Herrn herrürt, dass er sich bewusst ist für das, was er sagt, den Herrn zum Urheber und Gewärsmann zu haben. Dass Lucas sich an Paulus in seinem Berichte anschließt, erklärt sich aus dem Verhältnisse, in welchem er zu Paulus gestanden ist, den er auf seiner letzten Reise nach Jerusalem Act. 20, 5 flgg. bis 21, 17 begleitete, und bei dem er auch in seiner (ersten und zweiten) Gefangenschaft verweilte Act. 27, 2 flg. bis 28, 16. Col. 4, 14. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11. Paulus nun und Lucas berichten, dass der Herr am letzten Abende vor seinem Leiden am Schlusse oder nach Beendigung des Passahmales, das Er mit seinen Jüngern noch gefeiert hatte, Brot nahm, dankete oder ein Dankgebet darüber sprach, es brach und den um ihn versammelten Jüngern gab mit den Worten: das ist mein Leib für euch (Luc.: der für euch gegeben wird); Das tut zu meinem Gedächtnis. Dass die kürzere Fassung: das ist mein Leib für euch, denselben Sinn gibt wie die ausführlichere bei Lucas: der für euch gegeben wird, bedarf kaum der Versicherung. Denn durch den Zusatz mit dem bestimmten Artikel: *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, wird der Leib Christi bezeichnet als die für sie bestimmte, ihnen mitzuteilende Gabe; Gegenstand der Mitteilung, mitteilbar an sie wird er aber dadurch, dass er für sie gegeben, d. h., — wie die Parallele des Blutes zeigt, zu welchem Matthäus, Marcus und Lucas den Zusatz haben: das für euch vergossen wird, — dass er für sie in den Tod gegeben wird. Paulus färt fort: Desselben gleichen auch den Kelch (zu ergänzen ist aus v. 23: nahm Er) nach dem Abendmal, sprechend: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute; dies tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis. Lucas fügt hier bei: das für euch vergossen wird (*τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*, wo der Nom. *τὸ ἐκχυννόμενον* entweder aus einer Unregelmäßigkeit der grammatischen Verbindung mit *αἵματι* sich erklärt, änlich wie Luc. 20, 27, oder auf *τὸ ποτήριον* zurückzufüren ist). Hier erhebt sich vor allem die Frage, wie die Worte: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute, *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, grammatisch zu verbinden sind, ob der artikellose Zusatz: *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, sich an *ἡ καινὴ διαθήκη* anschließt: der in oder mittelst meines Blutes geschlossene neue Bund, oder ob er auf: *τὸ ποτήριον* zurückzubeziehen ist: dieser Kelch ist in meinem Blute, vermittelst meines Blutes der neue Bund. Diese Frage kann aber füglich bei der Stelle 1 Cor. 11, 25 gar nicht aufgeworfen werden, wo durch die Stellung des *ἐστίν* zwischen *διαθήκη* und *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* die Verbindung des letzteren mit *διαθήκη* ausgeschlossen ist. Aber auch nach dem Wortlaut bei Lucas, der das *ἐστίν* wegläßst, und bloß hat: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*, erscheint die Verbindung von *αἵματι* mit *διαθήκη* unstatthaft. Denn *ἡ καινὴ διαθήκη* ist ein in sich abgeschlossener, vollkommen fertiger Begriff, der einen bestimmenden Zusatz der Art oder Richtung in keiner Weise bedarf oder fordert, so dass er one Artikel hätte beigefügt werden können, etwa wie Eph. 1, 15 *τὴν πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* oder Röm. 3, 25 *διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, oder 2. Cor. 7, 7 *τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ* etc. Vielmehr müssen die Worte *ἐν τῷ αἵματί μου* zu dem ganzen Satz bezogen werden, und geben an, wie fern, mit welchem Grunde von dem Kelche gesagt werden könne, dass er der neue Bund sei. Er ist es, sofern und weil das, was der Herr mit demselben darreicht, sein für uns vergossenes Blut ist, er ist der neue Bund in oder mittelst, vermöge des Blutes Christi, das in dem Kelche von Ihm gegeben wird. Ferner ist zu erinnern, dass die Worte: nach dem Abendmal, *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, bei Lucas und bei Paulus, besagen, dass diese Darreichung des Kelches stattfand nach geschlossenem Passahmale, also eine neue Stiftung ist, die nicht zum Passahmale selbst gehörte oder einen Bestandteil von dessen Feier bildete. Ob demnach anzunehmen ist, dass sie auch zeitlich von der Darreichung des Brotes geschieden war, oder ob dieses *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* nur nach-

träglich bei dem Kelch bemerkt wird, und auch auf die Darreichung des Brotes mitzubeziehen ist, mag eine offene Frage bleiben. Daſs beides, die Spendung des Brotes und des Kelches, zuſammengehört und mit einander eine in ſich verbundene Handlung bildet, bleibt davon unberürt, und wird durch die Zuſammenſtellung beider bei Paulus und bei Lucas ebenſowol begründet, als bei Matth. und bei Marcus. Endlich drücken die Worte: das tut zu meinem Gedächtnis, nicht den Zweck der Handlung aus, die den Jüngern zu begehen befohlen wird, als hieße es: das tut, damit ihr mein gedenket; ſondern ſie ſprechen die Bedeutung der Handlung aus; es iſt eine Gedächtnisfeier des Todes Jeſu, welche ſie begehen, ſo oft ſie das h. Abendmal halten, wie Paulus v. 26 ſogleich ſelbſt ſagt: „Denn ſo oft ihr dieſes Brot eſſet oder den Kelch trinket, verkündiget ihr den Tod des Herrn, bis daſs Er kommt“. *Καταγγέλλετε* iſt nicht der Imperativ, ſondern der Indicat. Praes., und drückt nicht aus, was ſie tun ſollen, ſondern was ſie eben damit tun, daſs ſie das h. Abendmal begehen. Ueber den Inhalt des h. Abendmales, über das, was darin gegeben und empfangen wird, ſagen dieſe Worte gar nichts, ſondern benennen bloß die Natur und die Beſtimmung dieſer Feier, wenn ſie in der Gemeinde und von ihr gehalten wird.

Wenden wir uns nun zu den Berichten bei Matthäus und Marcus, ſo haben wir wenig beizufügen. Die Worte bei der Darreichung des Brodes haben beide in gleicher Kürze; Matth.: Nehmet, eſſet, das iſt mein Leib. Marc.: Nehmet, das iſt mein Leib. Und bei dem Kelch, Matth.: Trinket aus ihm alle; denn dies iſt mein Blut des Bundes, das für viele vergoſſen wird zur Vergebung der Sünden. Marc. ſchickt voraus: Und es tranken aus ihm alle, und fährt dann fort: Und Er ſprach zu ihnen: dies iſt mein Blut des Bundes, das für Viele vergoſſen wird. Dem Matth. eigen iſt der Zuſatz: das vergoſſen wird zur Vergebung der Sünden. Daſs von dem Kelche alle Anweſenden tranken, ſagen Marcus und Matthäus; erſterer ſpricht es als Tatſache aus, Matth. als Aufforderung des Herrn. Blut des Bundes nennen es beide, und berüren ſich dadurch mit der Faſſung bei Lucas und Paulus, wo der Kelch vermöge des Blutes Chriſti der neue Bund genannt wird. Bezeugt iſt dadurch von allen vier, daſs durch das Blut Chriſti ein neuer Bund geſchloſſen wird, ob nun das Wort: neu dabei ſteht, wie bei Lucas und Paulus, oder weggelaſſen iſt, wie bei Matth. und Marc. Denn der alte längſt geſchloſſene Bund kann es ja nicht ſein, zu deſſen Stiftung das Blut Chriſti vergoſſen wurde. Die Worte weiſen zurück auf 2 Moſ. 24, 8: „Sehet das iſt Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht über allen dieſen Worten.“ Was dort geſchehen iſt bei Aufrichtung des Bundes Gottes mit dem Volk Iſrael, dazu bildet, was von Chriſto geſchieht durch Vergießung ſeines Blutes, die vollendende und abſchließende Parallele. Denn was Er ſtiftet, iſt der neue Bund, der nicht mehr veraltet, vgl. Hebr. 8, 6. 9, 18—23. Von dem Blute des Herrn wird geſagt, daſs es für viele vergoſſen werde, nicht als ſei damit geſagt: nicht für alle; ſondern das Wort: für viele, iſt gebraucht wie Matth. 20, 28, und änlich, nur dort mit dem Artikel *οἱ πολλοί*, Röm. 5, 15. 19., um anzuzeigen, daſs die Zal derer groß iſt, denen dies Blutvergießen zu gute kommen ſoll.

Hier erhebt ſich nun die entſcheidende Frage, ob die Worte: das iſt mein Leib, das iſt mein Blut, eigentlich zu nehmen ſind, ſo daſs das Dargereichte wirklich Leib und Blut des Herrn ſei, oder ſymboliſch, gleichnisweiſe, daſs es ein Bild, ein Zeichen des ob auch in irgend einer Beziehung dazu gedachten, doch abweſenden, nicht mit dem Zeichen ſelbſt gegebenen Leibes und des Blutes Chriſti ſei. Auf die Copula: iſt, kann ein Nachdruck nicht gelegt werden; Lucas läſst ſie 22, 20 bei dem Kelche weg, one den Sinn zu ändern. Die Gleichſtellung von Subjekt und Prädikat iſt's, auf die es ankommt. Nun beruft man ſich wol auf andre Stellen, wo dieſe Gleichſtellung ſtattfinde, one die bildliche Bedeutung des Subjektes oder des Prädikates aufzuheben, wie Matth. 13, 38. 39, oder auch Joh. 15, 1. 5 ꝛc. Allein es leuchtet ein, wie unpaſſend ſolche Stellen zur Erklärung der Einſetzungsworte angezogen werden. Denn es iſt doch etwas anderes, wenn der Herr in Bildern und Gleichniſſen lehrt und unterrichtet, und etwas

anderes, wenn Er in feierlicher Stunde eine Stiftung aufrichtet durch eine dargereichte Gabe, und das benennt, was Er gibt und darreicht. Hier handelt es sich nicht um eine Belehrung oder um Verdeutlichung einer Sache durch ein erläuterndes Bild oder Gleichnis, sondern um Bezeichnung dessen, was die Jünger aus seiner Hand nehmen und essen oder trinken sollen. Auch hier den Herrn in Bild und Gleichnis reden zu lassen, widerstrebt dem Ernst der Stunde, der Bedeutung der Stiftung, und ist mit der kurzen, präcisen Fassung der Worte um so weniger vereinbar, als der Zusatz: der für euch gegeben, das für euch vergossen wird, nur gestattet, an den wirklichen Leib und das Blut zu denken, die Unterschiebung des Gedankens aber: dies ist ein Bild des Leibes, der für euch gegeben wird, die Handlung in einer Weise ausleert und nichtssagend macht, daſs sie mit den gebrauchten hohen Worten nicht mehr im Einklang stünde, überdies den Jüngern um nichts verständlicher hätte sein können, als wenn sie die Worte im eigentlichen Sinn nahmen. Rätselhaft und geheimnisvoll waren sie ihnen jedenfalls; aber daran waren die Jünger aus seinem Munde gewönt, ihr Glaube wurde dadurch nicht erschüttert, sondern vertieft, und durch den Reiz wachsenden Erfarungen von seiner Macht wie seiner Warheit befestigt. Mit gutem Grund weist Form. conc. Sol. decl. VII. 44, 45 darauf hin, wie wenig es sich schickt, den Herrn bei dieser hochwichtigen Stiftung, die von der Christenheit gehalten werden soll, so lange sie der Widerkunft ihres Herren harret, in verblümter, figürlicher Weise reden zu lassen. Die Worte, wie sie da stehen, geben zu solcher Ausdeutung nicht den leisesten Anlaſs; sie kann nur eingetragen werden aus anderswoher geholten Rücksichten und Erwägungen, mit denen die Auslegung nichts zu schaffen hat und die nachher zu besprechen sein werden. Als Ergebnis einer auf die Worte, wie sie lauten, sich stützenden Auslegung kann nur folgendes gelten: Mit dem *τοῦτο*, welches der Darreichende spricht, bezeichnet Er das, was Er gibt. Diese Gabe nennt Er seinen Leib und sein Blut, letzteres auch nach der Fassung bei Lucas und Paulus; denn auch nach ihnen gewärt der Kelch, den sie trinken sollen, sein Blut. Die Handlung, die der Herr verrichtet und deren Bedeutung seine Worte angeben, heißt Er seine Jünger widerholen. Sie sollen so tun, wie Er vor ihnen getan hat, zu seinem Gedächtnis. Nun steht fest und ist gesagt, daß es Brot und der mit Wein gefüllte Kelch war, den der Herr nahm und gab, und von demselben sagt Er, er sei sein Leib und sein Blut. Es entsteht also die Frage, ob laut dieser Worte Brot und Wein aufgehört haben dies zu sein und der Substanz nach etwas anderes geworden seien, nämlich Christi Leib und Blut. Zu dieser Annahme nötigen die Worte nicht und auch Paulus hat sie nicht so verstanden. Denn er schreibt 1 Cor. 10, 16: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ; ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.* Diese Stelle ist die wichtigste und ausgiebigste Erklärung über das Geheimnis des h. Abendmales, welche das neue Testament bietet. Der Kelch der Segnung, welchen wir segnen, ist der Abendmalskelch. Er heißt so um deswillen, weil ihn der Herr gesegnet hat, da Er die Feier stiftete; *εὐλογήσας* wechselt mit *εὐχαριστήσας* Matth. 26, 26. 27, und eben so Marc. 14, 22, 23. Aus dem Zusatz, welchen wir segnen, erhellt, daſs der Apostel die Abendmalshandlung meint, wie sie in der Gemeinde auf Grund der Stiftung Christi fortgesetzt wird. Von diesem Kelch nun sagt er, er sei die Gemeinschaft des Blutes Christi, und eben so nachher von dem Brote, das wir brechen, also von der in der Gemeinde gepflegten Abendmalshandlung, es sei die Gemeinschaft des Leibes Christi. Damit ist dies dreifache deutlich ausgesagt: 1) daſs das Brot und der Kelch nicht verwandelt sind in eine andere Substanz, denn es heißt Kelch und Brod v. 16 wie v. 17, vgl. 1 Cor. 11, 26. 27. 28, daſs aber dies Brot und dieser Kelch Gemeinschaft (nicht die Gemeinschaft, der Artikel fehlt im Grundtext, also nicht die einzig vorhandene oder einzig mögliche, aber eine wirkliche Gemeinschaft) des Leibes und Blutes Christi ist, daſs diese Gemeinschaft mit diesem Brot und Kelch gegeben, mit deren Empfang unablösbar verbunden ist, 3) daſs das Mittel, dieser Gemeinschaft teilhaftig zu

werden, der Genuſs des Kelches und des Brotes iſt, ſo daſs, wer den Kelch und das Brot nimmt und genießt, eben damit, er mag es beabſichtigen oder nicht, er mag es in ſeine Vorſtellung aufgenommen haben oder nicht daran denken, die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti hat und in ſie tritt. Denn das iſt der Nerv der ganzen Stelle 1 Cor. 10, 14—21, daſs der Apoſtel den Korinthern, die ſich gern hoher Freiſinnigkeit und der Freiheit von beengenden Vorurteilen rühmten, den Beweis gibt, es hänge keineswegs von ihrer Vorſtellung und Meinung ab, wenn ſie an Götzenmalen ſich beteiligen, ob ſie dadurch mit den Götzen in Gemeinſchaft treten oder nicht. Denn dieſe Gemeinſchaft ſei an die Sache ſelbſt geknüpft, mit der ſie ſich einlaſſen, abgeſehen von dem, was ſie dabei denken. Dies begründet er in erſter Linie durch den Hinweis auf die wirkliche objektiv vorhandene, von dem Denken und Meinen der Teilhaber unabhängige Gemeinſchaft, welche die Abendmalsgäſte mit den geſegneten Elementen, die ſie genießen, mit dem Leib und Blut des Herrn, erlangen, eben ſo wie er nachher v. 17 beweiſt, daſs nicht minder der Genuſs des Einen Brotes die Genießenden unter ſich zu Einem Leib verbindet. Denn die Worte: *ὅτι εἷς ἄρτος* ſind Vorderſatz, *ἓν σῶμά ἐσμεν* den Schluſs daraus, wie der folgende Satz zeigt: *οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν*. Es iſt Ein Brot, ſo ſind wir, die vielen, obgleich wir viele ſind, Ein Leib; wir ſind es darum, weil das Brot Eines iſt, von dem wir alle unſer Teil bekommen. Das Brod aber, welches dieſe einigende Kraft beſitzt, iſt das v. 16 bezeichnete, nämlich dasjenige, welches die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti für alle iſt, die es genießen, daher das einigende Band der Kommunikanten mit einander der gleiche Anteil aller iſt an dem Brote, in und mit welchem der Herr ſeinen Leib ihnen mitteilt.

Aus dieſer Stelle des Apoſtels im Zuſammenhalte mit den Einſetzungsworten Chriſti zieht die lutheriſche Kirche den Schluſs, daſs die irdiſchen Elemente Brot und Wein im h. Abendmal nicht verwandelt werden, ſondern bleiben, was ſie ſind, und verwirft die römiſch-katholiſche Lehre von der Transſubſtantiation. Dagegen lehrt ſie, daſs mit Brot und Wein der Leib und das Blut Chriſti auf geheimnisvolle, übernatürliche Weiſe ſo vereinigt werden, daſs, wer das eine genießt, das andre mit empfängt. Luther und andre nach ihm erklären daher das: *τοῦτο* der Einſetzungsworte ſynekdochiſch, d. h. es ſage aus: dies Brot, welches ich euch gebe, begreift zugleich in ſich den Leib, und eben ſo bei dem Kelch; aber auf dieſe Annahme einer Synekdoche in den Einſetzungsworten, oder dieſe grammatiſche Erklärung des Ausdrucks kommt es nicht an, ſondern auf die Sache, daſs im h. Abendmal Leib und Blut Chriſti warhaftig gegenwärtig ſei, gegeben und genommen werde, und die Verbindung, welche zwiſchen dem himmliſchen Element und dem irdiſchen ſtattfindet, heißt am treffendſten unio sacramentalis, weil ſie eine Vereinigung iſt, welche ihres gleichen außer dem Sakramente nicht hat, und ganz und gar auf dieſes beſchränkt bleibt. Denn daraus folgt weiter, daſs, wo nicht Abendmal gehalten wird, auch dieſe Vereinigung nicht ſtattfindet, daſs alſo Chriſti Leib und Blut nicht gegenwärtig iſt im Brot und Wein, wenn dieſes nicht genommen, gegeſſen und getrunken wird nach des Herrn Vorſchrift. Damit fällt alles weg, was man mit einem Schein von Grund *ἀρτολατρεία* nennen könnte; denn das geſegnete Brot, mit dem der Leib des Herrn ſich verbindet, iſt nicht Gegenſtand der Anbetung, ſondern des Genuſſes und nur für dieſen beſtimmt; es iſt Superſtition, was etwa davon abbröckelt oder den Tropfen, der davon verſchüttet wird, für etwas von Chriſti Leib und Blut zu halten. Wider dieſe Beſorgnis und allen Miſsbrauch, der mit den geſegneten Elementen getrieben werden könnte und wirklich getrieben wird, iſt die Regel aufgeſtellt worden: nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum. Damit hängt die Frage zuſammen, woher denn im h. Abendmal die wunderbare Gabe rüre, oder wodurch die geheimnisvolle Verbindung des Leibes und Blutes Chriſti mit dem Brote und Weine bewirkt werde. Die Antwort darauf iſt: lediglich durch die fortwirkende Kraft der erſten Einſetzung Chriſti (Form. Conc. Sol. decl. VII. 75). Dieſe erſte Einſetzung und die damit verbundene Anweiſung, die Feier, wie ſie der Herr zuerſt gehalten hat, fortzuſetzen, das zu tun (*τοῦτο ποιεῖτε*), was Er getan hat,

hat die Kraft eines schöpferischen Befehlswortes, welches eben so gut wirksam wird, so oft geschieht, was der Herr angeordnet hat, als das Wort 1 Mos. 1, 11 in jedem Frühling aufs neue das Land mit frischem Grün bedecket. Dieser Satz wird namentlich geltend gemacht gegenüber der Meinung, als seien es die Worte der Consekration im Munde des Priesters, welche die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bewirken (F. C. Sol. decl. VII. 74). Nicht diese, sondern allein „des allmächtigen Gottes Kraft und unseres Herrn Jesu Christi Wort, Einsetzung und Ordnung“ tun es. Gleichwol sollen bei der Abendmalshandlung die Einsetzungsworte nicht übergangen, sondern öffentlich vor der Versammlung deutlich und klar gesprochen oder gesungen werden, 1) aus Gehorsam des Befehls Christi, der gesagt hat: das tut, also will, dass jede Abendmalshandlung eine Widerholung der ersten sei; 2) um den Glauben der Zuhörer von dem Wesen und der Frucht des Sakramentes zu erwecken, zu stärken und gewiss zu machen, und 3) um die Elemente des Brotes und Weines zu dem heiligen Gebrauch zu segnen und zu weihen, weshalb auch Paulus den Kelch nenne: Kelch der Segnung, welchen wir segnen (F. C. Sol. decl. VII. 79–82). Die weitere Frage aber nach dem Moment, in welchem die geheimnisvolle Vereinigung der himmlischen Gaben mit den sichtbaren Zeichen stattfinde, wird für eine müßige und fürwitzige erklärt. Der Herr hat die Handlung des h. Abendmales als ein Ganzes eingesetzt, und seine Stiftung wird nur vollzogen, wo dieses Ganze gehalten wird; also ist auch ihr Segen und ihre Kraft dadurch bedingt, dass die Handlung in allen ihren Teilen ausgerichtet werde, diese aber sind: die Consekration, die Austeilung oder Darreichung, und der Empfang, consecratio, distributio et sumtio. Eine Consekration, der die beiden andern Stücke nicht folgen würden, wäre wirkungslos oder wäre keine. Die gläubige Gewissheit, dass wir im h. Abendmal empfangen, was der Herr uns zugedacht hat, heftet sich nicht an ein einzelnes Moment der zusammengehörenden Handlung, sondern an die Gesammtheit derselben, wie Christus sie verordnet hat (F. C. l. c. §. 83—87).

Nachdruck wird im lutherischen Bekenntnis darauf gelegt, dass die Gabe des h. Abendmales, also Leib und Blut Christi, von den Communicanten mit dem Munde empfangen werde, manducatio oralis, und dass sie von allen Communicanten empfangen werde, wenn auch mit verschiedener Wirkung, manducatio indignorum.

Auf die mündliche Nießung wird Gewicht gelegt im Gegensatz zu der Lehre Calvins, dass der Communicant, indem er das Brot und den Wein empfängt, vom h. Geist durch den Glauben in solche Gemeinschaft mit dem zur Rechten Gottes erhöheten Herrn versetzt werde, dass er wirklich eine von dem verklärten Leib des Herrn ausgehende Kraft und Wirkung an sich erfare, also warhaftig mit dem Leib und Blut des Herrn gespeiset und getränket werde, aber nicht vermittelst mündlichen Empfanges der himmlischen Gabe, sondern geistig durch den Glauben. Diese Auffassung findet die lutherische Kirche nicht in Uebereinstimmung mit den Einsetzungsworten Christi. Denn in diesen hat der Herr kein anderes Mittel des Empfanges seiner Gaben angeordnet als das eine: Nehmet, esset, trinket. Wäre etwas anderes erforderlich zum Empfange dessen, was Er gibt, so würde Er es gesagt haben. Da Er aber bloß dies eine vorgeschrieben hat, dass wir die im h. Abendmale uns bestimmte Gabe nehmen, essen, trinken, was mit dem Munde geschehen ist von den ersten Jüngern, und nicht anders geschehen konnte oder kann, so ist daran fest zu halten, dass, wer im h. Abendmal das gesegnete Brot und den Wein empfäht und genießt, eben damit das empfängt, was der Herr unter diesen Zeichen gibt und darreicht nach seinem eignen Worte, nämlich den Leib und Blut des Herrn. Deshalb nennt auch Paulus den Kelch, den wir segnen, das Brot, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Dies beides wird demnach mit dem Munde empfangen und genossen im Brot und Kelch und mittelst dieser, nicht durch eine daneben hergehende und von dem mündlichen Genuss verschiedene Aktion des Glaubens oder des h. Geistes. Wenn daher das lutherische Bekenntnis die Ausdrücke gebraucht, dass Leib und Blut des Herrn in, mit und unter dem Brot und Wein im h. Abendmal empfangen werden, so hat dies keinen andern Sinn, als dass niemand in diesem Sakrament Brot

und Wein genieße, one daſs er zugleich durch den mündlichen Genuſs dieser Gaben das empfange, was der Herr zu geben verheißen und bestimmt hat, seinen Leib und sein Blut. Keineswegs aber ist das die Meinung, als seien Leib und Blut des Herrn im Brote und Weine räumlich beschlossen (impanatio) oder auf eine solche Weise daran gebunden, daſs sie nun auch gleich diesen wie eine irdische Speise verschluckt und in die Eingeweide aufgenommen würden. Gegen diese capernaitische Auffassung des Genusses von Leib und Blut des Herrn wird vielmehr allerdings auch von der lutherischen Kirche der geistliche Genuſs der himmlischen Elemente behauptet, aber nicht als gehe dieser neben dem mündlichen Genuſs her und sei etwas von diesem verschiedenes und getrenntes, sondern in so fern, als die Weise der Vereinigung von Leib und Blut des Herrn mit Brot und Wein eine sakramentale, geistige, himmlische sei, und also, was geistig und in übernatürlicher Weise mit dem irdischen Element verbunden ist, auch nicht anders als in geistiger, wunderbar gewirkter Weise in den Empfänger übergehe, was aber nur dadurch und damit geschieht, daſs er mit dem Munde hinnimmt, was der Herr bestimmt hat, daſs es durch Essen und Trinken, also mündlich, von ihm hingenommen werde (F. C. l. c. §. 104. 105). Es ist also in dieser Lehre, daſs die Gaben des h. Abendmales mit dem Munde empfangen werden, in der Behauptung der manducatio oralis, nichts zu erkennen, als das treue, unverrückte Festhalten an dem Wort, mit dem der Herr das h. Abendmal gestiftet hat, und die gewissenhafte Scheu, daran zu deuteln und durch verkleidende Auslegung etwas davon oder dazu zu tun.

Damit hängt aufs engste zusammen, daſs die Gaben des h. Abendmales, Leib und Blut des Herrn, auch von allen, die in und mit der Gemeinde Christi dies Mal begehen, unangesehen ihre subjektive Beschaffenheit, empfangen werden. Denn wenn nicht unser Glaube oder Unglaube, weder des Spendenden noch des Empfangenden, sondern allein das Wort der Einsetzung des Herrn seinen Leib und Blut im h. Abendmale setzt und gegenwärtig macht, so gibt Er sie für alle, welche es stiftungsgemäß begehen, und wenn Er kein anderes Mittel des Empfanges verordnet hat, als das Essen und Trinken der geweihten Gaben, so folgt mit Notwendigkeit, daſs jeder, der diese nach der Ordnung der göttlichen Stiftung genießt, auch damit empfängt, was der Herr mit ihnen darreicht. Genießt er sie freilich unwürdig, so genießt er sie nicht sich zum Segen, sondern zum Gericht 1 Cor. 11, 29. Aber daſs auch er nicht bloßes Brot und Wein empfängt, sondern mit ihnen Leib und Blut des Herrn, das zeigen die Worte Pauli 1 Cor. 11, 27: Wer das Brot oder den Kelch des Herrn unwürdig isset oder trinket, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn, d. h. der versündigt sich an dem Leibe und Blute des Herrn, das er empfangen hat, one zu würdigen, was er damit tut; und denselben Sinn gibt der Ausspruch Pauli v. 29: Er isset und trinket ihm selbst ein Gericht, wenn er nicht unterscheidet den Leib des Herrn, d. h., wenn er die irdischen Elemente hinnimmt, one zu bedenken, daſs er mit ihnen den Leib des Herrn empfängt. Eine Versündigung an dem Leib und Blute des Herrn könnte solcher Genuſs nicht heißen, wenn er nicht zugleich Genuſs dieses Leibes und Blutes wäre, wenn der unwürdig Genießende bloß Brot und Wein empfinge; denn in diesem Falle würde er sich bloß an den geweihten Zeichen versündigen, oder an dem Herrn, der sie eingesetzt hat, nicht aber an den Gaben, die für ihn nicht dagewesen wären. Die Behauptung, daſs auch der Unwürdige im h. Abendmal Leib und Blut des Herrn empfange, ist also widerum bloße Consequenz, aber notwendige Consequenz der Fassung der Einsetzungsworte in ihrem eigentlichen Sinn, wie sie lauten, und ergibt sich unausweichlich, sobald dies beides festgehalten wird, was die Einsetzung lehret: 1) daß der Leib und das Blut des Herrn mit dem Brot und Wein, unter dem der Herr beides darreicht, wenn auch auf wunderbare und unfaſsbare Weise, aber wirklich im h. Abendmale verbunden sind, und 2) daſs der Herr kein anderes Mittel des Empfanges verordnet hat, als das Essen und Trinken seiner Gaben. Das Bekenntnis spricht sich aber auch bestimmt darüber aus, welche Communicanten als würdige oder als unwürdige anzusehen seien. Unwürdige sind bloß die, welche nicht glauben (Epit.

§. 18. Sol. decl. VII. §. 68—71), die one ware Reue und Leid über ihre Sünden und one waren Glauben und guten Vorsatz ihr Leben zu bessern zu diesem Sakramente gehen. Dagegen bestehet die Würdigkeit nicht in großer oder kleiner Schwachheit oder Stärke des Glaubens, sondern im Verdienst Christi, welches der Schwache sowol genießt, als der einen freudigen, starken Glauben hat. Das Verdienst Christi macht den würdig, der sich daran hält, ob mit Zittern und Zagen, oder mit freudiger Gewissheit. Denn gerade die Mühseligen und Beladenen hat der Herr zu sich gerufen, und ist der Arzt der Kranken, nicht der Starken; der stärkste Glaube aber ist gepart mit dem tiefsten Gefüle der eigenen Unwürdigkeit und Sünde.

Ueber den Segen des h. Abendmales, oder über das, was es nützet, spricht sich das Bekenntnis kurz aus: „Das zeigen uns diese Worte: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden, nämlich dass uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird. Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit."

Mit der Darlegung dessen, was die lutherische Kirche vom h. Abendmal hält und bekennet, sind wir zu Ende. Die Hauptpunkte und die wesentlichen Stücke des Bekenntnisses sind im vorstehenden entwickelt. Sie fassen sich zusammen in die drei Sätze: 1) die Worte der Einsetzung sind zu fassen, wie sie lauten, nicht bildlich, nicht figürlich, nicht wie eine Allegorie oder wie ein Gleichnis, sondern nach ihrem eigentlichen Wortsinn, und weil der Herr gesagt hat: Nehmet, esset, trinket, das ist mein Leib, mein Blut, so sind sein Leib und sein Blut im h. Abendmale wirklich und warhaftig gegenwärtig und werden darin ausgeteilt und hingenommen; 2) dieses Hinnehmen geschieht gemäß der Einsetzung mit dem Munde, weil der Herr eine andre Weise des Empfanges in diesem Sakramente nicht bestimmt hat, aber doch geistlich, in so fern, als Christi Leib und Blut eine geistliche, himmlische Speise ist, die nicht nach Art einer irdischen in den Körper eingeht und von diesem angeeignet wird; 3) weil der Empfang von Christi Leib und Blut im h. Abendmale an die irdischen Zeichen geknüpft ist, so werden beide von allen denen empfangen, die an dem stiftungsgemäß gehaltenen Abendmal Anteil nehmen, unangesehen ihre Würdigkeit oder Unwürdigkeit, aber von den Gläubigen zum Segen, von den Ungläubigen zum Gericht.

Doch kann nicht unterlassen werden, noch auf einige Fragen einzugehen, welche in Bezug auf das h. Abendmal sich aufdrängen und nicht bloß Gegenstand der theologischen Erörterung geworden, sondern auch im Bekenntnis selbst besprochen sind.

Fürs erste kann gefragt werden: warum gibt der Herr im h. Abendmale seinen Leib und sein Blut gesondert? und hat die katholische Kirche nicht recht, wenn sie den Communicanten bloß das Brot und damit den Leib reicht, nachdem doch im Leibe selbstverständlich das Blut mit enthalten ist. Auf dies letztere wird mit Grund erwidert, dass solches Verfaren eine eigenweise und darum unstatthafte Correktur der Worte und der Stiftung Christi enthält. Wie absichtlich ist gerade bei Darreichung des Kelches gesagt: Trinket alle daraus! und dass es so geschehen ist, von Marcus bezeugt. Sollte das keinen Zweck und keine sonderliche Bedeutung haben, so würde der Herr es nicht so verordnet haben. Es streitet wider den Gehorsam, den wir den Worten Christi schuldig sind, und wider den Glauben, der an diesen Worten seinen einzigen gewissen Halt hat, wenn daran eigenmächtig gedeutelt und geändert wird. Was bleibt uns dann noch gewiss, wenn wir die Worte Christi selbst meinen, unserer Kritik unterstellen und nach eigenem Ermessen ihren Inhalt modifiziren zu dürfen? Für den gläubigen Christen genügt zu wissen: So hat der Herr gesagt und das hat Er verordnet! Wird aber der Sache selber näher nachgedacht, so fürt dies zur Betrachtung der Eigentümlichkeit des Sakramentes. Daß es eine nicht an das h. Abendmal gebundene Gemeinschaft des Gläubigen mit Christo gibt, welche durch den Glauben geknüpft wird, den der h. Geist wirkt, daran ist schon im Eingang dieses Aufsatzes erinnert worden. Es ist dies das persönliche Band zwischen Ihm und den Seinen, von welchem der Herr selbst sagt Joh. 17, 22. 23: „Ich habe ihnen gegeben die

Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, dass sie Eines seien, gleich wie wir Eines sind, Ich in ihnen und Du in mir, auf dass sie vollkommen seien in Eines, und die Welt erkenne, dass Du mich gesandt hast und liebest sie, gleichwie du mich liebest." Vgl. Joh. 15, 4. 5. Hieher gehört auch das Zeugnis Jesu in Kapernaum Joh. 6. Das besondere, was uns im h. Abendmal gewärt wird, ist aber dies, dass der Herr seiner Leiblichkeit uns teilhaftig macht, dass auch die Naturseite des Christen Anteil und Gemeinschaft erlangen soll mit der gottmenschlichen Natur des Mittlers und Versöners. Eben darum aber, weil es eine Mitteilung der Leiblichkeit des Herrn ist, die das h. Abendmal gewärt, wird diese Leiblichkeit gegeben in ihren wesentlichen Bestandteilen. Fleisch und Blut wird die menschliche Natur von ihrer leiblichen Seite her genannt, Fleisch nach ihrem äußern sichtbaren Bestande, Blut nach dem von innen heraus sie erhaltenden, närenden und stets erneuenden Bestandteile. Als warhaftiger Mensch hat auch der Herr Fleisch und Blut an sich genommen Hebr. 2, 14, vgl. Joh. 6, 51. 53—56, und da Er uns seiner Leiblichkeit teilhaftig machen will, gibt Er uns seinen Leib und sein Blut, als die wesentlichen Bestandteile seiner menschlichen Leiblichkeit, sagt aber nicht: sein Fleisch und sein Blut, weil Fleisch die Bezeichnung dieser Leiblichkeit ist in ihrem zeitlich irdischen Bestande, wärend Leib und Blut das bleibende ist, so gewiss als der Herr leibhaftig vom Tode erstanden, leibhaftig zum Himmel aufgefaren und verklärt ist. Andere Beziehungen, wie z. B. die, dass der Herr das h. Abendmal als das Passah des neuen Bundes gestiftet und also dem des alten änlich gemacht habe, in welchem auch das Fleisch und das Blut jedes seine besondere Verwendung und Bestimmung gehabt habe, treffen deshalb nicht zur Sache, weil dort das Blut ausgegossen wurde, hier aber genossen werden soll. Darf aber noch ein Wort über die spezifische Bedeutung des h. Abendmales für uns beigefügt werden, so ist es dies, dass auch der Leib des Christen nicht für die Vergänglichkeit geschaffen, sondern zu künftiger Verklärung bestimmt ist, und dass die Mitteilung der Leiblichkeit des verklärten Mittlers ein Pfand ist dieser unsrer künftigen Verklärung und eine vorbereitende Grundlage für dieselbe. Hierüber weiter sich zu verbreiten, ist hier nicht der Ort. Die gegebene Andeutung genügt, um darauf hinzuweisen, dass auch im Hinblick auf den Zweck und die Bestimmung des h. Abendmales die lutherische Fassung Elemente in sich schließt von allgemeiner und tief greifender Bedeutung. Vgl. hiezu Eph. 5, 30 nach der recipirten und zureichend beglaubigten Lesart.

Hieran reiht sich eine zweite Betrachtung. Wir sprachen von mitgeteilter Leiblichkeit des verklärten Mittlers. Darin liegt, dass der Leib und das Blut des Herrn, das wir im h. Abendmale genießen, die verklärte Leiblichkeit des Herrn ist. Dagegen kann nicht mit Grund eingewandt werden, der Herr spreche doch von dem Leibe, der für uns gegeben, dem Blute, das für uns vergossen werde, und das sei nicht das verklärte gewesen, sondern das sterbliche, dem Tode unterworfene. Denn der Leib des Herrn zur Rechten Gottes ist kein anderer, als den Er in der Niedrigkeit getragen hat. Er ist jetzt anders beschaffen, aber der Leib ist derselbe, den Er aus seinem Grabe mitgenommen und mit sich in das himmlische Wesen versetzt hat. Es ist also unstatthaft, von dem verklärten Leib des Herrn zu sagen, er sei nicht derselbe, der für uns in den Tod gegeben worden; die Verwandlung seiner Beschaffenheit hebt nicht auf die Dieselbigkeit des Leibes. Ein andrer abzuweisender Schluss aber ist: Ist's der verklärte Leib Christi, welchen wir im h. Abendmal genießen, so konnten die Jünger ihn noch nicht empfangen, als der Herr dies Sakrament stiftete; denn damals war Er wol in ihrer Mitte als der Fleisch gewordene, aber noch nicht als der verklärte. An und für sich schon würde es alle Wirklichkeit und Warheit der von dem Herrn im h. Abendmale gemachten Stiftung aufheben, wollte man etwa sagen, ihre erste Feier im Kreise der Jünger und mit ihnen sei bloß eine vorbildliche gewesen. Gewärte der Herr damals, wo Er selbst sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, trinket, das ist mein Blut! nicht wirklich, was Er sagte, was haben wir dann für eine Sicherheit, dass wir bei Widerholung der von Ihm eingesetzten Handlung empfangen, was Er selbst bei der ersten nicht gegeben hätte? Die Jünger haben

damals so gewiss empfangen, was der Herr bei der Austeilung ihnen als seine Gabe nannte, als die Christenheit seitdem es empfängt, so oft sie seine Stiftung begeht. Der Herr, welcher Macht hat sein Leben zu lassen und Macht hat es wider zu nehmen Joh. 10, 18, und seine von den Gesetzen unserer menschlichen Natur nicht beschränkte, noch an sie gebundene Gewalt über seine Leiblichkeit betätigt hat noch in seinem Fleische z. B. Joh. 6, 19—21, Er konnte auch geben, was Er bei der Einsetzung des h. Abendmales sagte; denn Er ist nicht von seinem Leib gehalten und in dessen Schranken gebannt, sondern hat ihn zu seiner freiesten Verfügung, wie Er ihn brauchen und was Er damit tun will. Wunderbar ist diese freie Macht seiner Verfügung über seine Leiblichkeit, geheimnisvoll, übernatürlich, das ist richtig, aber nicht unmöglich bei dem, der selbst persönlich das Wunder aller Wunder ist, den der Prophet schon vor allen anderen Namen nennt: Wunderbar Jes. 9, 6.

Dies fürt uns zu dem letzten Punkt, den wir noch kurz berüren müssen. Man hat die lutherische Auffassung des h. Abendmals aufs schärfste angegriffen und bestritten mit der Behauptung, dieselbe widerstreite der Natur und dem Wesen der Leiblichkeit schlechthin. Auch könne man sich für dieselbe nicht berufen auf die Allmacht Gottes; denn seine Allmacht zeige sich nicht darin, das Widerspiel zu tun von dem, was Er selbst beschlossen habe. Hiezu gehöre die unwandelbare räumliche Umschriebenheit des Leibes Christi. Nun habe Gott beschlossen, was Er einmal angenommen habe, nicht wider zu zerstören; das geschähe aber, wenn Er vor oder nach seiner Verklärung zugleich an vielen Orten mit der Substanz seines Leibes sein könnte. Der erhöhte Christus sei zur Rechten Gottes, also könne Er nicht leiblich gegenwärtig sein im h. Abendmale. — Wider diese Einwendung genügte nicht die Berufung auf den Stand der Verklärung, in dem Christus sich befinde. Denn die Verklärung hebt die Natur der Leiblichkeit als solcher nicht auf, und niemand würde auch von den verklärten Kindern Gottes behaupten, dass sie kraft ihrer Verklärung leiblich überall oder doch an vielen Orten zugleich sein könnten. Das sagt aber auch das lutherische Bekenntnis nicht. Die Macht der freiesten Verfügung über seine Leiblichkeit, wie sie Christo zugeschrieben wird in der Einsetzung des h. Abendmales und bei dessen fortgesetzter Feier, kommt Ihm nicht zu vermöge seiner Verklärung, sondern kraft der Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in seiner gottmenschlichen Person. Aus diesem Zusammenschlusse der göttlichen und menschlichen Natur in der Einheit seiner Person folgt nicht eine Vermischung beider, wol aber eine gegenseitige Mitteilung ihrer Kräfte und Eigenschaften (communicatio idiomatum). Sie sind nicht so verbunden, dass jede von der andern gesondert sich kund gebe und erzeige, sondern wo Christus ist und zu sein verheißen hat, da ist Er es ganz, unvermischt, aber auch ungetrennt nach beiden Naturen. Kraft dieser wunderbaren, einzigartigen, keiner menschlichen Vergleichung erreichbaren Aufnahme der menschlichen Natur in Christo zur Gemeinschaft der göttlichen ist aber auch die räumliche Beschränkung der Leiblichkeit nicht anwendbar auf den Leib Christi, und hat Er auch dem Leibe nach mehr als Eine Weise gegenwärtig zu sein, wo Er will, nicht bloß die räumliche, nach der Er immer von einem bestimmten Ort umschlossen sei und an einem andern nicht gleichzeitig sich befinden könne. Sondern wie Ihm alle Dinge gegenwärtig sind immer und überall, so ist Er auch allen Dingen gegenwärtig, wo Er zu sein versprochen hat, und keine räumliche Schranke hindert Ihn, seine Gegenwart im h. Abendmal auch leiblich zu betätigen, nachdem Er dies zu tun verheißen hat. Dies ist die sogenannte Ubiquität des Leibes Christi, nicht eine räumliche Ausdehnung seines Leibes durch das ganze Weltall, ein Ungedanke, der allerdings die Leiblichkeit aufheben würde, sondern das kraft der Vereinigung mit der göttlichen Natur Ihm zukommende Vermögen, sich leiblich aller Orten gegenwärtig zu erweisen, wo Er dies will, und das hat Er im h. Abendmal zu tun versprochen. Die Möglichkeit dieser Gegenwart ruht also nicht auf der Verklärung Christi, sondern auf der Vereinigung und gegenseitigen Mitteilung und Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur in der Einheit seiner Person. Das ist's in der Kürze, womit Luther und die Kirche, die sich

nach Ihm nennt, in ihrem Bekenntnis ihre Aufstellungen vom h. Abendmal gerechtfertigt hat, und es tritt auch hier uns entgegen, daſs in dem lutherischen Dogma vom h. Abendmal sich Tiefen von weit greifender Bedeutung öffnen, deren Spitze ausläuft in die Frage, ob die menschliche Natur in Christo einer solchen Durchdringung mit der göttlichen fähig sei, wie sie in dem Satze von der leiblichen, nicht räumlichen, aber wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im h. Abendmale behauptet wird, mit andern Worten, ob es in Christo zu einer wirklichen, und darum auch wirksamen Vereinigung beider Naturen gekommen sei oder nicht. Es leuchtet ein, welchen Einfluſs die Beantwortung dieser Frage auf das ganze Erlösungswerk des Herrn hat, und man wird sich in der Tat besinnen müssen, ob man Grund habe, Luthern des bloßen Eigensinns und der Rechthaberei zu zeihen, wenn er im Marburger Gespräch mit Zwingli und späterhin bis an sein Ende von dem Satz nicht wich und wankte, daſs Christi Leib und Blut im h. Abendmale wirklich und warhaftig, obwol in übernatürlicher und geheimnisvoller Weise, gegenwärtig sei, dargereicht und empfangen werde.

Literatur, außer den Bekenntnisschriften der luth. Kirche, Frank, Theologie der Concordienformel, Abt. III.; v. Hofmann, Schriftbeweis II, 2. Seite 223 flgg.

D. v. **Burger.**

II. Die reformirte Kirchenlehre. Der reformirte Lehrbegriff vom heiligen Abendmal (*κυριακὸν δεῖπνον* 1 Kor. 11, 20, *τράπεζα κυρίου* 1 Kor. 10, 21, *κλάσις τοῦ ἄρτου* Apg. 2, 42) hat sich auf Grund der heiligen Schrift im Gegensatze gegen den katholischen, sowie gegen den lutherischen gebildet und entwickelt. Er muſs daher aus dem Gesichtspunkte dieses doppelten Gegensatzes aufgefaſst und beurteilt werden, wobei aber wol zu beachten sein wird, in welchen Punkten er mit dem lutherischen übereinstimmt. Er hat auch in sich selbst betrachtet, so gut wie der katholische und der lutherische, gewisse Wandlungen durchgemacht, bis er zu seiner definitiven Ausprägung gelangte. Selbst diese definitive Ausprägung ist in einzelnen reformirten Particularkirchen verschieden ausgefallen, je nachdem der Gegensatz gegen die lutherische Lehrentwicklung schärfer oder milder ausgedrückt wurde. Das soll nun hier übersichtlich besprochen werden.

Der zu Anfang der Reformation bald ausbrechende Streit über das heilige Abendmal bewegte sich, wie bekannt, zunächst und hauptsächlich, wenn gleich nicht ausschließlich um die Frage, ob die Worte der Einsetzung buchstäblich oder tropisch, figürlich ausgelegt werden müſsten, wobei es auf dasselbe hinauskommt, ob man mit Zwingli das Wörtchen „ist“ = bedeutet faſst, oder ob man mit Oekolampad die Worte Leib und Blut = Bild des Leibes, Bild des Blutes versteht, was wol das richtigere ist, da im Aramäischen, dessen sich der Herr bediente, die Copula fehlt, was übrigens Zwingli keineswegs unbekannt war.

Damals und noch weit später wurde die tropische Auslegung von lutherischer Seite so stark wie nur je von katholischer Seite als das non plus ultra von leichtfertiger, sinnloser Willkür, ja sogar als Ausgeburt baren Unglaubens hingestellt. Diese Zeiten sind so ziemlich vorüber. Denn nach und nach besann man sich darauf, daſs eine Auslegung, für welche Männer wie Athanasius und Augustin eingestanden, — um nur die hervorragendsten zu nennen, — nicht könne ganz vom Übel sein. Ebenso konnte man sich nicht immer gegen die Einsicht verschließen, daſs, da in der Schrift so unendlich vieles nicht buchstäblich zu fassen ist, die Möglichkeit vorliege, daſs die tropische Auslegung auch auf die Stellen, wo vom Abendmal die Rede ist, Anwendung finde, und daſs darüber lediglich der Zusammenhang der Rede oder der Handlung, sowie die Rücksichtnahme auf andere Punkte des Schriftinhaltes nach Maßgabe der analogia fidei die Entscheidung geben könne, wie denn schon Oekolampad darauf aufmerksam gemacht hatte, daſs man Schrift mit Schrift vergleichen müsse. Denn hier gilt der Grundsatz: „das ganze Wort und nichts als das Wort“. Gegenwärtig wird daher gegen die Zulässigkeit der tropischen Auslegung im allgemeinen ein anderes Argument geltend gemacht: es könne schicklicher Weise nicht angenommen werden, daſs der Herr in einer so überaus wichtigen Angelegenheit, in einem so feierlichen Augenblicke sich der bildlichen Rede bedient habe. Dagegen haben wir vor allem dieses zu er-

innern: es kommt nicht darauf an, was wir für schicklich und geziemend halten. In gewissen Fällen kleidet der Herr seine Gedanken in eine Form ein, die manchen nicht zusagen und ihnen fast unschicklich vorkommen möchte und die wirklich zu sehr traurigen Misverständnissen Anlaſs gegeben hat (z. B. Matth. 19, 12), wir haben aber dem Herrn nicht vorzuschreiben, in welcher Weise er sich ausdrücken solle. Läßt sich nachweisen, daſs allein die tropische Erklärung auf Grund des göttlichen Wortes haltbar ist, so ist sie eben dadurch mit dem Siegel der höchsten Autorität versehen, wogegen jeder Widerspruch verstummen muſs. Doch das angefürte Argument wird noch in anderer Form gebraucht: man könne nicht annehmen, daſs der Herr seinen Jüngern ein bloßes Bild geben wollte, da die Worte, die er gebraucht, darauf füren, daſs er ihnen etwas wesenhaftes dargereicht habe. Dieses Argument darf freilich nicht so verstanden werden, daſs dadurch als zugegeben vorausgesetzt wird, was erst bewiesen werden soll. Denn das versteht sich von selbst, daſs, wenn der Herr den Jüngern seinen wirklichen Leib darreichte, es einer Entleerung des Sakraments gleichkommt, das Wort Leib als Bild des Leibes zu deuten.

Übrigens hält sich, wie lutherische Theologen selbst zugeben, der lutherische Lehrbegriff durchaus nicht an den streng buchstäblichen Sinn der Einsetzungsworte, welcher eine absolute Gleichsetzung zwischen dem demonstrativen Subjekt und den Prädikaten annimmt. D. Luther und die ihm anhangenden Theologen sahen wol ein, daſs die Festhaltung des rein buchstäblichen Sinnes schnurstracks zu der katholischen Lehre füre. In der Tat steckt in der buchstäblichen Erklärung die ganze katholische Theorie und Praxis in Beziehung auf das Sakrament des Altars, nicht bloß die Wandlung der Elemente, die Anbetung der Hostie, die Kelchentziehung, sondern auch das versönende Opfer der Messe, welches, gemäß dem strengen Wortsinne des Textes, wärend des Abendmales dargebracht wurde*). Daher D. Luther eine Zeit lang zur tropischen Deutung stark hinneigte, „weil ich wol sah," schreibt er, „daſs ich damit dem Papsttum hätte den größten Puff geben können"**), so daſs man sich über den Abscheu D. Luthers vor dem Tropus wundern möchte. Daher kommt es auch, daſs die lutherischen Theologen von den katholischen Theologen dieselben Vorwürfe zu hören bekommen, die sie selbst den reformirten machen.

So sieht man sich folgender Alternative gegenüber gestellt: entweder der rein und streng buchstäbliche Sinn oder der rein tropische, entweder das Katholische gesteigert bis zum deus in pyxide und zum Meßopfer oder das Reformirte, welches gipfelt in dem Ausspruche Bezas wärend des Religionsgespräches in Poissy im Jar 1562, daſs der Leib Christi, der am Kreuz gehangen, vom Brot auf dem Altar soweit entfernt sei wie der Himmel von der Erde, worauf die anwesenden Prälaten riefen: blasphemavit. Jenen Ausspruch, worin die absolute Beseitigung der katholischen Kreaturvergötterung enthalten ist, haben sich die reformirten Dogmatiker zum Teil in derselben Form angeeignet***), wie denn überhaupt alle reformirten Theologen, mögen sie auch in einigen Punkten von einander abweichen, Calvin und seine Schüler so gut wie Zwingli und Ökolampad darin mit einander übereinstimmen. Dasselbe hatte übrigens Augustin gegenüber den in das Fleischliche abirrenden Vorstellungen der Kirche seiner Zeit mit den Worten gelehrt: „Als das Fleisch Christi auf Erden war, war es nicht im Himmel; jetzt, da es nicht auf Erden ist, ist es im Himmel." Der lutherische Lehrbegriff dagegen mit seinem in, mit, unter, mit dem Walspruch: Christi Leib sitzt zur Rechten Gottes und ist zugleich im Abendmal, stellt sich uns dar als der die Vermittlung anstrebende zwischen den zwei anderen sich schroff entgegenstehenden. Aus dem Gesichtspunkte des reformirten Bekenntnisses betrachtet hat daher das lutherische in einigen Stücken noch das Gepräge eines nicht völlig

*) Bellarmin beruft sich in seinem Sinne mit Recht auf das Wort κλώμενον 1 Kor. 10, 24, welches nur vom Brot, nicht vom Leibe Christi, der nicht gebrochen worden, gelten könne.
**) Sendschreiben an die Christen zu Straßburg 15. Dezember 1524, bei de Wette 2, 574.
***) So Wolleb, S. Heppe, Dogmatik der evang. reformirten Kirche S. 470.

überwundenen Katholizismus, welches sich bei Luther, zumal in der Hitze des Kampfes mit den Reformirten, in mehreren unzweideutigen Lobpreisungen des katholischen Dogmas kund gab (z. B. im Briefe an Herzog Albrecht von Preußen bei de Wette 4, 354), wärend die ersten Vertreter des reformirten Dogmas in ihrem radicalen Streben nach Beseitigung der katholischen Irrtümer ihrerseits eine Zeit lang zu weit gingen, dadurch den Streit närten und die lutherische Opposition faktisch zum Teil rechtfertigten.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen gehen wir zur näheren Darstellung der Sache über.

Der eigentlichen Abendmalsstiftung ging ein bedeutender Vorgang voraus, welcher, obwol dabei vom Abendmal durchaus noch nicht die Rede war und auch nicht sein konnte, doch demselben zur Vorbereitung diente und Licht auf das Abendmal selbst wirft. Wir haben hier im Auge die Rede Jesu in der Synagoge zu Kapernaum und die durch die Gegenreden der Juden hervorgerufenen neuen Erklärungen des Herrn (Joh. 6, 48—63). Wir haben hier das deutlichste Beispiel von einer bildlichen Bezeichnung des Verhältnisses, worin sich der Herr zu den an ihn glaubenden stellt, ein Beispiel, welches dadurch so bedeutsam wird, daſs dabei vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi die Rede ist, und daſs der Herr auf das allerentschiedenste die Auslegung verwirft, welche die Kapernaiten seinen Worten gaben, als ob, was er sagte, vom materiellen Essen und Trinken seines materiellen Leibes und Blutes gelten müſste. Was aber das wichtigste ist, der Herr gibt deutlich zu verstehen, daſs weder in jenem Augenblicke noch sonst irgendwann ein solches Essen und Trinken stattfinden werde, und zwar sei es am wenigsten möglich nach seinem Heimgange zum Vater. Dieß der Sinn und die Abzweckung der Worte v. 61—63, wobei es im Grunde auf dasselbe hinauskommt, ob man die Worte: *ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* mit den Reformirten auf das Fleisch Christi bezieht oder mit Luther auf den fleischlichen Verstand. Nach Maßgabe dieser Worte müssen auch die vorhergehenden: *ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστιν πόσις* nicht von dem Genuſs der Elemente des Abendmales, sondern von einem rein geistigen, zunächst außerhalb des Abendmales stattfindenden Genusse verstanden werden. Die Jünger aber, in deren Oren und Herzen die gewaltigen Worte v. 61—63 widertönten, waren dadurch gehörig vorbereitet und in den Stand gesetzt, die bevorstehende Stiftung des Abendmales zu verstehen und sich vor fleischlichen Gedanken *) zu hüten.

Wie alles im Neuen Testamente an alttestamentliches anknüpft, so auch das heilige Abendmal. Hier kommt in Betracht die Anknüpfung an das Passahmal der Juden, eingesetzt zum Andenken an die Befreiung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft, insbesondere an die Verschonung der israelitischen Erstgeburt. Der Herr hat wirklich damals sein Abschiedsmal und zugleich das jüdische Passahmal mit den Jüngern gehalten, sei es, wie die Synoptiker berichten, im Uebergange vom 14. auf den 15. Nisan, sei es, nach Johannes, der wohl das Richtigere hat, das Passahmal um einen Tag anticipirend, im Uebergang vom 13. zum 14. Nisan, weil er am Nachmittage des 14. Nisan selbst als Passahlamm geopfert werden sollte, welcher Ansicht nicht nur Johannes (19, 36), sondern auch Paulus (1 Kor. 5, 7), die beide Jesum mit dem Passahlamm zusammenstellen, zugetan zu sein scheinen. Man hat nun freilich behauptet**), die Zusammenstellung von Passahmal und Abschiedsmal erheische für dieses, daſs der Herr seinen Leib und sein Blut zum Genusse darreiche. Hätte er dieses im Sinne gehabt, so lag es näher, das Passahlamm seinen Jüngern darzureichen. Um aber die fleischlichen Gedanken abzuschneiden, sowie um die Kirche nicht an die Ordnungen des Alten Testamentes zu binden, gibt der Herr Brot und Wein. Selbstverständlich sehen wir das nicht als Beweis für die tropische Auffassung an, aber ebensowenig als Beweis dagegen.

Ist aber der Genuſs wesentlich ein geistiger, so wird das irgendwie in den Berichten über die Einsetzung des heiligen Males angegeben sein, d. h. es wird

*) *σωματικὴ ἔννοια*, sagt Athanasius an Serapion 4, 19.

**) Schmid, die biblische Theologie des Neuen Testaments I, 342.

in den Worten der Einsetzung etwas vorkommen, was schlechterdings nicht anders erklärt werden kann, als wenn man einen Tropus annimmt. Es kommen hier wesentlich in Betracht die vier verschiedenen Relationen von der Einsetzung des heiligen Males bei Matth. 26, 26—29, Marcus 14, 22—25, Lucas 22, 14—20, Paulus 1 Kor. 11, 23—26; sie verteilen sich dem Inhalte nach in zwei Gruppen, wovon die eine Matthäus und Marcus, die andere Lucas und Paulus umfaßt, und die bei nicht zu verkennender innerer Verwandtschaft doch sich deutlich von einander unterscheiden. Es ist im Hinblick auf 1 Kor. 11, 23 mit Grund zu vermuten, dass der Bericht von Paulus und der von Lucas die größere Authentie beanspruchen können, und gerade in diesen Berichten finden wir einige Punkte, die mit der buchstäblichen Erklärung durchaus nicht zusammen bestehen können.

Der erste Punkt ist dieser: bei Lucas steht: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, bei Paulus: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* Man mag nun *ἐν τῷ αἵματί μου* oder *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* zu *ποτήριον* ziehen, wonach auszulegen wäre: dieser Kelch ist vermöge meines Blutes Symbol oder Unterpfand des neuen Bundes, was sich weniger empfiehlt, oder es (mit Calvin) zunächst mit *καινὴ διαθήκη* verbinden, so dass der Sinn entsteht: dieser Kelch, d. h. das darin enthaltene stellt den neuen Bund dar, der durch mein Blut aufgerichtet und besiegelt wird, in beiden Fällen haben wir hier eine stark figürliche Ausdrucksweise. Der Herr in der affektvollen Erregtheit jener Stunde häuft sogar Bild auf Bild. So sehr ist, was seine Seele im Innersten erfüllt, auf den Vordergrund seines Empfindens und seines Vorstellens getreten.

Ein anderer Punkt, der mit der Annahme des buchstäblichen Sinnes, d. h. mit der Annahme der leiblichen Gegenwart sich durchaus nicht verträgt, ist der dem Lucas und Paulus eigentümliche Zusatz: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, von Lucas nur einmal, bei Verteilung des Brotes angeführt, von Paulus zweimal, bei Verteilung des Brotes sowol als des Kelches erwänt; so groß ist der Wert, den Paulus auf diese Worte des Herrn legt. In der Tat sind sie für jeden, der unbefangen urteilt, von entscheidender Bedeutung. Denn die Feier des Gedächtnisses setzt durchaus die leibliche Abwesenheit voraus. Ob nun der Herr diese Worte wirklich gesprochen oder nicht, jedenfalls besagen sie nur, (wie es richtig bemerkt worden), was sich nach dem Zusammenhang der Handlung von selbst verstand. Die Worte bilden bekanntlich eine Parallele zur Feier des Passah, die auch als eine Gedächtnisfeier stattfand (Exod. 12, 14. 13, 9). Sowie nun dieses Gedächtnis dasjenige einer der Vergangenheit angehörigen Tatsache ist, so verhält es sich auch mit dem Abendmal, welches der Herr für seine Jünger als zukünftig zu begehende Feier einsetzt. Es wird nun zwar von lutherischer Seite behauptet: die Begehung des Gedächtnisses Christi setze eine Selbstbetätigung desselben voraus, welche sich in Mitteilung der Leiblichkeit seines Lebens verwirkliche, und dieselbe Selbstbetätigung mache den natürlichen Vorgang des Essens und Trinkens zu einem wunderbaren, dessen Wunderbarkeit unabhängig sei von dem Verhalten der Essenden und Trinkenden, es wird überdies ausdrücklich behauptet, dies alles liege in den richtig verstandenen Worten: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Die richtige Erklärung aber und zugleich Ergänzung dieser Worte, wobei die Warheit derselben nicht umgangen wird, ist gegeben im Begriff der geistigen Anwesenheit, die bei Christo unendlich mehr zu sagen hat als bei anderen Menschen.

Wärend wir im Berichte des Paulus (mit dem des Lucas) den Beweis gefunden haben, dass im Abendmale von einer leiblichen Gegenwart des Herrn nicht die Rede ist, behaupten dagegen die lutherischen Theologen seit alten Zeiten, dass derselbe Bericht den stärksten Beweis enthalte gegen jede Zwinglische Gedächtnisansicht v. 27. 28. 29, vermöge folgenden Schlusses: das Objekt, an welchem wir uns versündigen, muss gegenwärtig sein, wir vergehen uns an Leib und Blut Christi, also müssen diese gegenwärtig sein. Allein der Obersatz ist unrichtig, mithin auch der daraus gezogene Schluss. In der Tat ist die Gegenwart des Objektes gar nicht immer notwendig. Schon Ökolampad und nach ihm

viele reformirte Theologen haben als Analogon die Verletzung oder Verunehrung des königlichen Siegels oder Bildes angefürt. Sowie man sich dadurch am abwesenden König selbst vergeht, so versündigt man sich auch am Leib Christi, wenn man sich an dem heiligen Symbol dieses Leibes versündigt. Von lutherischer Seite wird dagegen angefürt, aus den Worten v. 26, μὴ διακρίνων τὸ σῶμα folge, daſs der Leib da sei; denn sonst könnte nicht von einem Unterscheiden und Nichtunterscheiden desselben die Rede sein. Es liegt aber auf der Hand, daſs das διακρίνειν seine Kraft behält, auch wenn es sich nicht auf leibliche Anwesenheit bezieht. Luther hat das Essen der Gottlosen mit den Miſshandlungen zusammengestellt, die der Herr unter den Händen der rohen Soldaten erlitten; in diesem Falle erscheint allerdings die Profanation des Sakramentes im grellsten Lichte. Aber um welchen Preis? um einen solchen, den Luther selbst bei näherer Erwägung zu hoch gefunden hätte. Uebrigens hat Luther auf diese Stelle keinen so hohen Wert gelegt wie manche nach ihm. Die Hauptstelle, worauf er sich gründet, ist die Formel der Einsetzung. — Noch will ich bemerken, daſs διακρίνειν hier auch beurteilen heiſsen kann und warscheinlich hier so heiſsen soll. In der Hauptsache ändert das nichts.

Eine andere Stelle, worauf von lutherischer Seite groſses Gewicht gelegt wird, 1 Kor. 10, 16—22, kann uns hier nicht lange aufhalten. Es wird die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi zusammengestellt 1) mit der Gemeinschaft mit dem jüdischen Altare, die dadurch vermittelt wird, daſs man die auf demselben dargebrachten Opfer iſst; 2) mit der Gemeinschaft mit den Götzen, deren man sich schuldig macht, wenn man an den Götzenopfermalzeiten im Götzentempel Teil nimmt. Es ist in allen drei Fällen eine Gemeinschaft gesetzt, zwar vermittelt durch Sinnliches und Materielles, durch das Essen von Brot und Wein des Abendmales, durch das Essen der Opfergaben der Juden, durch die Teilnahme an den Götzenopfermalzeiten. Aber die Gemeinschaft selbst wird dadurch nicht zu einer leiblichen, sondern es kann nur die Rede sein von einer geistigen Berürung mit dem Altare, wodurch der Jude bekennt, daſs er sich im theokratischen Verbande mit dem Altar befindet. Was die Götzenopfermalzeiten betrifft, so hängt die Teilname daran mit einer Gesinnung zusammen, welche sich nichts daraus macht, am Dämonendienst teil zu nehmen. Diesem Tatbestande entsprechend muſs der Begriff der Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi gefaſst werden. Der Gläubige steht in Gemeinschaft mit Leib und Blut des Herrn, sofern er sich bewuſst ist, daſs derselbe durch seinen Tod ihm die Erlösung von Sünde und Schuld erworben hat, und daſs das Pfand davon ihm im Abendmal gegeben ist.

Nun sind wir im Stande, die Lehre vom Abendmal zusammenfassend zu überschauen. „Wie der Herr hatte geliebet die Seinen, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende." Diese Worte, womit der Apostel Johannes den Bericht von der Fuſswaschung einleitet (Joh. 13, 1), finden ihre Anwendung auch auf das Abendmal. In der Fuſswaschung verherrlichte sich die dienende Liebe des Herrn, im Abendmal die sich für die Seinen hingebende, aufopfernde Liebe. Liebe ist das Geheimnis des Abendmales, wie überhaupt der ganzen Offenbarung in Christo. Der Herr ist im Begriffe, sein Leiden anzutreten, sich in der Sünder Hände zu übergeben, er, der sich bewuſst ist, daſs ihm der Vater alles in seine Hände übergeben. In Warheit aber übergibt er sich in der Seinen Hände; für sie stirbt er, sein Tod gereicht ihnen zum Leben. Indem er sein Leben für sie hingibt, wird er ganz der ihrige und sie völlig die Seinen. So überwindet er durch die Liebe zu den Seinen, die ihn erfüllt, im voraus das bevorstehende Leiden und Sterben und gibt ihm die ware Deutung.

Davon ist das heilige Abendmal zugleich das Pfand und die Bestätigung. Zu diesem Zwecke hat es der Herr als bleibende Stiftung im Kreise der Seinen eingesetzt. Es findet dabei auch in der Form eine Herablassung der göttlichen Liebe zu unserer aus Geist und Leib bestehenden Menschennatur statt, worauf schon die Kirchenväter, darauf die scholastischen Theologen des Mittelalters, und auch reformirte Theologen und reformirte Glaubensbekenntnisse aufmerksam gemacht haben. Die Symbolik des Abendmals ist wie alles, das vom Herrn ausgeht,

einfach und doch von großer Tiefe des Sinnes, daher bei aller Einfachheit geeignet, belebenden Eindruck zu machen. Bei anderen Gelegenheiten schildert der Herr die Teilnahme am Reiche Gottes unter dem Bilde einer Malzeit, wozu viele sind eingeladen worden. Hier aber knüpft der Herr an ein wirkliches Mal an. Hier ist in Warheit ein Mal, und zwar ein solches, wobei der Wirt sich selbst als Speise und Trank den Gästen darbietet. Es ist die Teilnahme am Reiche Gottes in ihrer höchsten Verwirklichung hienieden gedacht — durch die Gemeinschaft mit Christo.

Die Taufe, die unter denselben Begriff einer sinnbildlichen Handlung fällt, die, gleich wie das Abendmal, unter der Hülle sinnlicher Elemente geistige Realitäten uns verbürgt, die Taufe symbolisirt die zur Aufnahme in das foedus gratiae notwendige Gnade, das Abendmal die zum Stehen und Fortschreiten im foedus gratiae notwendige Gnade, wie Calvin lehrt: „nachdem uns Gott durch die Taufe in seine Familie aufgenommen, sorgt er auch im ganzen Verlaufe unseres Lebens für unsere Narung und versichert uns im Abendmal durch ein gegebenes Pfand dieser seiner Freigebigkeit." (Institutio 4, 17. 1). Denn im Abendmal wird uns nichts dargeboten, was uns nicht auch außerhalb desselben durch das göttliche Wort dargeboten würde, nämlich Befestigung der Gemeinschaft mit Christo, woraus sich als Frucht ergibt Stärkung des Glaubens, Vergebung der Sünden, Kraft zur Heiligung. Aber im Abendmale als dem sichtbar gewordenen Worte (verbum visibile, nach der von Augustin aufgebrachten, von den reformirten Theologen aufgenommenen Bezeichnung) wird uns das alles auf besonders eindringliche Weise nahe gelegt; d. h. sowie wir außerhalb des Abendmales, nach Maßgabe von Johannes 6, 48—63, uns mit Christi Fleisch und Blut nären, so wird dieser Akt der Gemeinschaft mit Christo durch das Essen und Trinken der Pfänder seines für uns dahin gegebenen Leibes und vergossenen Blutes auf die ergreifendste Weise uns nahe gelegt. So wie außerhalb des Abendmals Stärkung des Glaubens gewonnen wird, so dient demselben Zwecke eine Handlung, welche uns auf die augenscheinlichste Weise Christum als unsern Erlöser und Seligmacher darstellt. Sowie wir außerhalb des Abendmals schon Vergebung der Sünden haben, — wie wir denn one alles Bewusstsein derselben uns dem Tische des Herrn kaum nähern dürften, — so erhalten wir am Tische des Herrn die feierlichste Versicherung davon und die in Bezug auf die täglichen Sünden notwendige Erneuerung dieser Versicherung. Daher wir, der Stiftung Christi gemäß, sagen können: so gewiss wir von diesem Brote essen und aus diesem Kelche trinken, so gewiss wissen wir, dass Christus uns durch sein Leiden und Sterben die Erlösung von Schuld und Verdammnis erworben hat. Sowie wir außerhalb des Abendmals an unserer Heiligung arbeiten und darin Fortschritte machen sollen, so gibt uns das Abendmal den lebendigsten Antrieb und auch die Kraft dazu, wie denn Zwingli treffend gesagt hat, das Abendmal sei uns gegeben, auf dass wir zur Ueberwindung der Welt ermutigt würden (ut ad vincendum mundum animaremur) — im Glauben an den, der für uns die Welt überwunden hat.

Solche Erwägungen sind es, welche den Aussprüchen der reformirten Symbole und Dogmatiker zu Grunde liegen, wenn sie so oft widerholen, dass die im Abendmal gebrauchten Zeichen nicht leer und gehaltlos seien, dass man aber ebensowenig sagen könne, dass sie an und für sich, kraft der über sie gesprochenen Worte der Einsetzung, die Gnade enthalten oder mitteilen, sowie es denn in der katholischen Kirche lange dauerte, bis die Ausdrücke continere, conferre gratiam aufkamen. Denn es ist etwas ganz anderes zu sagen, — so lehren die reformirten Dogmatiker, — dass Christus im Brote gegenwärtig sei und dass er im Abendmale gegenwärtig sei. Es findet eine verissima und realissima praesentia Christi statt, eine unio weder localis noch corporalis Christi mit uns. Mit dem Leibe und Blute Christi besteht eine sacramentalis unio panis et vini; diese sacramentalis unio, hinzukommend zu der unio spiritualis mit Christo, ist es eben, welche die Feier des heiligen Males zum Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes macht, wo Mensch und Gott sich begegnen, der Mensch

mit seinem besten Streben, Jesum durch Absterben der Sünde sich mehr und mehr anzueignen, und Gott mit seinen reichsten Gaben.

Damit ist schon gesagt, wie vieles dabei auf den Glauben ankommt. Das ist prägnant ausgedrückt in dem reformirten Satze: Christus wird mit dem Munde des Glaubens (ore fidei) empfangen. One Glauben sind die Zeichen in der Tat leer und gehaltlos, ohne Glauben keine praesentia spiritualis, keine praesentia veritatis, sondern nur eine praesentia symbolica. Das ist oft so gedeutet worden, als ob nach reformirter Anschauung der Glaube es sei, der das Sakrament mache. Allein das ist dasselbe, als ob man mir Schuld gäbe, das Sonnenlicht mit meinen Augen schaffen zu wollen, da ich bekennen muss, dass das Sonnenlicht für mich nicht da wäre, wenn ich keine Augen hätte. Das stimmt überein mit der biblischen Anschauung. Wenn der Herr zu denjenigen, welche von ihm Heilung begehren, spricht: „dir geschehe, wie du geglaubet hast“, und „gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen“, will er denn damit leugnen, dass er der Heiland sei? will er damit sagen, dass der betreffende sich selber geheilt hat?

Damit die Feier des Abendmals solche gesegnete Wirkungen habe, dazu ist, sei es direkt, sei es indirekt, kein Naturgeheimnis, kein Wunder nötig, kein physisches Wunder, kein Wunder der göttlichen Allmacht, welches dem Wunder der Fleischwerdung des göttlichen Wortes gleichkäme, kein Wunder, welches, wenn nicht auf dem Altare, so doch im Munde der Essenden und Trinkenden sich vollzöge, (alles dieses nach lutherischem Lehrbegriffe), — sondern es findet eine übersinnliche Wirkung der göttlichen Gnade statt, je nach Maßgabe des Glaubens der das Sakrament Empfangenden. Nicht als ob der reformirte Lehrbegriff die Möglichkeit des physischen Wunders überhaupt irgendwie leugnete oder nur in Zweifel zöge, nicht als ob dem Herrn die Gabe, Wunder zu tun, oder der Ehrenname „Wunderbar“ streitig gemacht werden sollte. Sondern es liegt durchaus kein hinlängliches Motiv zur Annahme eines physischen Wunders vor. Es ist ein solches nicht nötig, um den Auferstehungsleib zu nären, wie Luther eine Zeit lang gelehrt hatte, bis er erkannte und auch bekannte, dass, wenn die Seele genesen, auch dem Leib geholfen sei. Man kann auch nicht sagen, dass zur Versicherung der Sündenvergebung, die uns durch den gläubigen Genuss des Abendmals zu Teil wird, das Wunder der leiblichen Gegenwart nötig sei. Eben so wenig können die Reformirten dem D. Luther zugeben, dass, indem sie bloß das Geistliche one das Leibliche haben wollen, indem sie, wie Luther sagt, das Geistliche herausreißen, ihnen auch das Geistliche abhanden kommt und ihnen nichts anderes als Brot und Wein verbleibt. Der Satz nämlich, worauf sich dieses Urteil gründet, dass Christus überall, wo er geistig gegenwärtig ist, notwendig auch leiblich gegenwärtig sein müsse, dieser Satz lässt sich so wenig durchfüren und erweisen, er widerspricht so sehr dem wirklichen Tatbestande, dass selbst Luther ihn zuletzt soviel als aufhob. Man kann den Reformirten auch nicht zumuten, bei dem Mangel an Motiven für die leibliche Gegenwart ihre Zuflucht zu den Worten zu nehmen, welche Luther in Marburg aussprach: „Wenn mir der Herr Holzäpfel vorlegte und mich hieße nehmen und essen, so dürfte ich nicht fragen: warum*)“. Wir aber glauben, so fragen zu dürfen, ja fragen zu sollen, da Gott nichts überflüssiges tut, und von der immerfort sich vollziehenden Widerholung eines großen Wunders die Rede ist. Die Art, wie die katholische Kirche sich zu dieser Sache verhält, wirft für uns Licht auf die Frage. Sie sieht vollkommen ein, dass die leibliche Gegenwart nicht zum Wesen des Sakramentes gehört, da die Sakramente nichts anderes sind als Werkzeuge der Heiligung. Daher die Eucharistie ganz eigentlich Sakrament sein und die volle Wirkung eines Sakramentes haben könnte, auch wenn sie den Leib Christi nicht enthielte, wie auch die anderen Sakramente den Leib Christi nicht enthalten. Die einzige Ursache, aus welcher die Eucharistie den Leib Christi enthalten muß, ist die, dass sie als wares Opfer dem Vater dargebracht werden soll**). Denn die

*) Schmitt, das Religionsgespräch zu Marburg. 1840. S. 108. Weitläufig weist Luther diese Frage noch ab in der Schrift: „dass diese Worte Christi u. s. w. Erlanger Ausgabe Bd. 30. S. 141 ff.

**) Bellarmin, de sacramento Eucharistiae lib. V. cap. 22. § 3.

Opferhandlung setzt einen zu opfernden Gegenstand voraus. Das ist also der einzig haltbare Grund für die Notwendigkeit der leiblichen Gegenwart des Herrn.

Die Streitfrage, betreffend den Genuſs der Unwürdigen und Gottlosen, die eine Zeit lang zwischen den lutherischen und reformirten Theologen lebhaft verhandelt wurde, ist zum ersten Male in der Mitte des 11. Jarhunderts aufgetaucht. Nachdem noch Paschas Radbert in der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts gelehrt hatte, daſs die Unwürdigen Christi Leib und Blut nicht empfangen, trat nun Lanfrank mit der entgegengesetzten Behauptung auf, die allein zur Lehre von der Wandlung der Elemente paſste und sich notwendig aus derselben ergab. Was aber das Verhältnis der beiden protestantischen Confessionen zu dieser Sache betrifft, so stellt es sich einfacher dar, als es oft aufgefaſst wird. Auf lutherischer Seite wird das Genießen der Unwürdigen gelehrt, weil es sich um die Perception eines Stofflichen handelt, wofür der Glaube nicht Organ sein kann (wie Thomasius sich ausdrückt). Allerdings bleiben dabei selbst für den strengsten Lutheraner Schwierigkeiten, insofern es sich doch nicht bloß um die Perception von etwas Stofflichem handelt, sondern unwillkürlich das Geständnis abgelegt wird, daſs Leib und Blut Christi im Abendmal geistlich empfangen, gegessen und getrunken werde*), die Speise selbst wird auch eine geistliche, himmlische Speise genannt. Luther sagt ganz deutlich: daſs Christus Fleisch gehöret unter den Spruch: „Was aus Geist geboren ist, das ist Geist“. Ferner: „ein Geistfleisch ist's, es ist in Gott und Gott mit ihm, drumb ist's lebendig und gibt Leben allen, die es essen, beide Leib und Seelen**).“ So weit wurde Luther gefürt, um dem reformirten Vorwurfe einer fleischlichen Auffassung zu entgehen. Darin zeigt sich wider eine Annäherung an den reformirten Lehrbegriff.

Daher es ziemlich lange ging, bis der Satz von der **manducatio oralis impiorum** durchdrang, und Brenz ihn erst ziemlich spät zu dem seinigen machte. Was aber die reformirte Lehre betrifft, so kann die Frage zunächst kaum entstehen. Handelt es sich um den wirklichen Leib Christi, der am Kreuze gehangen und vom Munde der Gläubigen empfangen wird, so empfangen ihn nach reformirter Lehre weder Gläubige noch Ungläubige, weder Gottesfürchtige noch Gottlose, aus dem einfachen Grunde, weil er nicht da ist, weil Brot und Wein bloße Zeichen des abwesenden Leibes und Blutes Christi sind. Wenn aber im reformirten Lehrbegriffe von einem Empfangen des Leibes und Blutes Christi mit dem Munde des Glaubens die Rede ist, so ist selbstverständlich dieses Empfangen auf die Frommen beschränkt. Calvin vergleicht treffend den auf den Stein und vom Stein herabfallenden Regen, der nicht in den Stein eindringen kann. Es fehlt den Gottlosen jegliches Organ, um das, was das Wesen des Sakramentes ist, zu empfangen. Es läſst sich auch der Gedanke nicht vollziehen, daſs Christus in die Seele der Gottlosen aufgenommen wird und darin das Gericht wirkt, wie die Concordienformel lehrt a. a. O. Nach der Schrift ist da, wo Christus ist, Heil und Leben. Der unwürdig Communicirende iſst und trinkt sich ein Gericht, nicht aber empfängt er Christum. Mit dieser Frage hat man die andere in Verbindung gebracht, ob Judas Ischarioth am ersten Abendmal teil genommen, welcher Frage man überflüssiger Weise von reformirter wie von lutherischer Seite eine dogmatische Bedeutung und Tragweite gab. Warscheinlich war Judas abwesend, was aus Joh. 13, 26—30 verglichen mit Matth. 26, 23—25 hervorgeht; nach Lucas 22, 21 war er anwesend; die Vermutung ist aber nicht unbegründet, daſs diese Worte an den Anfang des Males zu setzen sind, also vor Einsetzung des heiligen Abendmals. So ist es allerdings warscheinlich, daſs Judas nicht am Male teil nahm.

Wir haben die bisherigen Erörterungen in Übereinstimmung mit der Lehrentwicklung der Reformatoren der reformirten Kirche sowie mit den Bestimmungen der reformirten Symbole gegeben. Es wird aber nötig sein, noch einiges ergänzend hinzuzufügen.

---

*) So lehrt die Concordienformel. Ausgabe v. Müller S. 670.
**) Daſs diese Worte Christi noch fest stehen. Erlanger Ausgabe Bd. 30. S. 99. 125.

Zwingli und Ökolampad wurden durch die an sich durchaus gerechtfertigte Polemik gegen den ungeheuren Missbrauch, den die katholische Kirche mit den Zeichen getrieben, gegen das abergläubische Haften an diesen Zeichen zu einer Ansicht fortgerissen, die allerdings als ein Extrem angesehen werden muss. Zwingli hatte zwar vollkommen Recht zu lehren, dass die Sakramente nicht rechtfertigen, wie ja auch Melanchthon in der Ausgabe der loci v. 1521 (bei Plitt S. 251) lehrt: die Sakramente rechtfertigen nicht, sola enim fides justificat. Aber Zwingli ging zu weit in folgender Begriffsbestimmung, worin zwar ein Warheitsmoment nicht zu verkennen ist, welches aber durch Übertreibung und Isolirung zur Unwarheit geworden: sunt ergo sacramenta signa vel caerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam potius certiorem de tua fide quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo caerimoniali ad confirmationem egeat, fides non est, fides enim est, qua nitimur misericordia Dei inconcusse, firmiter et indistracte. Im wesentlichen lehrte Ökolampad dasselbe. Die beiden Männer blieben aber dabei nicht stehen und keine symbolische Schrift der reformirten Kirche hat eine solche Bestimmung aufgenommen. Die Lehrform Zwinglis und Ökolampads, wie sie sich im Verlaufe des Streites gestaltete, ist enthalten im letzten der zu Marburg mit den lutherischen Theologen vereinbarten Artikel: „dass auch das Sakrament des Altars sei ein Sakrament des waren Leibes und Blutes Christi, und die geistliche Nießung desselben Leibes und Blutes einem jeden Christen fürnehmlich vonnöten". Da aber ein materieller Leib nicht geistlich genossen werden kann, wie Zwingli bemerkte und mit Absicht hervorhob, kommt die Sache zuletzt auf das hinaus, was Joh. 6, 48 ff. gelehrt wird, in dem Sinne von Zwingli (in der expositio fidei an Franz I.) aufgefasst, dass spiritualiter edere Christum so viel ist als spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. Ergänzend lehrt die 1. helvetische Confession, das Abendmal sei eine coena mystica, in welcher der Herr den Seinen seinen Leib und sein Blut d. h. sich selbst darreicht, auf dass er in ihnen (durch den Glauben) lebe und sie in ihm.

Der Lehrbegriff Calvins geht über den Zwinglis hinaus und nähert sich sehr dem lutherischen, doch one die reformirte Grundanschauung aufzugeben. Wesentlich ist ihm der Satz, dass dem Fleische Christi eine Leben gebende Kraft inwone — vermöge seiner Verbindung mit der Gottheit (Institutio 4, 17. 9). Im Commentar zu Joh. 6, 51 lehrt er, dass in dem Fleische Christi, weil durch dasselbe die Erlösung vollbracht worden, immerfort die Kräfte der Erlösung niedergelegt seien. — Daher Calvin weiter lehrt, dass den Gläubigen im Abendmal aus der Substanz des verklärten Leibes Christi eine Leben gebende Kraft mitgeteilt werde durch die Vermittlung des heiligen Geistes. Diese Anschauungsweise ist ausgedrückt in mehreren reformirten Symbolen, im Genfer Katechismus, in dem französischen, belgischen, dem ersten schottischen Glaubensbekenntnis und mehreren anderen *). Es ist dabei zu großes Gewicht gelegt auf das Instrument, womit die Erlösung vollbracht wurde. Hierin zeigt sich noch ein Tingirtsein von katholischen Anschauungen. Es liegt aber der richtige Gedanke zu Grunde, dass Christus nur dann der unsrige werden kann, wenn unser Glaube auf sein Fleisch sich richtet (nisi cum fides nostra in ejus carnem dirigitur), dass wir müssen am Menschen in Christo festhalten, wenn wir wollen zum Gotte in Christo durchdringen (eigene Worte Calvins im Commentar zum ev. Joa.). Es bleibt ewig war, dass im Fleische Christi, das Ignatius (an die Philadelphier c. 5.) treffend das Evangelium genannt hat, die Kraft des Lebens liegt. Wir sind darauf angewiesen, nicht aus der im Himmel befindlichen Menschheit Christi, zu der wir, so lange wir hienieden sind, in keiner näheren Beziehung stehen, Kräfte des Lebens zu ziehen, sondern vielmehr aus dem Fleisch gewordenen Worte, wie es leibt und lebt im Worte der evang. Verkündigung, und was das Abendmal betrifft, so sind

*) Ebendaselbst so wie auch in der Institutio ist der Gedanke ausgesprochen, dass das Abendmal den Auferstehungsleib närt, was insofern behauptet werden kann, als das Abendmal den inneren Menschen stärkt und belebt.

wir zunächst an Christi Tod und dessen erlösende Kraft gewiesen, den wir, wie Paulus sagt, im Abendmal verkünden, bis dass der Herr kommt. Calvin hat diese Seite der Sache wol erkannt und sich darüber im Commentar so ausgesprochen, als ob er mit der mystischen Gemeinschaft mit dem Fleische Christi nichts anderes habe sagen wollen, als was wir soeben sagten. Das Essen des Fleisches Christi im Abendmal und außerhalb des Abendmals kommt zuletzt darauf hinaus, dass unser Glaube in der eben genannten Weise auf das Fleisch Christi sich richtet. Änlich lehrten mehrere griechische Kirchenlehrer, insbesondere Basilius der Große. S. Steitz, die Abendmalslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in Dorners Jahrbüchern 1864 u. ff. — Das ist die Anschauung, die im Heidelberger Katechismus und in der 2. helvetischen Confession mit andern Worten ausgesprochen ist. Wo in den reformirten Symbolen gelehrt wird, dass Christi Leib im Abendmal geistlicher Weise, mittelst des Glaubens empfangen wird, da liegt dieselbe Anschauung zu Grunde.

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich die Bedeutung des Abendmals für die Gemeinschaft der Gläubigen von selbst. Gereicht der gläubige Genuss desselben zur Befestigung unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, so muss er auch die Christen untereinander stärker verbinden, welche Verbindung in der Verbindung mit Christo gegründet ist. An diesem Punkte angelangt, drängt es uns zu bekennen, dass die beiden Lehrbegriffe, der lutherische und der reformirte, nicht bloß Differenzen aufweisen, sondern auch vieles und wesentliches miteinander gemein haben, nicht bloß Verwerfung der Wandlung der Elemente, der Anbetung derselben, des Messopferkultus, sondern auch die Auffassung des heiligen Males als einer warhaften Speisung, als eines Gnadenmittels, dazu bestimmt, uns unserer Erlösung zu versichern, unsern Glauben zu stärken, unsre Gemeinschaft mit Christo zu befestigen. Es ist allerdings auch Bekenntnis, wie jeder Akt des Gottesdienstes ein solches ist, aber das Bekenntnis kommt auf die zweite Linie zu stehen, mit welcher Bestimmung Calvin die obigen Aussagen Zwinglis und Ökolampads berichtigt.

Von Bearbeitungen nennen wir: Al. Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche. 2 Bde. 1844—47. Ebrard, christliche Dogmatik. 2. Auflage. 1862. 1863. 2 Bde. Heppe, die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche. 1861. Ebrard, das Dogma vom heiligen Abendmal und seine Geschichte. 1845. 1846. 2 Bde. Ich erlaube mir auch, meine eigenen kleinen Arbeiten zu nennen: Noch ein Wort über Abendmalsgemeinschaft, in der evangelisch-reformirten Kirchenzeitung. 1862. N. 15. 16. 17. 18. Martensen, über das Abendmal, in derselben Zeitschrift. 1863. N. 41. 42. 43. 44. Die Unionstheologie und die lutherische Orthodoxie im Kampfe miteinander, in derselben Zeitschrift. 1869. S. 131—149. Außerdem im Artikel Ubiquität. 2. Nachtrag, im 21. Bde der Realencyklopädie S. 384, 1. Aufl., die nachträgliche Ausfürung, Calvins Lehrbegriff vom Abendmal betreffend. **Herzog.**

Abendmalsfeier, (d. h. der Hergang, die Riten und Einrichtungen bei der heiligen Handlung). Wie durchweg in den Gnaden- und Heilserweisungen Gottes, namentlich bei allem, was von dem Herrn ausgeht — dessen eigene Erscheinung der sprechendste Beweis dafür ist —, das Höchste und Tiefste in der Offenbarung und Mitteilung in der schlichtesten, einfachsten Gestalt auftritt und dargeboten wird, damit es zu jeglichem herankommen könne, und von jeglichem könne gefasst und ergriffen werden: so ist das auch bei der Aneignung der Versönung und Lebensgemeinschaft Christi, welche durch das Sakrament des heil. Abendmals sich vollziehen soll, der Fall. Eine einfachere, anspruchlosere Handlung, leichter zu vollziehen und fasslicher nach ihrer allgemeinen Bedeutung, lässt sich nicht denken, als diejenige, die der Herr am Abend vor seinem Tode im Kreise seiner Jünger vornahm und dazu sprach: „Solches tut, meiner zu gedenken.“ Sie bestand, wie alle vier Berichterstatter übereinstimmend erzälen, darin, dass er am Schlusse des gemeinsamen Males das Brot ergriff, Worte des Lobes und Dankes darüber sprach (εὐλογήσας), es dann brach, die gebrochenen Stücke seinen Jüngern gab

(ob in der Weise, dass er auf einem Teller sie ihnen vorsetzte oder dass er jedem Einzelnen das Seinige hinreichte, ist sehr gleichgültig; nur das Eine darf, der Natur der Sache nach, wol für sicher gelten, dass er es ihnen in die Hand gegeben und nicht in den Mund gesteckt), und dazu sprach: „Nehmet, esset (diese beiden Worte, die sich bei Lukas und Paulus nicht finden, sind freilich zweifelhaft, jedenfalls erscheinen sie nicht als notwendig), das ist mein Leib, der für euch gegeben (bei Paulus nur τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, da κλώμενον unzweifelhaft, wie neulichst auch der Sinaiticus bestätigt hat, unächt ist), solches tut zu meinem Gedächtnisse." Ebenso nahm er, als das Mal völlig zu Ende war (die ausdrückliche Bemerkung μετὰ τὸ δειπνῆσαι bei Paulus setzt notwendig einen kleinen Zwischenraum zwischen den beiden Akten voraus) den Kelch (den Einen oder einen von denen, die dastanden), dankte widerum (hier heißt es εὐχαριστήσας) und reichte ihn mit dem eben darin befindlichen Inhalt, Wein mit Wasser gemischt (denn dass die Juden immer mischten, ist unzweifelhaft und wird für das Passahmal durch den Talmud sogar geboten; hätte der Herr Wert darauf gelegt, reinen Wein darzubieten, so hätte er den Kelch wol besonders füllen lassen, wovon die Berichte nichts erwänen) seinen Jüngern, indem er sprach: „Trinket Alle daraus, dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut; solches tut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtnis."

Mit der gleichen Einfachheit und Schlichtheit, den gleichen familiären Charakter an sich tragend, vollzog sich dann, wie wir aus den Berichten des N. T. ersehen, die Widerholung dieser Handlung in den ersten christlichen Gemeinden, namentlich in der Urgemeinde zu Jerusalem. Wie das Gottesdienstliche überhaupt, so auch die Feier des Abendmals war da noch nichts in unserem Sinne selbständiges, aus dem übrigen Leben und Handeln abgesondertes und rituell ausgebildetes. Vielmehr fiel Gottesdienst und Lebensfürung, Gemeinschaft mit dem Herrn und brüderlich-gesellige Gemeinschaft noch durchaus zusammen, wie es ja in Warheit sein sollte, und dies in der Vollendung wider sein wird. Gleichsam als eine große Familie neuerer und höherer Art, von dem Herrn gestiftet nicht auf der Grundlage leiblicher Geburt und Blutsverwandtschaft, sondern des gemeinsamen Geborenseins aus Gott und der Bruderschaft im Geiste der Erlösung betrachteten und verhielten sich die Gläubigen. Wie die Familienglieder zusammentreten zur Hausandacht und zur Malzeit und dem daran sich knüpfenden geselligen Verkehr; wie der Herr mit seinem engeren Jüngerkreise in der gleichen Weise gelebt und gewandelt hatte, so kamen diese ersten Brüder und Schwestern in Christo Tag für Tag unter sich zusammen hin und her in den Häusern, riefen mit einander an den Namen des Herrn, belehrten und erbauten sich, nahmen mit einander ihre Speise mit Freuden und einfältigem Herzen und Dank gegen Gott. Und indem sie nun so zusammensaßen an ihrem einfachen Male, in dem innigsten und erquicklichsten Gemeinschaftsgefüle, das gedacht werden kann, schien ihnen zur vollen Genüge nur noch das Eine zu fehlen: die Gegenwart des geliebten Herrn und Heilandes selber in ihrer Mitte, der seinen Frieden auf sie ausströme und ihnen gestatte, an seiner Brust zu ruhen. Aber fehlte er ihnen denn wirklich? Hatte er nicht, da er dort beim letzten Male das Brot seinen Leib nannte und den Wein sein Blut, und den Jüngern Macht gab, solches zu widerholen, dafür gesorgt, dass ihnen seine Gegenwart auch ins künftige warnehmbar und wirksam zum Bewusstsein komme? Jetzt, da sie unter sich zusammen waren, wie sie ehemals mit ihm zusammen gewesen, und doch seines leiblichen Daseins entbehrten, wurde es ihnen erst recht klar, was Jesus bei dem Abendmale vor seinem Heimgange damit getan und gewollt hatte, als er ihnen Brot und Wein gesegnet zur Erinnerung an sich, zum Pfande seines wesenhaften Gegenwärtigseins, zum Mittel der fortdauernden Lebensgemeinschaft mit ihm. In heiligem Liebesbedürfnis, in dankendem, lobpreisenden Glauben ergriffen sie die Befugnis zu tun, wie er ihnen getan, und im vollsten, realsten Sinne seine Tischgenossen zu werden. Einer aus ihrer Mitte — wol vorzüglich einer der Apostel — erhob sich, nahm das Brot, dankte und brach es, wie er seinen Meister hatte tun sehen, nahm den Kelch und reichte ihn herum; und mit oder one begleitende Worte verkündigten sie so den Tod des

Herrn in der allerlebendigsten Weise, und erneuerten sein Gedächtnis in ihrer Mitte und in ihren Herzen, als ob er wider leibhaftig vor ihnen stünde.

Äußerst interessant wäre es nun freilich, und wie viele theologisch-confessionelle Zwistigkeiten würden — nach menschlichem Dafürhalten — dadurch abgeschnitten, wenn wir die Art und Weise kennten, wie der Herr und nach ihm seine Apostel über Brot und Wein das Dankgebet gesprochen und sie damit eingesegnet haben. Geschah es durch ein stilles oder ein laut geredetes Gebet? durch ein freies oder etwa durch die bei der Passahfeier gebräuchliche Formel: „Gepriesen sei der Herr, der die Frucht aus der Erde wachsen ließ, der das Gewächs des Weinstocks schuf!"? Aber nicht einmal vermutungsweise ist etwas über diesen Punkt zu bestimmen, und man wird auch darin wider einen Beweis dafür erkennen müssen, wie wenig es der Herr auf feststehende Formen und Formeln im gottesdienstlichen Leben seiner Gemeinde abgesehen hat, sondern wie er einfach seine Gaben des ewigen Lebens darreicht, der Wirkung des Geistes und den wechselnden Bedürfnissen der Zeiten überlassend, wie ihre Verwendung und Verwaltung sich gestalte. Jedenfalls aber geht aus dem Dunkel, das über diesem Punkte liegt, das mit Klarheit hervor, dafs der sogenannten Consekration der Elemente vor der Austeilung überhaupt nicht die Bedeutung zukömmt, welche die katholische Anschauung und die katholisirende Richtung in der protestantischen Christenheit darauf legen. Es genügt nach der Anleitung der biblischen Vorbilder die Darstellung der Speisen vor dem Angesichte des Herrn, ihre würdige Zurichtung, und das Dank- und Bittgebet, das des Herrn Tod verkündigt und sein Gedächtnis erneuert, mit dem die Gemeinde zu ihrem Genusse eingeladen wird.

Diese Art, des Herrn Mal zu halten — im engen Anschlusse an die gemeinsamen Bruder- und Liebesmalzeiten — schloſs nun aber eine Gefar in sich, die sofort hervortreten muſste, als die Gemeinde sich über ihre ersten Geburtsstätten hinaus verbreitete und damit der unmittelbaren beständigen Aufsicht und Leitung der Apostel entrückt wurde. Nämlich die Gefar: daſs der Genuſs der von der Gegenwart des Herrn zeugenden heiligen Speise sich nach und nach mit dem Genusse der übrigen Speisen vermische und vermenge; daſs die Stiftung Jesu ihre Selbständigkeit und besondere Dignität einbüße, und das Abendmal in dem allgemeinen Male gleichsam unter- und verloren gehe. Bekanntlich ersehen wir aus dem ersten Briefe an die Korinther, wie in der dortigen Gemeinde diese Gefar zur Wirklichkeit geworden war, und der Apostel sich darum veranlaſst fand, den Unterschied des Abendmals von dem sonstigen Essen und Trinken, auch in der brüderlichen Gemeinschaft, auf das Nachdrücklichste hervorzuheben, und die bisherige Sitte überhaupt für unpassend und unstatthaft zu erklären (1 Kor. 11, 20 und 33, 34).

Es ist nicht ganz leicht, den Gang der Sache von da aus weiter zu verfolgen. Denn bekanntlich gehört die Geschichte der Agapen — dieser Name für die Liebesmale kommt zuerst vor in der Epist. Judä V. 12, darnach bei Ignatius ad Smyrn. c. 8 und bei andern kirchlichen Schriftstellern — und ihrer Beziehung zum Abendmal schon deshalb zu den schlechterdings nicht völlig aufzuhellenden Partieen der Kirchengeschichte, weil der Stand der Dinge in den verschiedenen Gegenden und Kirchen keineswegs ein gleichförmiger, sondern ein sehr mannigfacher und oft geradezu entgegengesetzter war. Wärend z. B. aus der Beschreibung der Gottesdienstordnung bei Justin (Apol. 1. c. 85) und aus dem bekannten Briefe des Plinius an Trajan lib. X, 96 hervorgeht, daſs in Kleinasien schon am Anfange des zweiten Jarhunderts Agape und Abendmalsfeier als gesonderte Akte behandelt wurden, tun die Äußerungen anderer christlicher Schriftsteller und namentlich die gleich zu erwänenden Concilienbeschlüsse dar, daſs im Abendlande und zumal in Afrika die Verbindung der beiden Male sich noch lange forterhielt und von den Gemeinden mit einer gewissen Zähigkeit festgehalten wurde. (Nach Gieseler, Kirchengesch. I, 231 wäre diese Verbindung im zweiten Jarhundert noch die Regel, die Trennung mehr nur eine durch den Drang der Verfolgungen veranlaſste Ausnahme gewesen. Vergl. auch über die bis ins 4. Jarh. reichende Fortdauer der ursprünglichen Weise in manchen Gegenden Ägyptens Sokrates V, 22. Sozom. VII, 19). Doch trieb

die beständige und mit der Zunahme der Gemeinden wachsende Gefar des Missbrauchs und der Entweihung die kirchenregimentlichen Organe, wenn wir so sagen dürfen, überall dazu an, dem Fortbestande der alten Sitte entgegenzuarbeiten und die Trennung zu begünstigen. Man verordnete zunächst, dass die Feier der Eucharistie nicht mehr am Schlusse der gemeinsamen Malzeit stattfinden dürfe, sondern ihr vorangehen müsse (wie es nach Chrysostomus, Pelagius, Theodoret schon in der apostolischen Zeit sollte gehalten worden sein. Vergl. die Homilien und Commentare dieser Kirchenlehrer zu 1 Kor. 11), woraus dann die Bestimmung entstand, dass man es überhaupt nüchtern zu genießen habe. Nur noch für den einen Tag der Einsetzung des Abendmals — den Gründonnerstag — erlaubte das Concil zu Karthago (392) die Begehung der heil. Handlung nach dem Essen, um so die volle Nachamung des letzten Zusammenseins des Herrn mit seinen Jüngern möglich zu machen (Augustin. ep. 54 ad Januarium cap. 9). Bald ging man weiter dazu vor, den Abendmalsgenuss auch der Zeit nach von der gemeinsamen Speisung zu scheiden, indem man diese nach wie vor am Abend abhalten ließ, jenen dagegen auf den frühesten Morgen „ante lucem“ verlegte. Und ganz entschieden und unwiderruflich wurde auch im Abendlande und in Afrika die Scheidung vollzogen, als nach dem Vorgange des Concils zu Laodicea (363) Ambrosius, Augustin, die Concile zu Karthago (392), zu Orleans (533) und andere Versammlungen die fernere Abhaltung der Agapen in den gottesdienstlichen Gebäuden verboten und sie in die Privathäuser verwiesen, wärend selbstverständlich für die Administration des Sakraments die Kirche der locus ordinarius war und immer ausschließlicher wurde. — Die Agapen selbst scheinen mit dem Anfange des 8. Jarh. völlig erloschen zu sein. Zum letzten Male erwänt ihrer das Concil. Quinisextum im J. 692.

Die erste bestimmtere Schilderung der von dem Liebesmale getrennten Abendmalsfeier finden wir bekanntlich in der oben angefürten Stelle bei Justinus Martyr. Sehr schlicht und einfach ist darnach die heilige Handlung vor sich gegangen. „Nach dem (allgemeinen) Gebet“, heißt es, „grüßen wir uns unter einander mit einem Kusse. Hierauf bringt man dem Vorsteher der Brüderversammlung Brot und einen Becher mit Wasser und gemischten Wein. Der Vorsteher nimmt dies, lobet und preiset den Vater des Weltalls durch den Namen seines Sones und des heiligen Geistes, und dankt ihm ausfürlich, dass er uns dieser Gabe gewürdigt. Dieses Gebet beschließt die ganze Versammlung mit einem Amen. Hierauf reichen die Diakonen, wie wir sie nennen, einem Jeden aus der Versammlung Brot, Wein, Wasser, über welche das Gebet gesprochen worden ist, den Abwesenden aber tragen wir sie ins Haus. Diese Speise nennen wir Eucharistie.“ Die Feier fand jeden Sonntag, außerdem bei jeder Aufnahme Neubekehrter nach der Taufe statt; auch sonst, wenn irgend das Bedürfnis vorhanden war und ein Kreis sich zusammenfand. (Noch Augustin schreibt Epist. 118 ad Januar. c. 2: Alii quotidie communicant, alii certis diebus; alibi Sabbato et Dominico offertur coena; alibi tantum Dominico.) Was dabei auffällt im Vergleiche mit der gleich darauf üblichen Praxis, ist der Umstand, dass die Feier noch in keiner Weise als Mysterienfeier erscheint, sondern als eine durchaus öffentliche Handlung, wie die Spendung der Taufe, an welche Justins Schilderung unmittelbar sich anschließt. Dasselbe läßt aus den Notizen sich schließen, die sich bei Ignatius, Tertullian, Januarius u. a. über diese frühere Gestalt derselben finden. Erst die apostolischen Constitutionen (vgl. über dieselben den betreffenden Artikel) stellen sie als eine nur für die Auserwälten (*πιστούς*) bestimmte Handlung dar, bei der die Profanen (Ungläubigen, Juden, Heiden), die Katechumenen, Excommunicirten, Büßenden u. s. w. entfernt, die Türen geschlossen und durch besondere Kirchendiener sorgfältig bewacht, und selbst die zur Communion versammelten Gläubigen noch besonders geprüft und vorbereitet werden.

Die Vorschriften, welche das achte Buch dieser ältesten Kirchenordnungen (die sogenannte liturgia sancti Jacobi minoris) über die Vornahme der heiligen Handlung enthalten, geben uns für die Zeit vom 3. und 4. Jarh. an das folgende Gesammtbild derselben. Nachdem der vorangehende allgemeine Gottesdienst beendet ist, eröffnet der Diakon die „Messe der Gläubigen“ mit den Worten: „Keiner von

denen, welche bleiben dürfen, gehe fort!" Hierauf folgt ein stilles Gebet, das allgemeine Kirchengebet, die Collekte, das Offertorium, d. h. die Darbringung der von der Gemeinde mitgebrachten Gaben an Brot und Wein, welche der Diakon mit seinen Gehilfen einsammelte, und aus denen das zur Feier Notwendige genommen wurde. Das Eine Brot — denn es war immer nur Eins —, dem dieser Vorzug zu teil wurde, hieß hostia, das Opferlamm. — War Alles eingesammelt und das zur Abendmalsfeier zu Verwendende abgesondert und zugerichtet, so wurde die eigentliche Feier mit einem Segenswunsch und dem heiligen Kusse eröffnet. Die Profanen, Katechumenen u. s. w. wurden aufgefordert, sich zurückzuziehen, die Geistlichen wuschen die Hände zum Zeichen der inneren Reinigung; „Keiner habe im Herzen etwas gegen irgend Jemanden!" wurde ermant, „Keiner nahe in Heuchelei! Aufgerichtet zum Herrn, laßt uns mit Furcht und Zittern beim Opfer stehen!" Die Kirchendiener brachten Brot und Wein vor das Angesicht der Gemeinde auf den Abendmalstisch, an dessen beiden Seiten alsobald zwei Subdiakonen mit kleinen Fächern von dünnen Häuten oder feiner Leinwand (flabellis) sich stellten, um damit durch fortwärende sanfte Bewegungen das fliegende Ungeziefer abzuwehren, dass es nicht etwa in den Wein falle und ihn besudele. Hierauf trat der Bischof (Presbyter) in einem glänzenden Gewande, die übrigen Geistlichen zur Rechten und zur Linken, an den Abendmalstisch und begann die ihm ausschließlich zufallende liturgische Funktion. „Die Herzen in die Höhe!" rief er, worauf die Gemeinde: „Wir haben sie erhoben zum Herrn!" Der Bischof: „Lasset uns Dank sagen dem Herrn." Die Gemeinde: „Es ist würdig und ächt." Hierauf ein Gebet, wol eine halbe Stunde dauernd, das die Gnaden- und Wundertaten Gottes in der himmlischen und irdischen Schöpfung und seine Heil wirkenden Fürungen mit seinen Erwälten (Abel, Seth, Enoch, Noah, Abraham u. s. w.) von Adam und dem Sündenfalle an bis auf die Erscheinung des Fleisch gewordenen Sones aufzälte und lobpries, und schloss mit dem dreimal Heilig des in Ewigkeit Gelobten. — Im Anschlusse hieran eine Anrufung Christi, dessen Geschichte in Geburt, Leben und Sterben in prächtigen, geistvoll-erhebenden Ausdrücken rekapitulirt wurde mit besonderer Hervorhebung der Einsetzung des h. Abendmales. — Endlich eine Reihe von Fürbitten für das gesammte Hirtenamt in der Christenheit, für die weltliche Obrigkeit, für das Volk, für die frommen Frauen, die in Keuschheit dem Herrn leben, für den Ehestand und die Kinder, für die in Sklaverei Geratenen, die Ausgewanderten und Verbannten, die Schiffenden und Reisenden, für die Verfolger und Irrlehrer, für die Katechumenen, für die vom Feinde Besessenen, für alle Anwesenden und Abwesenden, für Alles und Jedes, wessen es zum inneren und äußeren Leben bedarf. — Damit erschienen dann die eingesammelten Gaben, das sogenannte Opfer, geheiligt, dem Herrn dargebracht und von ihm angenommen. Ein neues Gebet sprach hiefür dem dreimal Heiligen den Dank der Gemeinde aus; dann folgte das Glaubensbekenntnis und das Gebet des Herrn. Hierauf rief der Diakon: „Lasset uns nun andächtig sein", und der Bischof: „das Heilige den Heiligen!" Die Gemeinde antwortete: „Einer ist heilig; Einer ist Gott; Einer ist Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters, hochgelobet in Ewigkeit! Amen. Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wolgefallen. Hosianna dem Sone Davids! Gelobet sei der da kommt im Namen des Herrn, der Herr und Gott, der sich uns geoffenbaret hat. Hosianna in der Höhe!" — Nach einer kurzen Pause stimmte der Vorsänger den Communionspsalm an, den 34. wegen des 9. Verses: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist", und wärend dieses Gesanges traten die Communikanten zu dem Altartische, an dem der Bischof das Brot, der Diakon den Kelch reichte. Zuerst communicirten der Bischof, die Presbyter, die Diakonen, Subdiakonen, Lektoren und Cantoren, hierauf die Mönche, alsdann die zu der Gemeinde in besonderer Beziehung stehenden Frauen: die Diakonissen, die Nonnen und Wittwen, dann die Kinder und endlich die übrigen Erwachsenen. Die Spendeformel war bei der Darreichung des Brotes: „Der Leib Christi", bei der Darreichung des Kelches: „das Blut Christi, der Trank des Lebens", worauf der Empfänger beide Male ein lautes „Amen" antwortete. Das Brot war, wie im ganzen Altertume, gewönliches gesäuertes Brot,

wie man es zu Hause aß; der Wein mit Wasser gemischt. — Die den Akt beschließende Danksagung war verhältnismäßig kurz und ihrem Hauptteile nach wider Fürbitte. Mit einem sehr eingehenden Segenswunsche wurde die Gemeinde entlassen.

Wie sich von da aus die Abendmalsfeier in der abendländischen Kirche weiter ausbildete und modifizirte, bis sie im Laufe des 6. Jarh. (gregorianisches Ritual) in die Form der römisch-kath. Messe überging, wird in dem Artikel „Messe und Messopfer" dargestellt, und auch der Hergang der Messe beschrieben und erklärt werden, so dass wir hier von jedem ferneren Eingehen auf die römisch-katholische Weise der Sakramentsverwaltung absehen können. — Dagegen sind sowol aus jener früheren als dieser späteren Zeit noch einige Einzelheiten zu erwänen, die zur Vervollständigung des gegebenen Bildes gehören. Was zuerst den Zeitpunkt der Feier betrifft, so haben wir bereits bemerkt, dass dieselbe in der Regel am frühen Morgen stattfand. Nur die Oster- und Weihnachtscommunion machte bis ins 12. und 13. Jarh. eine Ausnahme, und wurde um die Mitternachtsstunde gefeiert. Als Erinnerungszeichen an die ursprüngliche Nachtfeier erhielt sich der Gebrauch der brennenden Kerzen bei der Communion, den auch ein Teil der protestantischen Kirche, wie z. B. die sächsische und bayerische, hat fortbestehen lassen. — Als Communionstage weiterhin erscheinen vom 5. Jarh. an (über die frühere Observanz vgl. oben) vornehmlich die drei großen Festtage: Weihnachten, Ostern und Pfingsten, an denen der Genuss des Abendmals hie und da sogar obligatorisch war. (So die Synode zu Agde in Gallien im Jare 506: „Saeculares qui in Natali Domini, Pascha et Pentacoste non communicaverint, catholici non credantur nec inter Catholicos habeantur.") Später wurde die Verpflichtung bekanntlich auf die Osterzeit restringirt, doch eine öftere Teilnahme an der täglich gelesenen Messe selbstverständlich nicht ausgeschlossen. — Zur Administration berechtigt waren ursprünglich lediglich die Bischöfe oder Vorsteher der Gemeinde (so noch Justin, Ignatius: „es ist nicht erlaubt, one die Bischöfe die heilige Malzeit zu veranstalten", die Constitut. Apostol.); die Presbyter konnten nur in ihrem Auftrag oder unter ihrer Leitung consekriren; die Diakone hatten einzig bei der äußeren Handlung mitzudienen. Noch eine Anordnung aus der Zeit Pipins im J. 755 spricht in diesem Sinne sich aus. Als aber im Mittelalter die Bischöfe mehr und mehr zu hohen Herren wurden, die sich mit anderen Dingen als kirchlichen Verrichtungen abgaben, erschienen sie auch immer seltener am Altare, und hielten nur noch die sogen. Hochämter ab. Die Consekration und Administration des Sakramentes wurde nun als ein Ausfluss der priesterlichen Würde und Macht überhaupt betrachtet und dem Ordinirten nicht nur erlaubt, sondern zur ersten und strengsten Pflicht gemacht. Auch den Mönchen konnte man sie vom 14. Jarh. an nicht mehr völlig wehren, obwol für sie noch manche kanonische Beschränkungen übrig blieben. — Die Momente der Vorbereitung der Administrirenden auf die heilige Handlung füren wir nicht näher aus, da die zu diesem Zwecke vorgeschriebenen Gebete und Andachtsübungen (Beichte, Fasten, Waschen der Hände, liturgische Kleidung) zum Teil in keine festen, allgemein gültige Ordnungen gefasst erscheinen, zum Teil überhaupt mehr für die hierarchischen Einrichtungen als für die Feier des Sakraments Bedeutung haben. — Was die Vorbereitung der Communikanten angeht, so wird mir aus den mir vorliegenden Daten nicht klar, ob in der älteren Zeit, vom 2. und 3. Jarh. an, besondere Vorbereitungs- oder Beichtgottesdienste gehalten wurden. Als das Warscheinlichere kommt es mir vor, dass lediglich die der Communion vorangehende Predigt auf das Abendmal Bezug nahm, da wir denn namentlich in den Homilien des Chrysostomus die ernstlichsten Ermanungen finden, sich durch strenge Selbstprüfung und Übung in guten Werken zu einem würdigen Genusse vorzubereiten. Gewönlich wenden die Kirchenväter das Gleichnis von dem großen Königsmale auf die neutestamentliche Eucharistie an und fordern die Christen auf, als würdige Gäste bei diesem himmlischen Male zu erscheinen. Weitere Momente eines würdigen Hinzutretens waren: Fasten, anständige, reine Kleidung (für das weibliche Geschlecht gemeiniglich eine Kopfbedeckung von weißer Leinwand, das Dominicale), hie und da Waschen der Hände, endlich der Liebes- und Friedenskuss (*φίλημα ἅγιον*) unmittelbar vor der Feier

(s. den Art.). Beim Empfang des Sakramentes trat man in der älteren Zeit parweise zum Altar und empfing es stehend (*ὄρθοι πρὸς κύριον ἑστῶτες ὦμεν*, Const. Apostol. 8. c. 12). Über die dabei zu beobachtende Haltung „voll Vorsicht und Ehrerbietung“ hat Cyrill von Jerusalem eine sehr ausfürliche Anweisung gegeben. Später schloſs man die Laien, zuerst die Weiber, von Altar und Chor aus und reichte ihnen die Elemente an den Schranken, welche den Chor vom Schiff absondern. Bis zum 9. Jarh. wurde das Brot in die Hand gegeben, dann unmittelbar in den Mund, um zu verhüten, daſs der alte und oft verbotene Miſsbrauch, es mit nach Hause zu nehmen, fortgesetzt werde. Das Knieen beim Empfang der Communion ist erst im 12. und 13. Jarh. aufgekommen und noch um ein gutes später allgemeine Sitte geworden (vgl. Jac. Basnage, l'histoire de l'église, lib. XVII. c. 1. 3.); der Segen dagegen nach der Communion wurde schon früher knieend empfangen.

Was die Elemente des Abendmals betrifft, so hielt man im Morgenlande bestimmt an dem Gebrauch des gesäuerten Brotes fest, wärend man in der abendländischen Kirche des ungesäuerten sich bediente. Sichere Spuren hiervon finden sich übrigens erst vom 9. Jarh. an. Man berief sich dafür auf den „Tag der süßen Brote“, an dem das Abendmal eingesetzt. Die Frage ward übrigens für ein Adiaphoron erklärt. Noch die bekannte Kirchenversammlung zu Florenz i. J. 1439 sprach nachdrücklich in diesem Sinne sich aus, freilich one daſs man in Konstantinopel ihren Aussprüchen zustimmte. Die Gestalt der Brote war derjenigen der jüdischen Mazzoth nachgebildet: runde dünne Kuchen, daher auch Osterkuchen oder Fladen genannt, die später, aber nicht vor dem 12. Jarh., leicht und von selber zur Hostie zusammenschmolzen. Sie waren jederzeit mit besonderen Zeichen, Figuren und Buchstaben versehen, bald mit einem Kreuz, bald mit *Α* und *Ω*, bald mit Jesus, Deus, oder dem Bilde des Auferstandenen; vom 12. Jarh. an gemeiniglich mit dem Brustbilde Christi. — Daſs die syrischen Jakobiten mit dem Brote Salz und Öl, die Artotyrirten gar den Genuſs von Käse zu verbinden pflegten, ist kaum der Erwänung wert. — Was den Wein angeht, so wurde er in der ganzen Kirche des Altertums mit Wasser gemischt, und die griechisch- wie die römisch-katholische Kirche haben diesen Gebrauch beibehalten*). In Betreff der Farbe machte man im Orient keinen Unterschied zwischen rot und weiß; im Abendlande gab man dem ersteren entschieden den Vorzug, mit alleiniger Ausnahme der Mailändischen Kirche, die sich, um der größeren Reinlichkeit willen, lieber des weißen bediente. — Surrogate für den Wein kamen bei den häretischen Sekten verschiedene vor; zum Teil äußerst unangemessene und widerliche (vgl. Epiphan. Haeres. XXVI. §. III. IV); zum Teil unschuldiger Art, wie bei den Enkratiten Wasser, bei anderen Milch, Honig, ungegorener Traubensaft. Hie und da bediente man sich im Oriente auch unter den Rechtgläubigen der sogenannten *σίκερα*, eines aus Datteln, Obst und Getreide zubereiteten starken Getränkes. Doch unterließ die Kirche nicht, dies alles für unstatthaft zu erklären und auf dem Gebrauch des eigentlichen Weines zu bestehen.

Daſs das Brechen des Brotes (*ἀρτοκλάσις*), an das Brechen des Leibes Christi erinnernd, bei der Distribution von Alters her Gebrauch war und bis auf den heutigen Tag in der gesammten orientalischen und occidentalischen Kirche (mit alleiniger Ausnahme der lutherischen) in Übung steht, ist bekannt. Es knüpft sich daran bei den Griechen und Lateinern eine Vermischung des Brotes und Weines (unio, commixtio, *ἁγία ἕνωσις*), die darstellen soll, wie Leib und Blut zusammengehören und Eins sind. Die Griechen bekanntlich legen solchen Wert hierauf, daſs sie diese Vermischung auch bei der Austeilung beibehalten: den ab-

*) Mit den Unterschieden jedoch, daſs 1) in der griechischen Kirche ein größeres Maß von Wasser (bei den Syriern nötigenfalls bis zu drei Vierteilen) gestattet ist, wärend man im Abenlande immer betonte, daſs der Wein entschieden das vorherrschende Element bleiben müsse und einige Tropfen Wasser schon hinreichend seien, um die mystische Vereinigung auszudrücken; und daß 2) die Orientalen zweimal mischen, vor der Consekration mit kaltem, nach derselben, unmittelbar nach der Austeilung des Kelches, mit warmem Wasser, wärend im Occident stets nur einmal kaltes Wasser vor der Consekration in den Wein gegossen wird.

gebrochenen Bissen Brot in den Wein tauchen und so mittelst eines Löffels darreichen. — Ehe sich bei ihnen diese Distributionsweise und bei den Lateinern die Entziehung des Laienkelches feststellte, wurde bei der Zuteilung des Weines häufig die sogenannte fistula eucharistica (Saugröre) in Anwendung gebracht, um jedes Verschütten des heiligen Trankes zu verhindern.

Die Distributionsformel blieb, so weit sich die Sache übersehen läßt, durch das ganze Altertum bis zu der Zeit Gregors d. Gr. die in der obigen Darstellung angegebene: σῶμα Χριστοῦ, αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς. Von da an finden sich die ausfürlicheren Formeln: „Corpus (sanguis) Domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam"; oder auch: „Corpus (sanguis) D. n. J. Chr. custodiat te in vitam aeternam"; oder auch: „Corpus et sanguis Agni Dei, quod tibi datur in remissionem peccatorum"; oder: „Corpus etc. sit tibi salus animae et corporis"; oder endlich: „Corpus etc. prosit tibi in remissionem peccatorum et ad vitam aeternam." Wo, wie es eine Zeit lang der Fall war, auch im Occident die intinctio (Darreichung des eingeweichten Brotes) statthatte, bediente man sich der Formel: „Corpus D. n. J. Chr. sanguine suo intinctum conservet animam tuam in vitam aeternam." Bei den Orientalen kommen noch die Amplifikationen vor: „Corpus sanctum, pretiosum, verum, Immanuelis filii Dei hoc est vere. Sanguis pretiosus, verus, Immanuelis filii hoc est vere."

Was endlich die Mitwirkung der Gemeinde zu der Feier durch Gesang von Psalmen und Hymnen angeht — wie wir in der obigen Darstellung bereits sie vorfinden —, so ist dieselbe im Oriente sehr früh, warscheinlich von Anfang an, in Gebrauch gewesen. Im Occidente kam sie, wie wir aus August. retractat. lib. II. c. XI. erfaren, im 4. Jarh. allgemein auf. Neben dem oben genannten 34. Psalme waren hauptsächlich beliebt der 45., der 133., der 42., der 145., der 51. Von Gregor d. Gr. an nimmt in der lateinischen Abendmalsfeier das „Agnus Dei" (O Lamm Gottes unschuldig) eine besonders wichtige Stelle ein. Es wurde von Priester und Volk gemeinschaftlich gesungen, wärend des Brechens des Brotes, und ging bekanntlich auch in den größeren Teil der reformatorischen Abendmalsordnungen über.

Zu einer etwas anderen Gestalt als in der römisch-katholischen hat in der griechisch-morgenländischen Kirche die alt-christliche Abendmalsfeier sich weiter gebildet. Die eine und andere der betreffenden Differenzen und Eigentümlichkeiten haben wir oben erwänt; wir fügen nun noch eine gedrängte Darstellung des gesamten Herganges der heil. Handlung hinzu, wie sie in der gegenwärtigen griechischen Christenheit in Übung steht. Als das Charakteristische derselben erscheint zuerst: daſs bei den vielerlei Wechselgesängen auch die himmlischen Lobpreisungen nachgebildet werden, indem einer der Sängerchöre „in mystischer Weise" die Cherubim vorstellt und so „der Leben bringenden Dreieinigkeit" das dreimal Heilig singt; zum andern, daſs das Symbolische des Abendmals, die Abbildung des Opfertodes des Herrn ganz besonders stark hervorgehoben und bis in das Einzelnste durchzufüren versucht wird.

Fünf „Prosphoren" oder Abendmalsbrote liegen auf dem Altar, alle bezeichnet mit einem kreuzförmigen Siegel, auf dem geschrieben steht: „Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ." Eines von ihnen wält der Liturg zum „Abendmalslamme" aus, nimmt es in die linke Hand und macht mit der „heiligen Lanze" — einem kleinen lanzenförmigen Messer, das an den Speer erinnern soll, welcher in des Herrn Seite gestoßen wurde —, zuvörderst das Zeichen des Kreuzes über das Brot, und dann eine Öffnung in seine rechte Seite, indem er spricht: „Er wurde wie ein Lamm zur Schlachtbank gefürt"; hierauf in die linke Seite, indem er fortfärt: „Und wie ein unschuldiges Lamm vor seinem Scherer verstummet, also tat er seinen Mund nicht auf." Ferner, indem er die obere Seite aufritzt: „In seiner Erniedrigung wurde das Gericht hinweggenommen"; und indem er die untere Seite ansticht: „Wer kann seines Lebens Länge ausreden?" — Dann wird kreuzweise in das Brot geschnitten und gesagt: „Das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, wird geopfert für das Heil und Leben der Welt." Hierauf wird die Lanze bis an das Heft hineingestoßen in das Brot, und dies erklärt: „Einer von den Soldaten

öffnete die Seite mit einem Speer und floss Blut und Wasser heraus, und der, welcher es sah, bezeugte es und sein Zeugnis ist war." Zu gleicher Zeit gießt der Diakon, um dies anschaulich zu machen, Wein und kaltes Wasser in den Kelch und der Bischof segnet die heilige Vermischung.

Die übrigen vier Brote werden zu Ehren der Maria, der Patriarchen, Propheten und Apostel, der Heiligen der christlichen Kirche, der Bischöfe und Priester, und endlich der weltlichen Obrigkeit zerschnitten und neben das heilige Brot gelegt, das übrigens allein zur Communion verwendet wird. Es folgt hierauf eine feierliche Beräucherung des Altars, der verschiedenen Gerätschaften und der bedeckten Elemente, und dann der sogenannte „große Gang mit dem Sakrament", der den Leidensgang Christi darstellen soll, da der Presbyter mit dem Kelch, der Diakonus mit dem Brot unter Vortragung von Lichtern und Rauchfass die ganze Versammlung bis zu den Kirchtüren umgehen, um von da zum Bischof, der am Altar wartet, zurückzukehren. Auch die Grablegung wird dann noch symbolisch nachgeamt, indem Brot und Wein von dem Bischof feierlich auf den mit einer Leinwand bedeckten Altartisch gesetzt und die betreffenden Stellen aus den Evangelien dazu recitirt werden. Der Altartisch ist damit zum Grabe des Erlösers geweiht; das „Gebet der Darbringung", das Glaubensbekenntnis, Stellen aus den Psalmen werden gesprochen mit untermischten Antiphonieen des Chors. Es folgt die Consekration durch die teils laut, teils leise gesprochenen Stellen aus Kor. 11 unter Begleitung des Kreuzeszeichens, mannigfacher Segensweihungen und Fürbitten für Lebende und Tote. Dann singt der Chor das „Unser Vater"; die administrirenden Geistlichen umgürten sich, bitten um ihre Reinigung für die heilige Handlung und beginnen, durch einen vorgezogenen Vorhang von dem Volke gesondert, unter sich die Communion. Der Bischof bricht das Brot, indem er spricht: „Das Lamm Gottes wird gebrochen und zerteilt; es wird gebrochen und bleibt unzerteilt; es wird allezeit gegessen und niemals verzehrt; es heiligt alle, welche davon bekommen." Dann schüttet er das warme Wasser in den Kelch und spricht: „Die Wärme des Glaubens ist voll des heiligen Geistes. Gesegnet ist die Wärme deiner Seligen allezeit." Hierauf reicht er die so zubereiteten Elemente sich selber und den übrigen Geistlichen mit einer der alten kirchlichen Spendeformeln. Haben sie alle communicirt, so wird der Vorhang weggezogen und die Diakonen tragen das in den Wein getauchte Brot zu der Gemeinde hinaus und reichen die Bissen mit einem Löffel in den Mund. Dieses Wegziehen des Vorhanges, hinter dem die heilige Gabe erscheint, bildet die Erscheinung des Herrn nach seiner Auferstehung ab. „Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn", singt dazu der Chor, „der Herr ist Gott und uns erschienen." Eine Spendeformel wird bei dieser Austeilung nicht gesprochen. Die Danksagung nach vollendeter Handlung besteht vornehmlich in der Vorlesung des 34. Psalms.

Wir gehen jetzt zu den Riten der Abendmalsfeier in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften über. Zwei große Grundordnungen sind da zu unterscheiden: 1) die von Luther und Zwingli adoptirte, welcher der Gregorianische Messkanon zu Grunde liegt, den diese beiden Reformatoren in seinen wesentlichen Zügen fortbestehen ließen, nur ihn reinigend und verkürzend, ein jeder freilich in besonderer Weise; 2) die von Calvin ausgegangene, in der die alte Ordnung in keiner Weise mehr berücksichtigt erscheint, sondern das Ganze durchaus neu gestaltet ist, in möglichster Einfachheit und Freiheit von allem Formalen, so dass an die Stelle der feierlichen Ceremonieen im weitesten Sinne des Wortes nur der heilige Ernst der Sache selber tritt. — In der reformirten Kirche haben sich dann natürlicherweise diese beiden Ordnungen, deren jede in ihr heimisch war, vielfach berürt, vermischt, gegenseitig modifizirt, und dadurch vornehmlich die große Mannigfaltigkeit der Riten herbeigefürt, die wir jetzt in ihnen finden, da allein in der reformirten Schweiz über sechs verschiedene Arten der Communionsweise sich unterscheiden lassen.

Von Luther sind zwei Gottesdienstordnungen ausgegangen, welche sich mit der Abendmalsfeier beschäftigen: die vom Jare 1523, in welcher von der latei-

nischen Messe alles — selbst die Sprache — beibehalten wurde, was der Schriftlehre nicht geradezu widersprach, so daſs die Abendmalsfeier bestand: 1) aus der Präfation, in derselben Weise wie bei der katholischen Messe; 2) der Consekration nebst dem Sanctus und Benedictus und darauf folgender Elevation des Brotes und Kelches; 3) dem Pater noster und dem Pax Domini; 4) der Austeilung des Sakramentes, „das der Priester beiden, ihm selbst und dem Volke reichen soll, indes man das Agnus Dei singt; 5) dem Benedicamus Domino und dem Schluſssegen des Priesters nach Ps. 67, 7 und 8. — Weiterhin die Ordnung vom Jare 1526: „die deutsche Messe" („welche um der einfältigen Laien willen geordnet werden soll"; Luthers Werke, Walch tom. X, 266—85), da die Feier anheben soll mit einer von Luther selbst verfaſsten, vom Altar oder der Kanzel gesprochenen feststehenden („Ich will aber gebeten haben, daſs man dieselbige Paraphrasis praescriptis verbis stelle, um des Volkes willen, daſs nicht heute einer also, der andere morgens anders stelle und ein jeglicher seine Kunst beweise, das Volk irre zu machen, daſs es nichts lernen noch behalten kann") Paraphrasis des Unser Vaters und Vermanung: „Lieben Freunde Christi, weil wir hier versammelt sind in dem Namen des Herrn, sein heiliges Testament zu empfahen, so vermane ich euch aufs erste, daſs ihr euer Herz zu Gott erhebet mit mir zu beten das Vater Unser u. s. f."; dann der Liturg am Altare 1 Kor. 11, 23 und 24 spricht, zuerst das Brot consekrirt und es darreicht, hierauf den Kelch und ihn darreicht („Es dünkt mich, daſs es dem Abendmal gemäß sei, so man flugs auf die Consekration des Brotes dasselbe gebe, ehe man den Kelch segnet. Denn so reden Lucas und Paulus."), dieweil die Gemeinde das deutsche Sanctus singt, oder das Lied: „Gott sei gelobt", oder Johannes Hussens Lied: „Jesus Christus, unser Heiland", oder das deutsche Agnus Dei. „Beim Herzutreten soll es fein ordentlich und züchtig zugehen, nicht Mann und Weib unter einander, sondern die Weiber nach den Männern, drum sie auch von einander an sonderem Orte stehen sollen." Nachdem alle communicirt haben, folgt ein kurzes Dankgebet („Wir danken dir, allmächtiger Herr Gott, daſs du uns durch diese heilsame Gabe hast erquickt, und bitten deine Barmherzigkeit, daſs du uns solches gedeihen läſsest zu starkem Glauben gegen dir und zu künftiger Liebe unter uns allen um Jesu Christi, unseres Herrn willen") und der alttestamentliche Segen. — „Übrigens die dritte Weise und rechte Art der Evangelischen Ordnung," sagt Luther bei dieser Darlegung, „sollte die sein, daſs es nicht so öffentlich auf dem Platze geschehe unter allerlei Volk, sondern die mit Ernst Christen sein wollen und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, müſsten etwa in einem Hause allein sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfahen und andere christliche Werke zu üben. Hier kann man's dann auf eine feine kurze Weise mit den Sakramenten halten, und alles aufs Wort und Gebet und die Liebe richten. Aber", fügt Luther freilich hinzu, „ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung errichten, denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen."

Die zweite der hier aufgefürten Ordnungen, die deutsche Messe, ist nun, mit Freiheit behandelt und demnach an dem einen und andern Orte in einzelnen Stücken modifizirt, die allgemeine Abendmalsordnung der lutherisch-evangelischen Kirchen geworden. Sie findet sich durchaus wider — um nur einige der wichtigsten Kirchenordnungen zu nennen — in der Brenzischen (für das Hallische Land) von 1526, der Braunschweigischen von 1528, der Brandenburgisch-Nürnbergischen von 1533, der Württemberger von 1536 u. s. f. Die Differenzen unter den verschiedenen Kirchenordnungen betreffen meistens nur die Spendeformel. Luther in seiner lateinischen Formula Missae hat die des römischen Meſskanon beibehalten: „Corpus (Sanguis) D. n. J. Chr. custodiat animam tuam in vitam aeternam." Dagegen in seiner deutschen Messe kommt, wie wir gesehen haben, eine Spendeformel überhaupt nicht vor, und auch sonst findet sich keine von ihm aufgestellt. Sein Mitarbeiter Bugenhagen hat sich sogar bestimmt gegen den Gebrauch einer solchen ausgesprochen („Wenn man das Sakrament austeilt, soll man den Communikanten nichts sagen"), „da die Gemeinde schon die Worte und

Befehle Christi in ihren Oren habe, die man nachmals nicht besser machen könne" *); so dass in einem großen Teile der von ihm beeinflussten norddeutschen Kirchen, am längsten (bis gegen das Ende des 17. Jarh.) in Lübeck und Schleswig-Holstein das Abendmal one individuelle Ansprache an die Communikanten gehalten wurde. Doch sind auch diese Gegenden allmählich der sonst allgemeinen lutherischen Weise, sich einer Spendeformel zu bedienen, gefolgt. Die erste, von der des Messkanons abweichende, an die Einsetzungsworte sich anschließende, findet sich in der Kirchenordnung des Herzogtums Preußen (1525): „Nimm und iss (trink), das ist der Leib, der für dich gegeben (das Blut, das für dich vergossen) ist." In etwas reicherer Ausfürung in der ein Jarzehnt späteren Brandenb.-Nürnberg. Kirchenordnung und vielen andern: „Das ist der Leib Christi, für dich gegeben, das ist das Blut des neuen Testamentes, für deine Sünde vergossen." Hinwider im Anschluss an die des Messkanons: die Pommersche (1542): „Der Leichnam u. H. J. Chr., für dich in den Tod gegeben, stärke und beware dich im Glauben zum ewigen Leben." Die für Schwäb. Hall (1543): „Der Leib u. H. J. Chr. beware dich zum ewigen Leben. Das Blut unseres Herrn Jesu Christi sei eine Abwaschung aller deiner Sünden." Die Kölnische (1543): „Nimm hin und iss zu deinem Heil den Leib Christi, der für dich gegeben ist. Nimm hin und trink zu deinem Heil das Blut des Neuen Testamentes, das für deine Sünde vergossen ist." Vom Ende des 16. Jarh. an traten dann mehr und mehr die beiden Formeln mit einander in Verbindung, die aus den Einsetzungsworten hervorgegangenen voran als Bekenntnis, die aus dem Messkanon entsprungenen sich anschließend als Segenswunsch (infolge der Abendmalsstreitigkeiten und um den Gegensatz gegen die „Sakramentirer" ausdrücklich hervorzuheben da und dort mit dem Beisatze: der ware Leib, das ware Blut), bis endlich die jetzt allgemein als die lutherische geltende und wol in der ganzen lutherischen Christenheit gebrauchte Formel sich bildete: „Nehmet hin und esset (trinket), das ist der Leib (das Blut) unseres H. J. Chr., am Stamme des Kreuzes für euch gegeben (für euch vergossen zur Vergebung eurer Sünden), der stärke (und beware) euch im waren Glauben zum ewigen Leben." Der Communikant pflegt mit einem lauten Amen zu antworten. — Als eine besondere Eigentümlichkeit der Württembergischen Kirchenordnung fällt mir auf, dass ein eigener Vorbereitungsgottesdienst, der jeder Abendmalsfeier vorangehen soll, auf den Abend vorher angeordnet wird, eine sonst in der lutherischen Kirche nicht gebräuchliche, offenbar durch die schweizerischen Einflüsse, die bei der württembergischen Reformation mit den lutherischen sich mischten, hervorgerufene Einrichtung, die bis diesen Tag in Geltung steht. — Durchgängig vorkommende Züge bei der lutherischen Abendmalsverwaltung im Gegensatze zu der reformirten sind bekanntlich außer der Spendeformel die Consekration der Elemente durch das Kreuzeszeichen, der Gebrauch der Hostie (Oblaten, ungesäuertes Brot), die nicht gebrochen wird, des weißen (nicht roten) Weines, das Knieen der Empfänger und endlich die Darreichung der heiligen Speise nicht in die Hand, sondern unmittelbar in den Mund.

Viel mannigfaltiger und differirender sind, wie schon gesagt, die in den reformirten Kirchen vorkommenden Formen. Hier hat der von Zwingli, dort der von Calvin eingefürte Ritus sich erhalten; an einem dritten Orte haben beide sich vermischt, an einem vierten sind lutherische Einflüsse hinzugetreten und haben mitbestimmend eingewirkt. Als ein durchgehender Grundzug kann im allgemeinen bezeichnet werden, dass man den Charakter eines gemeinschaftlichen Males möglichst festzuhalten sucht; die Communikanten sollen nicht sowol ein jeder für sich eine Gnadengabe empfangen, die in dem Male nur ihre gleichsam zufällige Form findet, sondern sollen gemeinsam mit ihrem Herrn und Heiland, in seiner Gegenwart, an dem von ihm bereiteten Tische sitzen und da selber zulangen und den Segen nehmen, den der Herr an solche Gemeinschaft mit sich und den Brüdern unter einander geknüpft hat. Ein Zweifaches, das so ziemlich für alle

*) Vgl. Kawerau „Zur Geschichte der luth. Spendeformeln." Zeitschrift von Rudelbach und Guericke 1870, p. 258.

rein reformirten, nicht lutherisch tingirten Kirchengemeinschaften gilt, ergibt sich hieraus für die Behandlung der Feier. Erstens — und hiervon wüßste ich in dem gesamten Gebiete der reformirten Christenheit keine Ausnahme —: das ernstlichste Streben, alle von der Teilnahme fern zu halten, die nicht wirklich zu der Gemeinde Christi gehören und aufrichtig nach seinem Heil und Leben verlangen. Zu diesem Ende finden für jede Communion am vorhergehenden Tage besondere Vorbereitungsgottesdienste statt mit sehr eingehenden liturgischen Ansprachen, deren Grundgedanke 1 Kor. 11, 22—29 bildet *). Und auch noch bei der Feier selbst, ja zum Teil unmittelbar vor der Darreichung der heiligen Zeichen, wird denen, die in der Sünde beharren wollen, zugerufen, zurückzutreten, und an alle die Frage gerichtet: ob sie auch bewäret seien bei sich selbst, damit sie das Urteil nicht empfangen? — In einigen reformirten Gegenden hat das in der Tat die Wirkung, daſs beim Abendmale nur die „ausgesprochenen Christen" sich einfinden und die große Mehrzal der Gemeindeglieder sich völlig davon fern hält — wie z. B. in Ostfriesland die Zal der Communikanten nur etwa 5 Prozent derselben beträgt —; in anderen dagegen, wie in der Schweiz und Schottland, wird dadurch dem allgemeinen Hinzunahen doch nicht gewehrt, ja die Idee des Gemeindemales und die seltene Feier bringt es mit sich, daſs die Beteiligung einem jeden, der sich überhaupt noch in dem kirchlichen Leben bewegt, als bestimmte Pflicht und nicht zu versäumendes Recht erscheint. — Das Zweite, was aus der reformirten Auffassung des Abendmals sich für die Feier desselben folgerichtig ergibt (also aus anderem Grunde, als Bugenhagen das angeordnet hat), ist das Wegbleiben einer Spendeformel, die jedem einzelnen Communikanten widerholt wird. Denn durch eine solche wird ja offenbar die Speisung gleichsam eine individuelle; ein jeder wird angeredet und vernimmt als einzelner. Soll dagegen das gemeinsame Mal festgehalten werden, so ist die gemeinsame Anrede das allein Angemessene und Natürliche. Zwingli und Calvin haben darum in den von ihnen ausgegangenen Abendmalsordnungen die individuelle Formel gestrichen; und es folgen ihnen darin bis auf diesen Tag: die reformirte Schweiz zum bei weitem größeren Teile, die französische, die holländische, die schottische, die englisch-puritanischen und die von ihnen ausgegangenen amerikanischen Kirchen. Nur in den mehr melanthonisch-reformirten Kirchen Deutschlands, den anhaltischen, hessischen, ostfriesischen, märkischen, bayerischen, pfälzischen, rheinischen, den lutherisch tingirten schweizerischen von Basel und Schaffhausen (auch der modern organisirten aargauischen), daneben noch in den wenig zalreichen südniederländischen, wallonischen Gemeinden und der überhaupt eine eigentümliche Stellung einnehmenden anglikanischen Kirche verfärt man anders. Als Spendeformel wird da — so viel ich erkennen kann — fast durchweg das paulinische Wort gebraucht: „Das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi; der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist die Gemeinschaft des Blutes Christi." Nur in Bremen kommen daneben auch die Einsetzungsworte vor. Die altchristliche Anrede: „Corpus (sanguis) J. Chr. custodiat te in vitam aeternam", klingt in der anglikanischen Spendeformel und in der zu Basel gebräuchlichen nach; dort erweitert durch den Beisatz: „Nimm und iſs dies zum Gedächtnis, daſs Christus für dich gestorben ist, und genieße seiner, durch den Glauben in deinem Herzen, mit Danksagung"; in Basel: „Das Sterben des Leibes (Vergießen d. Bl.) u. H. J. Chr. stärke und erhalte dich ins ewige Leben."

Nach der ursprünglich zwinglischen, an den Meſskanon sich eng anschließenden Ordnung gestaltet sich nun die Abendmalsfeier folgendermaßen. Sie beginnt mit einem kurzen Einleitungsgebete und geht dann, wie die lutherische, alsobald zur Verlesung des bezüglichen Abschnittes aus Kor. 11 über; worauf ein Wechselgespräch zwischen Pfarrer und Diakon und Geistlichen und Gemeinde folgt, das durchaus dem gregorianischen Kanon entnommen ist. Daran schließen sich die Verlesung der Stellen aus Joh. 6, die von der Speisung der Seele durch das Fleisch und Blut des Herrn reden, das Recitiren des Apostolikums, das Unser

*) Hievon machen einige Gegenden der Ostschweiz eine Ausnahme.

Vater und ein kurzes anderes Gebet. Indem hierauf der Liturg die Worte: „Unser Herr Jesus Christus in der Nacht, da er verraten ward“ 2c., noch einmal verliest, wird das Brot gebrochen und mit dem Kelche zu der sitzenden Gemeinde hingetragen. In jede Bank wird ein Brot, d. h. eine große Oblate gereicht, von der jeder Communikant ein Stücklein sich abbricht. Das übrig gebliebene wird am anderen Ende der Bänke von den Diakonen wider eingesammelt. Ebenso erhält jede Bank einen Kelch, der von Hand zu Hand geht. Die Kelche, deren man so in großer Anzal bedarf, sind bekanntlich von Holz. Haben alle in dieser Weise gegessen und getrunken, so folgt die Danksagung durch den etwas modifizirten, namentlich durch Stellen aus Jesaja bereicherten 103. Psalm, eine Schlußermanung und der Segen.

Nach der calvinischen Agende beginnt die Feier mit einem kurzen Gebet, dem sich eine lange Anrede an die Gläubigen anschließt, worin zuerst 1. Kor. 11 vorgetragen und dann mit großem Ernste die Ehrfurcht und Lauterkeit betont wird, mit welcher das heilige Mal begangen werden soll, über dessen Wesen und Bedeutung eine eingehende Belehrung gegeben wird. Dann folgt ein kurzes, für die Dahingabe des eingebornen Sones danksagendes Gebet, der einzige Bestandteil dieser Liturgie, der an die altchristliche Weise sich anschließt. Hierauf nimmt der Geistliche die Brote, einige Mitglieder des Consistoriums die Kelche, und reichen sie den Hinzutretenden, one weiter irgend eine Formel an sie zu richten. Dafür werden von der Kanzel herab wärend der ganzen Handlung Schriftabschnitte verlesen, die sich auf das Sakrament beziehen und es erklären *). Mit einer kurzen Danksagung und dem Segen schließt die Feier.

Über Calvin hinausgehend calvinisch in Freiheit und Einfachheit, geht man in Frankreich und Schottland zu Werke, indem hier überhaupt jede bestimmte Liturgie fehlt und alles in freier Rede und freiem Gebet sich bewegt. In eine Reihe einzelner Tischgesellschaften ordnen sich da die Communikanten und reichen sich gegenseitig die heilige Speise. An einer großen, weiß gedeckten Tafel, auf der zwei Kelche und zwei silberne Teller mit Brot sich befinden, steht z. B. in der reformirten Kirche zu Paris der administrirende Geistliche. Die Nächststehenden — etwa 25 bis 30 — treten hinzu, one Unterschied des Geschlechts, und stellen sich um den Tisch. Der Pfarrer spricht ein freies Gebet, recitirt dann die Einsetzungsworte und gibt seinem Nachbar zur Rechten und Linken zuerst einen der Teller, dann einen der Kelche, die nun von Hand zu Hand gehen und aus denen jeder sich selber bedient. Ist das geschehen, so dankt der Geistliche widerum in einem freien Gebete; die Gespeisten treten zurück und entfernen sich, wärend eine neue Gesellschaft an ihre Stelle tritt. Änlich bei den schottischen Presbyterianern, nur mit dem Unterschiede, daß hier — wenigstens in größeren Gemeinden — jederzeit mehrere Communionstische aufgestellt sind, und die Communikanten nicht stehend, sondern sitzend, auch hier Männer und Frauen durcheinander, sich um dieselben reihen. Die Austeilenden sind hier gemeiniglich Presbyter oder überhaupt nur fromme und in der Gemeinde angesehene Männer. Der Geistliche steht dabei in der Mitte der Kirche unter der Kanzel und hält eine Predigt, die sich übrigens meistenteils mit ganz anderen Gegenständen als dem Abendmale beschäftigt. In großen Gemeinden, da bei der allgemeinen Beteiligung die Feier oft zwei bis drei Stunden andauert, lösen die verschiedenen Prediger der Kirche in dieser Dienstleistung sich ab. — Am entschiedensten wird in der niederländisch-reformirten Kirche bei der Abendmalsfeier das Bild eines eigentlichen Males festgehalten. Sogar die Zurichtung der Tische wird da im Angesichte der Gemeinde, nach Beendigung des vorangegangenen Gottesdienstes, vorgenommen. Die Schüsseln und Gläser, die in der Runde herumgehen, erinnern durchaus an gewönliche Speisegefäße. Wärend der ganzen Handlung werden, wie in der alt-genferischen Kirche, Schriftabschnitte von der Kanzel herab verlesen.

*) In neuerer Zeit hat sich dies in den gesamten französisch-reformirten Kirchen der Schweiz dahin modifizirt, daſs der administrirende Geistliche den Communikanten Bibelsprüche nach seiner eigenen Auswal zuruft.

Von allen protestantischen Riten der Abendmalsfeier schließt sich am meisten derjenige der anglikanischen Kirche an die altchristliche Weise der ersten Jarhunderte an. Mit einer allgemeinen Ermanung, welche an die Bedeutung des Sakraments und die Gefar eines unwürdigen Genusses erinnert, und einem feierlichen, von der Gemeinde knieend angehörten Sündenbekenntnis beginnt die Handlung. Darauf folgt die Absolution und die Einladung zu dem heil. Male durch die Sprüche Matth. 11, 28. Joh. 3, 16. 1 Tim. 1, 15. 1 Joh. 2, 1. Hieran schließt sich die Präfation mit Responsorien der Gemeinde („Erhebet eure Herzen!“ — „Wir erheben sie zum Herrn.“ — „Laßt uns danksagen dem Herrn, unserm Gott.“ — „Es ist billig und recht, also zu tun“ u. s. w.) und das „Dreimal heilig mit allen Engeln und Erzengeln und himmlischen Scharen“, durchaus wie in den altchristlichen Liturgieen. Eine Anrufung der Barmherzigkeit Gottes in Christo, die allein würdig machen könne, mit dem rechten Sinne an diesem wunderbaren Gnadentische zu erscheinen, und das Einsetzungsgebet mit Recitirung der betreffenden Stelle aus 1 Kor. 11 leiten dann zur eigentlichen Handlung über. Zuerst genießt der Prediger selbst Brot und Wein, und reicht alsdann beides den knieenden Communikanten in die Hand mit der oben angegebenen Spendeformel. Haben Alle communicirt, so wird zuerst ein Unser Vater gesprochen, bei dem die Gemeinde jede Bitte laut widerholt, dann ein Dankgebet und endlich das große Gloria — eine aus dem englischen Lobgesang und dem Agnus Dei zusammengesetzte, überaus schöne Lobpreisung — gesungen. — Von dem consekrirten Brot und Wein darf nichts aufbewart oder aus der Kirche fortgetragen werden, sondern der Geistliche soll das Übriggebliebene unmittelbar nach dem Segen mit anderen Communikanten, die er dazu einladen will, ehrerbietig essen und trinken.

Der Ritus der Abendmalsfeier in der unirten Kirche entspricht ihrem Charakter einer Einigung der lutherischen und reformirten Weise. Nach der preußischen Agende vom Jare 1822, die als die mustergültige Unionsagende betrachtet werden kann, beginnt die Abendmalsfeier — mehr nach reformirter Art — mit einer Ermanung an die Communikanten, die am Schlusse eine Warnung vor unwürdigem Genusse enthält, geht dann nach einem kurzen Gebete — hierin der lutherischen Sitte folgend — zur Consekration über, die knieend angehört wird, und läßt nach dem alt-christlichen „Friedenswunsche“ die Austeilung folgen, bekanntlich mit Brechen der Hostie (es sind zu diesem Ende je zwei Hostien an einander gebacken) und der so vielfach angefochtenen und gerechtfertigten Spendeformel: „Unser Herr und Heiland, Jesus Christus spricht: „„das ist mein Leib““ u. s. w. Ein kurzes Dankgebet, der Segen und Gesang des apostolischen Grußes schließt die Feier.

Von den kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften feiern bekanntlich die Quäker das Abendmal gar nicht. Der Ritus der anderen hauptsächlichsten englisch-amerikanischen Dissenters (Baptisten und Methodisten) bietet nichts besonderes dar, sondern hält sich durchaus an die alt-calvinische Ordnung. Dagegen hat die Abendmalsfeier der deutschen Brüdergemeinde manches eigentümliche, das der Erwänung wert ist. Alle vier Wochen, gewönlich Sonnabends, und zwar jederzeit zur abendlichen Stunde, wird da, nachdem im Laufe der Woche eine Vorbereitungsrede vorangegangen, das heil. Abendmal gehalten. Der Prediger und die mithelfenden Diakonen erscheinen dabei in weißem Talare. Nach dem Gesang einiger Verse und einem Absolutionsgebet auf den Knieen erfolgt die Consekration des Brotes durch das Sprechen der Einsetzungsworte, worauf dasselbe an die Communikanten verteilt und von diesen so lange in der Hand behalten wird, bis alle damit versehen sind. Wenn dies geschehen, schweigt der die Austeilung begleitende Gesang, die Gemeinde erhebt sich, der Prediger spricht: „Esset, das ist der Leib u. H. J. Chr., für uns in den Tod gegeben“, und zugleich mit ihm genießt die Versammlung, niederknieend, das gesegnete Element. Nach dem Gesang einiger Verse folgt die Consekration des Kelches, der von den Diakonen zu den Communikanten gebracht und von diesen stehend genossen wird, indem ihn jeder seinem Nächsten weiter gibt. Ein Gebet findet hierauf nicht mehr statt, sondern nur ein

Gemeindegesang; erst am folgenden Tage (dem Sonntag) wird die feierliche Danksagungsliturgie abgehalten.

Was schließlich die für den Abendmalsgenuſs bestimmten Zeiten betrifft, so stellt bekanntlich die lutherische Kirche als ideelle Forderung auf, daſs ein solcher jeden Sonntag den Schluſs des Hauptgottesdienstes bilden, daſs „der Tisch des Herrn jederzeit vorhanden sein solle in der Gemeinde und nie one Gäste bleiben dürfe.“ In der Praxis ist dies aber freilich nicht durchzufüren, und wärend in einigen Gegenden das Abendmal allerdings jeden Sonntag begangen werden kann, wenn Communikanten sich einfinden, sind in anderen bestimmte Zeiten für die Feier desselben festgesetzt: gewönlich je ein Sonntag im Monat und die drei hohen Festtage. In der reformirten Kirche hat Calvin gleichfalls eine monatliche Feier gewünscht, aber sie nicht durchsetzen können, so daſs jetzt in ihrem weitaus größeren Teile die nur vierteljärliche Feier (an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und an einem Sonntage des Septembers) Regel ist. Eine Ausnahme hiervon macht z. B. Basel, wo neben der allgemeinen Feier zu den genannten Zeiten auch noch allsonntäglich in je einer der vier Hauptkirchen der Stadt die heilige Handlung begangen wird.

Die literarischen Nachweisungen über diesen Gegenstand finden sich vornehmlich in den betreffenden Abschnitten von: Augusti, „Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche“ und: Alt, „der kirchliche Gottesdienst“ (Berlin 1851). — Dazu können noch verglichen werden: Gieselers Kirchengeschichte; Ebrards Geschichte des Dogma vom heiligen Abendmal; Rückert, das heil. Abendmal; die evangel. Kirchenordnungen von Richter u. a. Dr. **E. Stähelin.**

Abendmalsstreitigkeiten s. Paschasius Radbertus, Berengar, Lanfrank u. s. w.

Aben Esra (Abraham ben R. Meir ben R. Esra, bei den Scholastikern Ebenare oder Evenare) aus Toledo, einer der bedeutendsten jüdischen Gelehrten in der ersten Hälfte des 12. Jarh. In der neapolitanischen Princepsausgabe seines Commentars zum Pentateuch von 1488 besagt am Schluſs des Exodus ein kurzes Gedicht von ihm, daſs er schon 64 Jahre alt war, als er den Pentateuch zu commentiren begann, und daſs er mit dem Exodus im Jare 1152—53 fertig wurde; er muſs demnach spätestens 1088 geboren sein. Sein Todesjar ist warscheinlich, wie eine Notiz in einem handschriftlichen Pentateuchcommentar auf der kais. Bibliothek in Wien und im Vatikan angibt, 1167, nicht 1168, wie de Rossi annimmt. Da er nach dieser Notiz in seiner Todesstunde die Worte 1 Mos. 12, 4 auf seinen Ausgang aus der Welt anwendete, so scheint er nur 75 Jare alt geworden, also erst 1092 geboren zu sein; warscheinlich aber hat er es mit der Altersangabe der Bibelstelle nicht so genau genommen. Seine Jugend- und Bildungsgeschichte ist uns unbekannt. Ob er zu der Familie der vier nur wenig älteren, begüterten und gelehrten Brüder Ibn Esra in Granada gehörte steht nicht fest. Doch hatte er mit dem einen von ihnen, dem Dichter Mose Ibn Esra geselligen Verkehr; zu dem bedeutendsten damaligen jüdischen Dichter, Jehuda Halevi, hatte er ebenfalls Beziehungen. Sein Leben lang mittellos ließ er sich bewegen, aus dem durch beständige Kriege verarmten Toledo auszuwandern, 8 Jare früher, ehe Jehuda Halevi seine Reise nach Palästina antrat, um 1138—39. Sein Son Isaak, bereits erwachsen, begleitete ihn. Er kam nach Afrika, Ägypten und Palästina, verkehrte in Tiberias mit den Gelehrten, ging auch nach Bagdad und soll nach einer Sage als Gefangener bis nach Indien geschleppt worden sein. Aber schon um 1140 war er wider in dem damals durch Arnold von Brescia stark bewegten Rom und machte die italienischen Juden, welche gegen die spanischen auf einer niederen talmudischen Bildungsstufe zurückgeblieben waren, mit Grammatik und heiliger Schrift bekannt. Bis 1155 weilte er in verschiedenen italienischen Städten, besonders in Mantua und Lucca, dann zog er nach dem südlichen Frankreich, zuletzt noch als 73järiger Greis nach London, überall wegen seiner Gelehrsamkeit mit Hochachtung empfangen und von Schülern, die sich um ihn scharten, als eine anregende Kraft gern gehört. Nach Narbonne 1160 zurückgekehrt, scheint er endlich Sehnsucht nach seiner Heimat empfunden zu haben; warscheinlich war er auf dem

Wege dahin, als ihn der Tod in Calahorra an der Grenze von Navarra und Catalonien ereilte (nach Zacuto in der Chronik Jochasin). Die Sage, daſs er in Palästina gestorben und gar mit Jehuda Halevi zusammen begraben sei, ist unbegründet. — Ibn Esra versuchte sich schon frühzeitig als Dichter und verstand die arabischen und hebräischen Kunstformen gut zu handhaben; in jedem Lebensalter beschäftigte er sich mit liturgischen Poesieen: aber seinen dichterischen Erzeugnissen fehlt es an höherem Schwung und tieferem Gemüt. Was seine philosophischen Leistungen betrifft, so schrieb er in seinem Alter, als er sich in London aufhielt, eine Religionsphilosophie: **Jesod Mora**, aber seine Philosophie war die der Neuplatoniker; er hielt Gott für eine einheitliche Substanz, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Welt stehe, sondern durch Vermittlung eines Urgeistes wirke; die Seele, von diesem Urgeist stammend, lebe im Leibe wie in einem Kerker und sehne sich nach ihrer himmlischen Heimat. Mit dieser Philosophie vermochte er den biblischen Tatsachen und Warheiten nicht vollauf gerecht zu werden. Was ihn auszeichnete, war ein scharfer, zersetzender Verstand, ein treffender Witz und eine scharfe, spitzige Ausdrucksweise. Indes vereinigte er in sich auffallende Gegensätze. Trotz seiner rationalistischen Neigungen, die ihn oft genug zum Skeptiker machten, hatte er doch auch wider einen strengen Autoritätsglauben, der ihn die freie Forschung verketzern ließ. Oft polemisirte er nur, um seine Gegner zu schlagen, nicht um die Warheit zur Geltung zu bringen. Sehr gelehrt war er in der Medizin und Astronomie, mit welcher er freilich Astrologie verband. Aber vorzugsweise war er für Exegese begabt und in ihr hat er nach Raschi's talmudisch-traditioneller Auslegungsweise mit Originalität eine neue, mehr grammatisch-historische zur Geltung gebracht, in welcher er lange als allgemein anerkannter Meister dastand. Bei Behandlung des Einzelnen in der heiligen Schrift konnte er seine mannigfachen, auf einer umfassenden Belesenheit ruhenden Kenntnisse und Gedanken verwerten, one von einer systematischen Ordnung gefesselt zu sein. Seine Schriftauslegung ist bündig und rationell und geht genau auf den Wortsinn ein; sein Stil, den er sich fast erst geschaffen hat, ist musterhaft, infolge seines Strebens nach Kürze jedoch zuweilen dunkel, weshalb auch mehrere von seinen Commentaren von andern wider commentirt sind. Erst in Rom, schon 50 Jahre alt, kam er dazu, Auslegungen niederzuschreiben. Er erklärte hier die fünf Megillot und Hiob; erst in Lucca 1152—53, schon 64 Jare alt, aber geistig jugendlich frisch, schrieb er seinen Commentar zum Pentateuch, in dessen Einleitung er sich von vornherein mit den früheren philosophischen Erklärern der gaonäischen Zeit, wie Saadia, mit den karäischen, den mystischen und agadischen auseinandersetzt, — ebenso den Commentar zu Jesaja 1154—1155, noch später in Südfrankreich den Commentar zu den Psalmen, zu Daniel und den kleinen Propheten; jetzt arbeitete er auch den Pentateuchcommentar um, ihn besonders um die grammatischen Ausfürungen verkürzend. Seine Auslegungsschriften sind am zugänglichsten geworden durch ihren Abdruck in den rabbinischen Bibeln von Bomberg und Buxtorff; übrigens sind sie auch zum größten Teil von verschiedenen Gelehrten ins Lateinische übersetzt. Seine grammatischen Schriften מאזנים oder מאזני לשון הקדש (aus Rom), צחות (aus Mantua von 1145) und שפה ברורה (aus Rhodez in Südfrankreich von 1165—66) leiden ebenso wie seine Religionsphilosophie, obwol er zur Systematik einen Anlauf nimmt, an unmethodischer, überall abschweifender Art, stellen keine einzige wichtige grammatische Regel auf und tragen zum Verständnis des eigentlichen Baues der hebräischen Sprache wenig bei; aber sie ruhen auf den Forschungen der großen Vorgänger, die kritisch gegen einander abgewogen werden, und exegetisch läſst er sich bei jedem Schritt von der Grammatik leiten. Ausfürlicheres über ihn und seine Schriften s. in: **Wolf, Biblioth. Hebr. tom. I, p. 71—86, Reland, Analecta Rabbinica (Vitae celeberrimorum Rabbinorum) p. 69—80, De Rossi, Dizionario storico degli autori Ebrei,** (deutsch von Hamberger, p. 2—11), Ersch und Gruber, Encyklopädie I, p. 79—84 (den Artikel Aben Esra von Hartmann), **Fürst, Biblioth. Judaica, I, p. 251—257,** Graetz, Gesch. der Juden VI, S. 198 ff. u. 440 ff. **Fr. W. Schultz.**

Aberglaube. Nach Grimm ist Aberglaube = Oberglaube, dem super in

superstitio nachgebildet; niederdeutsch = biglove, Beiglaube; althochdeutsch = ubarlengida, was über den waren Glauben hinaus, daran neben vorbei geht. — Die Etymologie des deutschen Wortes verhilft uns kaum zum vollen Begriffsverständnis. Ebensowenig die des lateinischen superstitio. und des griechischen *δεισιδαιμονία*. Die Ableitung des ersteren Wortes ist an sich zweifelhaft; jedenfalls dürften die Alten kaum das Richtige getroffen haben, weder wenn Cicero, de nat. deor. 2, 28 sagt, qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosos esse appellatos; noch wenn Lactant., instit. div. 4, 28 meint, superstitiosos habe man entweder diejenigen genannt, welche das nachgelassene (superstitem) Andenken der Verstorbenen verehren, oder die, welche ihre Eltern überlebt (parentibus superstites) und die Bilder derselben in ihren Häusern als deos penates verehrt; noch wenn der alte Grammatiker Servius das Wort auf die alten Weiber stützt, weil es denen, quae multis per aetatem superstites sint, superstitiosae fiunt. Nach Grimm ist das Wort auf superstes zurückzufüren, und bezeichnet ein Beharren bei Ansichten, welche die große Menge vernünftig faren läßt; Nitzsch dagegen leitet es von supersistere ab = „zusätzlicher Glaube"; dazu würde allerdings passen, dass man in Rom die fremden Religionen superstitiones nannte, aber dagegen spricht, dass die grammatische Ableitung von supersistere schwieriger, und das Wort selbst erst ein späteres ist. Wir werden wol dabei stehen zu bleiben haben, dass wir in superstites an alte, ihr Geschlecht überlebende Personen denken; diese sind gewönlich ängstlich und abergläubisch, wie die Redensarten beweisen: fabulae aniles, senes delirant. — Das griechische *δεισιδαίμων* und *δεισιδαιμονία* wird ebenso von der waren, wie von der irrenden Gottesfurcht gebraucht; doch scheint die letztere Gebrauchsweise zu überwiegen, und demgemäß auch an den beiden einzigen Stellen, wo es im N. T. vorkommt, Apgesch. 17, 22 und 25, 19 vorauszusetzen zu sein. — Da uns die Etymologie des Wortes keinen ausreichenden Anhaltepunkt für die Gewinnung des Begriffes gewärt, so sind wir allein an den Sprachgebrauch gewiesen, welcher aber gleichfalls keine ganz sichere Grundlage bietet, sofern er teils selbst im Laufe der Zeiten verschiedenen Wandelungen unterworfen gewesen ist, teils nicht immer in präcisen Grenzen sich bewegt hat. Der ältere Sprachgebrauch begriff unter Aberglaube allen falschen Glauben in Betreff der Gottheit, teils mit Rücksicht auf das Objekt, teils mit Rücksicht auf das subjektive Verhalten; so redete man von einem objektiven Aberglauben und dachte dabei an die irrtümlichen Ansichten über die Gottheit, und von einem subjektiven, und dachte dabei an den Zustand des Gemütes, in welchem einer fähig wird, solche Irrtümer entweder zu erzeugen, oder anzunehmen oder festzuhalten, und solche Dinge, welche selbigen gemäß sind, vorzunehmen (Crusius, gründliche Belehrung vom Aberglauben. Leipzig 1767, S. 14). Dem letzteren entspricht die Unterscheidung eines theoretischen und eines praktischen Aberglaubens; oder eines tätigen und eines leidenden Aberglaubens bei Grimm, deutsche Mythologie. Göttingen 1835, S. 639. — In anderen Kreisen bezog man den Aberglauben hauptsächlich auf Verstandesverirrungen, und gebrauchte das Wort meist nur mit Bezug auf die Erscheinungen, welche man im engeren Sinne den physischen Aberglauben nennt; es gilt dies im besondern von der Aufklärungsperiode des vorigen Jarh. Das fürte dazu, das Glauben one vernünftige Prüfung zum Hauptmoment in der Begriffsbestimmung des Aberglaubens zu machen. Kant erklärte den Aberglauben für „das Vorurteil, sich die Natur so vorzustellen, als sei sie den Regeln nicht unterworfen, die der Verstand ihr als sein eigenes wesentliches Gesetz zu Grunde legt" (Kritik der Urteilskraft S. 158); oder wie er anderwärts sich erklärt, für die Lossagung von dem Gesetze des Denkens, die Hingabe an die bloße Autorität, an das bloße Faktum (Verm. Schriften III. 65). Reinhard (christl. Moral, 5. Aufl. 1814, I, S. 414 ff.), unterscheidet nunmehr einen religiösen und einen physischen Aberglauben; „der Aberglaube in der Religion nämlich ist der Fehler, wo man sich bei der Erkenntnis und Verehrung Gottes nicht nach den Gesetzen der Vernunft, sondern nach vermeintlichen Erfarungen und den Eingebungen der Phantasie richtet" (Vielgötterei, Anthropomorphismus, unächter Gottesdienst); „der physische Aber-

glaube aber ist der Fehler, wo man sich bei der Beurteilung und dem Gebrauche der natürlichen Ursachen, denen man einen Einfluſs auf unsere Schicksale zutraut, nicht nach dem Gesetze der Vernunft, sondern bloß nach vermeinten Erscheinungen und den Eingebungen der Phantasie richtet." (Wundersucht, Warsagerei, Magie u. s. w.). Die Autorität Reinhards ließ die meisten Nachfolgenden diesen Unterschied festhalten. Tiefer geht die Fassung von Nitzsch (System der christl. Lehre §. 14), „Aberglaube ist gesetzwidrige Zersetzung und Vermischung der Grunderkenntnisse des Geistes von Gott und Welt mit den Tatsachen des sinnlichen Bewuſstseins." Aber teils ist der Begriff „Grunderkenntnisse" kein fester, teils ist die Art dieser Zersetzung und Vermischung nicht deutlich bezeichnet. Wuttke (der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart §. 1) betont wider, daſs aller Aberglaube einen bestimmten religiösen Charakter hat, nur eben nicht einen christlich-religiösen. Und darin hat er vollständig Recht, und von diesem Standpunkte aus allein wird es uns gelingen, Begriff und Wesen des Aberglaubens richtig zu erkennen und darzulegen.

Der Aberglaube ist immer ein irrender Glaube; als Glaube stützt er sich allerdings auch auf objektive, aber unzureichende Gründe, indem er das, was diesen an Beweiskraft abgeht, durch die subjektive Geneigtheit zur Fürwarhaltung ersetzt, wärend der ware Glaube, sofern er Offenbarungsobjekte gleichfalls one objektiv zureichende Gründe zuläſst, durch subjektiv zwingende Gründe dazu bestimmt wird. Aber nicht jeder irrende Glaube ist Aberglaube. Bei der Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens beginnt bei einer gewissen Grenze die Zulassung des Scheines als Beweis für die Warscheinlichkeit, und Niemandem darf darüber ein Vorwurf gemacht werden, wenn er das Warscheinliche zur Voraussetzung auch weiterer Schlüsse macht, nur daſs er sich enthalten muſs, in solchen Fällen mehr als relative Glaubwürdigkeit für seine Behauptungen in Anspruch zu nehmen. Die Grenze selbst ist eine bewegliche, und rückt höher oder tiefer je nach der Höhe oder Tiefe der gewonnenen reinen Erkenntnis. Wer den Schein als Beweis oder die subjektive Zustimmung an Stelle der objektiven Bezeugung gelten läſst, ehe die ihm persönlich mögliche höchste Grenze der Erkenntnis erreicht ist, macht sich des Mangels an Warheitssinn schuldig. Es involvirt dies stets eine sittliche Schuld, mag sich nun die Untersuchung innerhalb des Gebietes der Sinnenwelt oder der übersinnlichen Welt bewegen. Im Gebiete der Sinnenwelt bezeichnen wir diese Schuld als Unwissenschaftlichkeit, im Gebiete der übersinnlichen Welt oder bei einer Vermengung beider Gebiete als Aberglauben. Es wird sich in letzterem Falle immer nur um die Annahme von sinnenfälligen Eigenschaften und Erscheinungen, übersinnlicher Existenzen, oder um die Behauptung eines Causalzusammenhanges übersinnlicher Kräfte und sinnlicher Wirkungen und umgekehrt handeln können. Somit definiren wir den Aberglauben als den irrigen Glauben von einem der Vernunft und Offenbarung widersprechenden, die Naturgesetze ignorirenden Causalnexus übersinnlicher Kräfte und sinnlicher Wirkungen, und umgekehrt. Wo von Aberglaube die Rede sein soll, muſs also immer ein übersinnliches Element hineinspielen, und darum eben sagten wir, daſs aller Aberglaube einen religiösen Charakter habe. Aus der Relativität der Grenze persönlicher, menschlicher Erkenntnis, und aus der nicht minder noch schwankenden Scheide zwischen dem Gebiete des Sinnlichen und des Übersinnlichen erklärt sich die doppelte Möglichkeit, sowol daſs etwas aufhört Aberglaube zu sein, was es bis dahin war, als daſs etwas zum Aberglauben wird, was bis dahin als Glaube gewürdigt werden muſste. Das Fürwarhalten des Blutens einer Hostie kann je nach der religiösen Erkenntnisstufe einer Religionsgemeinde ebensogut Glaube wie Aberglaube sein. Die Annahme magnetischer Krankenheilungen war so lange als eine abergläubische zu bezeichnen, als man, weil man die Natur des Magnetismus noch nicht kannte, dabei an übersinnliche Einwirkungen dachte. Weiter erklärt sich aus der Verschiedenheit der menschlichen Erkenntnisstufe auf dem sinnlichen und dem übersinnlichen Gebiet, daſs jemand sehr viel wissen und doch sehr abergläubisch sein kann, sowie daſs der Aberglaube dem Unglauben nicht ferner liegt als der Leichtgläubigkeit. Von

Voltaire, der ebenso durch seinen Wissensreichtum wie durch seinen Unglauben sich hervorgetan hat, wissen wir, dass er in kindischer Furcht durch böse Vorzeichen sich von der Ausfürung eines Vorhabens abhalten ließ. Die Lenormand wurde von Robespierre und Napoleon, von der Kaiserin Josefine und dem Kaiser Alexander eifrig besucht und befragt. Unsere Gebildeten, die sich mit ihrem Unglauben brüsten, haben das Tischrücken noch fleißiger betrieben, als das unwissende Volk. In dem frivolen Paris soll es Personen geben, welche ein Geschäft daraus machen, sich als 14. Gast einladen zu lassen, wenn eine Tischgesellschaft unglücklicher Weise aus 13 Personen besteht. —

Die Erscheinungsformen des Aberglaubens sind so mannigfaltig, als die Vorstellung von der Gottheit und ihrer Beziehung zur Welt eine irrige sein kann. 1. Zunächst kann er auftreten als eine den Begriff der Gottheit beschränkende Vorstellung in dreifacher Weise: a) insofern sich der Vorstellung von Gott und seinem Wirken unlautere oder unvollkommene Anschauungen beimischen. In dieser Hinsicht sind alle heidnischen, überhaupt nichtchristlichen und gefälscht christlichen Religionen vom Standpunkt der waren christlichen Gotteserkenntnis aus als Aberglaube zu bezeichnen, nur dass die sittliche Schuld dieses Aberglaubens einen sehr verschiedenen Gradmesser hat. Die Finsternis der Sünde ist zwar überall die Ursache der Trübung des Glaubenslichtes gewesen; aber neben der allgemeinen Sündhaftigkeit konkurrirt bei der einen Religionsgesellschaft mehr persönliche Sünde als bei der andern. Der Fetischismus ist krasser Aberglaube, aber der philosophisch geartete Dualismus der Kulturvölker Asiens ist intensiverer Aberglaube. Der Phallusdienst erweckt sittlichen Abscheu, aber der Bachusdienst des hochgebildeten Griechenvolkes weist auf eine vielleicht noch ausschweifendere Phantasie hin. Der Mangel an warer Gotteserkenntnis kann in so ausgedehntem Maße, wenn auch nie völlig, entschuldbar erscheinen, dass wir geneigt sind, die der mangelhaften Erkenntnis entsprechende Gottesverehrung, sobald sie eine eifrige ist, als Religiosität zu respektiren und ihr einen gewissen relativen Wert beizulegen. Wir sagen z. B. mit einem gewissen Recht, dass uns ein eifriger Katholik mit all seinem abergläubischen Tun lieber ist als ein gleichgültiger evangelischer Christ. Jede anthropomorphische Vorstellung von Gott ist Aberglaube, aber es fragt sich, ob der kindlichen Vorstellung des himmlischen Vaters in der Gestalt eines würdevollen Greises nicht mehr religiöse Art einwont, als der pantheistischen Verflüchtigung der Persönlichkeit Gottes. — Oft ist es weniger die unvollkommene Vorstellung von dem Wesen der Gottheit, welche das Gemüt des Abergläubischen insinuirt, als vielmehr die unvollkommene Vorstellung von dem Wirken derselben. Der Aberglaube erscheint hier als unmotivirter Wunderglaube. Das ganze weite Gebiet des sogenannten physikalischen Aberglaubens gehört hieher, sofern und insoweit für gewisse Sinnen-Erscheinungen unmittelbar göttliche Causalität angenommen wird, wärend sie auf dieselben natürlichen, also mittelbaren, wenn auch von uns nicht erkannten, Ursachen zurückzufüren sind, wie alles sinnenfällige. — b) Eine weitere den Begriff der Gottheit beschränkende Vorstellung des Aberglaubens ist diejenige, welche das Schicksal als eine selbständige Macht neben oder über Gott setzt. In dem ganzen Heidentum tritt diese Vorstellung mehr oder weniger bewusst als monotheistische Ergänzung zu dem widerspruchsvollen Polytheismus hinzu; die innere Notwendigkeit, welche zu der Idee des Schicksals fürte, ist dieselbe wie die, welche die Athenienser „dem unbekannten Gott" (Apgsch. 17, 23) einen Altar bauen ließ. Nach dieser Hinsicht vertritt also der Aberglaube hier die über die beschränkte Religion hinausreichende Warheit, sofern gegenüber den Unvollkommenheiten der vielen Einzelgötter das Bewusstsein von der Notwendigkeit Eines absoluten Wesens hindurchbricht. Umgekehrt ist der Glaube an ein selbständig waltendes Schicksal innerhalb des Christentums, welches in Gott den Einen Absoluten sieht, ein Rückfall in das Heidentum. Das ist der Fall, wenn der Mensch die ihn treffenden Lebensschickungen unabhängig von der göttlichen Weltregierung auffasst, und darin nur willkürliches Glück oder willkürliches Unglück, aber nicht göttliche Vergeltung oder göttliche Erziehungspläne erblickt. Es ist der Aberglaube der Verzweiflung und des Uebermutes. — c) Stellt der Glaube

an ein Schicksal schon eine unabhängige Macht neben Gott, so tut dies in reicherer Zal der Aberglaube, welcher neben Gott, und mehr oder weniger unabhängig von ihm gute und böse übersinnliche Wesen statuirt. Die Vorstellung von denselben schließt sich teils an unerklärliche Sinnenerscheinungen an, teils ist sie reines Phantasieprodukt. Das erstere ist der Fall, wenn man von feurigen Hunden, falschen Kröten, Irrlichtern, Gespenstern, Vampyren u. dgl. redet; die andere Vorstellung hat die ganze reiche Zal von guten und bösen Geistern in den verschiedensten Gestalten und mit den verschiedensten Kräften und Funktionen erzeugt, als da sind Hexen, Kobolde, Alpe, Nixen, Zwerge, Berggeister, Drachen, Elfen; auch die anthropomorphische Vorstellung von dem Teufel, sofern sie den Schriftgrund verläßt, gehört hierher. —

2. Bezieht sich der Irrtum des Aberglaubens in den bisher geschilderten Formen auf die objektive Beschränkung des waren Seins und Waltens der Gottheit, so wird eine neue Reihe abergläubischer Vorstellungen dadurch geboren, daſs der Mensch sich subjektiv gewisse Machtmittel beilegt, auf Grund deren er sich zutraut, die Gottheit, oder das Schicksal, oder die Geisterwelt in seinen Dienst zu bannen. Es ist die Zauberei in ihren verschiedensten Erscheinungsformen, durch welche der Mensch eigenmächtig und willkürlich das Walten übersinnlicher Kräfte bestimmen zu können meint; nur daſs diejenigen, welche diese Zauberei ausüben, meist für sich selbst diesen Glauben nicht teilen, sondern ihn zu haben vorgeben, um durch ihre Zauberkünste leichtgläubige Seelen zu betrügen.

Die Zauberei kann sich wider in jener dreifachen Weise, nämlich in Beziehung auf die Gottheit, oder das Schicksal, oder übersinnliche Wesen, dokumentiren. a) Zauberei Gott gegenüber, obwol nicht immer so genannt, ist es schon, wenn der Mensch meint, durch einen bloß äußerlichen, mechanischen, selbsterwälten Gottesdienst auf Gott und seine Absicht gegen die Menschen einwirken zu können; wenn das, was nur der Glaube vermag, in magischer Weise erwartet wird vom bloßen Werkedienst und Formelwerk, oder wenn von Gott etwas erwartet wird, was nur Menschentat sein kann. Zur ersteren Kategorie gehört nicht bloß der gesamte heidnische Kultus, welcher sich in den widersinnigsten Erfindungen, vom Menschenopfer herab bis zur geschlechtlichen Prostitution, erschöpft hat, um auf die Gottheiten einzuwirken, sondern auch der unevangelische Kultus christlicher Denominationen, sobald er den Standpunkt der Anbetung Gottes im Geiste und in der Warheit verläßt. Die katholische Kirche macht sich des Aberglaubens schuldig, indem sie gewissen kirchlichen Handlungen die Kraft beilegt, Strafen Gottes und Unglücksfälle von dem Menschen abzuwenden, oder bestimmte Segnungen und Woltaten Gottes dem Menschen zuzuwenden; und die katholische Geistlichkeit trifft der Vorwurf abscheulichen Miſsbrauchs der Leichtgläubigkeit der großen Menge, wenn sie besonders aus dem Heiligenkultus und Wunderglauben sich eine ungeheuerliche Macht über die Gemüter geschaffen hat. Was in Philippsdorf und Lourdes nicht bloß zugelassen, sondern begünstigt und sanktionirt wird, was in Betreff der Louise Lateau und aller Stigmatisirten gesündigt wird, was mit dem ungenähten Rock Christi oder dem Blute des heiligen Januarius durch geistliche Funktionäre getäuscht und betrogen wird, das alles sind nur Einzelheiten aus der ungezälten Menge abergläubischer Handlungen, womit der Reliquien- und Heiligendienst, das Wallfarten und der Beichtstul, die Weihungen und Exorcismen der katholischen Welt tagtäglich neue Blätter der Geschichte des Aberglaubens vollschreiben. — Zu den andern Kategorieen abergläubischen Verhaltens, wo von Gott etwas erwartet wird, was nur Menschentat sein kann, gehört alles das, was als unmittelbares göttliches Eingreifen eine Unterbrechung des mittelbaren göttlichen Wirkens durch die Naturgesetze voraussetzt; es ist das weite Gebiet der Wunder in ihrer gröberen oder feineren Gestalt, sie mögen nun von Gott erfleht werden in überspanntem Gebet oder von ihm excitirt werden durch die ungeistlichsten Zaubermittel. — b) Das alles gewinnt noch ausgedehntere Grenzen, wenn die abergläubischen Erwartungen sich an das Schicksal heften; auf der anderen Seite hat sich der Aberglaube hier gebunden an gewisse Schranken, die mehr oder weniger bewuſst auch als Schranken für das Schicksal gedacht werden. Das Schicksals-

walten wird gedacht α) als gebunden an die Gesetze der Zeit und erscheint so abhängig von bestimmten Schicksalszeiten; damit bildet sich für die abergläubische Vorstellung die Möglichkeit, dass der Mensch durch Erfarung oder kluge Berechnung dem Schicksal die Gesetze seiner Abhängigkeit ablauscht, und dann von dieser Kenntnis zu seinem eigenen Nutzen Gebrauch macht. Es gibt glückliche und unglückliche Schicksalszeiten; bestimmte Wochen-, Monats- und Jarestage werden als glückliche oder unglückliche betrachtet. Der Sonntag ist ein vorzüglich günstiger Tag, und Sonntagskinder bezeichnet der Aberglaube im allgemeinen als Glückskinder; der Freitag dagegen ist ein verhängnisvoller Tag, und ein Unternehmen, eine Reise, welche an diesem Tag begonnen wird, fällt selten glücklich aus. Der 1. April, die Walpurgisnacht, Sylvester und Neujar, der Ostermorgen, der Siebenschläfer, die Zwölfnächte der Weihnachtszeit und viele andere Zeiten sind voll heidnischen Aberglaubens und guter oder böser Anzeichen, aus denen der Mensch sein Schicksal erschließen kann. Solche Schicksalszeichen werden Gegenstand eines besonderen Studiums und bilden eine reiche Unterlage für die Warsagerei. β) Das Schicksalswalten wird ferner mannigfaltig als gebunden gedacht an Naturgesetze und Naturerscheinungen und zufällige Ereignisse und kann daher gleichfalls durch Deutung derselben als Schicksalszeichen erschlossen werden. Kometen, Nordlichter, eine rotaufgehende Sonne und sonstige Erscheinungen am Himmel; besonderes Verhalten von gewissen Tieren, ein über den Weg laufender Hund, eine begegnende Schafherde, ein Rabe am Fenster, das Schreien des Kuckuk u. s. w.; zufällige Ereignisse, das Zerbrechen des Glases beim Anstoßen, das Herunterfallen des Brautringes, das zu gleicher Zeit Sprechen desselben Wortes, das nochmalige Umkehren bei einem Ausgang, das in den Oren Klingen, das Versalzen der Suppe und tausenderlei andere Zufälligkeiten hat der Aberglaube für die Erforschung der Zukunft ausgebeutet, und dazu noch mannigfache Mittel eigner Erfindung, wie das Tischklopfen, den Psychographen u. s. w. gefügt. Besonders reich an Schicksalszeichen sind alle hervorragenden Lebenszeiten und Lebensumstände. Die Geburt, die Taufe, die Trauzeit, der Eintritt in einen Beruf, der Wechsel des Wonortes und dergleichen geben der abergläubischen Erforschung der Zukunft Anhaltspunkte in Fülle. γ) Das Schicksalswalten wird endlich vielfach als gebunden gedacht durch gewisse geheime, ihm nicht unterworfene Kräfte, denen es vielmehr selbst unterworfen ist, und durch deren klug berechnete Benutzung der Mensch das Schicksal dirigiren kann. Die Erkenntnis und der Gebrauch dieser geheimen Kräfte wird Gegenstand einer Geheimkunst. Es erklärt sich daraus das Auftreten berufsmäßiger Zauberer, deren Hilfe als Schatzgräber, Brunnensucher, Feuerbeschwörer, Hagelabwender, Krankheitsheiler u. s. w., bald offen, bald im geheimen fleißig gesucht wird, aber es erklärt sich daraus auch der Glaube an Individuen, welche von ihrer Zauberkunst einen boshaften Gebrauch machen und von den Abergläubischen als Hexen, Freischützen, Vampyre, Werwölfe u. s. w. gefürchtet werden. Es ist unmöglich, dem Aberglauben auf allen diesen seinen Irrgängen zu folgen und die Gebilde seiner Einbildungskraft hier vollständig aufzuzälen. Wir wenden uns daher c) zu der letzten Art des abergläubischen Sichverhaltens, nämlich der guten und bösen Geisterwelt gegenüber. Die Einbildungskraft hat hier wider die unsinnigsten Mittel ersonnen, deren Gunst sich zuzuwenden, oder Ungunst von sich abzuwenden, überhaupt sie in des Menschen Dienst zu zwingen. Die Geisterbeschwörung in allen ihren Denominationen und zu den verschiedensten Zwecken gehört hierher; nur ist es psychologisch ganz erklärlich, dass die böse Geisterwelt und vor allem der Teufel eine bedeutsamere Rolle in dieser Gattung des Aberglaubens spielt, als die gute Geisterwelt. So viel verschiedene Gestalten der Teufel annehmen kann, so viel verschiedene Beschwörungsformeln und Manipulationen auch, um ihn von sich fern zu halten. Das Kreuzeszeichen in Gemeinschaft mit anderen spezifisch christlichen Elementen feiert hier seine Triumphe, als beste Waffe gegen alle finsteren Mächte.

Überschauen wir nun den Aberglauben in allen diesen ebenso zalreichen als mannigfaltigen Erscheinungsformen, so scheint es von Haus aus unwarscheinlich, dass für denselben psychologisch eine einzige und ein und dieselbe Quelle voraus-

zusetzen sei. Er ist eben, wie wir schon oben entwickelten, ein Produkt des irrenden Verstandes und des schwächlichen Willens und des überreizten Gefüls. Die schöpferische Kraft einer ungezügelten Phantasie, die Energielosigkeit des sittlichen Willens und der Mangel an religiöser Nüchternheit sind die Brutstätten immer neuen Aberglaubens, der eben darum seine Herrschaft über kleine wie große Menschengeister eben so lange behaupten wird, als jene Quellen in der sündigen Menschennatur nicht verstopft sind. Die Unsittlichkeit des Aberglaubens ist daher schon durch seine Quelle constatirt; dazu kommt, daſs er dem waren Glauben eben so viel Gebiet im Herzen wegnimmt, als er darin für sich einnimmt; daſs er den christlichen Theismus wider zurückstürzt in heidnischen Polytheismus, oder Dualismus, oder Spiritismus; daſs er der gefärlichste Despot über den Menschengeist ist, weil er mit der Vollmacht auftritt, den Denkgesetzen desselben in das Gesicht zu schlagen; daſs er eben deshalb der gefärlichste Feind aller Tugend ist, weil sein Gebot alles Pflichtgebot paralysirt und die Irregeleiteten mit fanatischer Blindheit beschlägt. Die Verwüstungen, welche er in den Kreisen seines Wirkens anrichtet, sind daher oft warhaft schreckenerregend. Zwar sind es nur ausnahmsweise die großen Gebiete der Natur und des Menschenlebens, auf welche der Aberglaube sich richtet, — indes erinnern wir an Karl V., Wallenstein u. a. —, aber in den engeren um den Einzelmenschen gezogenen Gebieten, in der Gemeinde, der Familie, dem Hause samt Vieh und Feld, machen sich nur zu häufig die traurigen Folgen des Aberglaubens geltend. Der Hexenglaube hat die Geschichte der Grausamkeit allein um tausende von schaudererregenden Beispielen vermehrt; die Warsagerei hat Familienglück zerstört, Liebesbande zerrissen, Haſs in treue Herzen gesäet. Es bedarf daher kaum noch der Hinweisung auf die heilige Schrift, um das sittliche Verwerfungsurteil über denselben zu bekräftigen. 5 Mos. 18, 10—12; Ap.-Gesch. 8, 9 f.; 19, 13—20; Gal. 5, 20. Der Aberglaube ist zwar sittlich beurteilt noch besser als der Unglaube, und wir stimmen Jean Paul bei, wenn er sagt: „Ich möchte lieber in der dicksten Schwadenluft des Aberglaubens, als unter der Luftpumpe des Unglaubens leben; dort athmet man schwer, hier erstickt man“; aber er ist unheilvoller und vielleicht auch noch schwerer zu kuriren als der Unglaube. Treten wir dieser Frage noch etwas näher, was gegen ihn zu tun, wie er zu heilen ist? Es ist eine der schwierigsten in der geistlichen Seelsorge. Die ware Heilung des Aberglaubens ist nie von Spott und Verlachung zu erwarten; denn weil der Aberglaube mit subjektiver Gewiſsheit sich verbindet, wie der ware Glaube, so befestigt ihn und verfestigt ihn, wie diesen, jede Anfechtung des Hones und Spottes. Der Aberglaube muſs vielmehr als das, was er ist, erfaſst werden, als Produkt heidnischen Wesens, von dem ein größerer oder kleinerer Rest auch in christlichen Herzen zurückgeblieben ist; trägt doch selbst der Gläubige in seiner Vorliebe für das Übersinnliche gern die Berürungen mit der Gottheit in das rein Kreatürliche hinein und macht sich gern zum Mittelpunkt ihn umwebender übernatürlicher Kräfte. Aller Aberglaube ist heidnisch und kann daher nur durch christliche Herzens- und Verstandesbildung überwunden werden. Verstandesbildung an sich, also bloße theoretische Unterweisung tut es noch nicht; denn wenn auch die Naturwissenschaft mit mächtigem Hebel schon ganze Kategorieen von Aberglauben mit der Wurzel ausgerottet hat, so haben wir doch oben gesehen, daſs auch die hochgebildetsten Geister nicht vor dem Aberglauben geschützt sind. Und Herzensbildung an sich, d. h. Einpflanzung religiösen Empfindens tut es auch noch nicht, denn auch der Aberglaube närt religiöses Empfinden, auch in dem Aberglauben spricht sich das an sich anerkennenswerte Bedürfnis aus, nichts einzelnes im Erleben und Handeln gering zu achten, jedes, auch das kleinste einer höheren Ordnung einzureihen, obwol freilich beides nur rein äußerlich und unfrei geschieht. Sondern allein von christlicher Herzens- und Verstandesbildung ist der Sieg über den Aberglauben zu erwarten. Also die rein christliche Gotteserkenntnis und der nüchterne, sich seines Inhaltes begrifflich bewuſste Glaube und die Anbetung Gottes in kindlicher Keuschheit und Demut, wir könnten sagen: ein ebenso kräftiger als erschöpfender Unterricht über das erste Gebot ist das siegverheißende Mittel wider den Aberglauben, daneben die Hinweisung auf die unheilvollen Folgen und auf den nicht seltenen Fall, daſs

durch die erweckte Angst selbst erst die befürchteten Unglücksfälle herbeigefürt worden sind, nicht one Wirkung bleiben wird. Am wirksamsten ist es freilich, wenn es einmal gelingt, in einem speziellen Falle recht augenfällig die Täuschung nachzuweisen und so die Hauptstütze oder einzige Stütze des Aberglaubens, das ist den Erfarungsbeweis zu erschüttern. Denn mit zuversichtlich behaupteten, gern geglaubten, aber selten nüchtern geprüften Beispielen närt und begründet sich aller Aberglaube, welcher dem Seelsorger noch dadurch seine Arbeit besonders schwer macht, dass er sich vor dem Kirchenglauben, weil er kein gutes Gewissen hat, scheu zurückzieht.

Rud. Hofmann.

Abessinische (äthiopische) Kirche. Äthiopien, im Altertum ein nicht ganz bestimmt abgegrenzter geographischer Begriff, umfasste ungefär die Gebiete des heutigen Nubiens, Sennaars und vorzugsweise Abessiniens, letzteres in einer weiteren Ausdehnung als der gegenwärtigen, und diese Länder bildeten, da sie ehemals christlich waren, auch die äthiopische Kirche. Gegenwärtig ist das Christentum in jenen Gegenden auf das Hoch- und Gebirgsland des heutigen Abessiniens (in der Landessprache Habêsch, daher die Schreibart Abyssinien unrichtig) beschränkt, und es tritt mithin an die Stelle der äthiopischen Kirche des christlichen Altertums in der Gegenwart die abessinische Kirche.

Die Landestradition fürt den Namen und die Stiftung des äthiopischen Reiches auf Äthiops, den Sohn des Küsch und Enkel des Ham zurück, welcher in der alten Hauptstadt Axum (in der heutigen Provinz Tigrê) sich niedergelassen habe. Nach langen Zeiten des Heidentums soll alsdann zufolge des Besuches der in Axum residirenden Königin von Scheba (Saba) bei König Salomo das Land zum Judentume bekehrt worden sein; die Königin gebar nämlich dem Salomo einen Son, Menilek, welcher, in Jerusalem bei seinem Vater erzogen, später nach Axum zurückkehrte und nicht nur eine Anzal jüdischer Priester, sondern auch die aus dem Tempel entwendete Bundeslade mitbrachte, die sich angeblich noch jetzt in Axum befindet und eine Art von Nationalheiligtum bildet, wie denn auch um deswillen eine jede abessinische Kirche in ihrem Allerheiligsten eine Bundeslade besitzt. Auch soll seit jener Zeit bis heute eine salomonische Dynastie über Habêsch regieren, die nur hie und da durch Usurpatoren und Eroberer unterbrochen gewesen sei. Das alles indes sind haltlose Sagen, und die Sitte der neben der Taufe in Gebrauch befindlichen Beschneidung, die man hauptsächlich dafür geltend macht, erklärt sich hinlänglich durch das Herrschen derselben im alten Ägypten und die Verbindung der abessinischen Kirche mit der ägyptischen (koptischen). Eine jüdische Einwanderung freilich muss stattgefunden haben, wie die Anwesenheit der zalreichen Juden, der sogen. Falaschas, beweist, aber Zeit, Art und Umfang derselben ist nicht zu bestimmen, und jedenfalls folgt daraus nicht, dass das ganze Land einst jüdisch gewesen ist, zumal bei Einfürung des Christentums, wie die Abessinier selbst berichten, das volle Heidentum herrschte.

Auf sicheren historischen Nachrichten (bei Rufinus, Theodoret, Sozomenus) beruht es dagegen, dass zur Zeit Constantins d. Gr. um 330 — nach den Angaben der Abessinier war es unter ihren Königen Abreha und Atsbeha — durch Frumentius und Ädesius in diesem Lande das Christentum verkündet und die äthiopische Kirche gestiftet wurde. Diese beiden jungen Männer machten mit dem Oheim des ersteren, einem Kaufmann (nach anderen einem Philosophen) Meropius aus Tyrus eine Reise im roten Meere, scheiterten an der äthiopischen Küste, fielen in die Hände der wilden Küstenbewoner, wurden aber, wärend man die Schiffsmannschaft tötete, verschont und an den königlichen Hof zu Axum gebracht. Dort gewannen sie das Vertrauen des Königs, wurden nach und nach zu wichtigen Ämtern erhoben und hatten außerdem volle Freiheit zur Verkündigung ihres christlichen Glaubens, konnten auch die Wirkung ihrer Predigt dadurch verstärken, dass sie auswärtige, namentlich ägyptische Christen zur Niederlassung im Lande herbeizogen. Später kehrte Ädesius nach Tyrus zurück, Frumentius aber ging nach Alexandrien, wo damals Athanasius den Patriarchenstul innehatte, erbat sich von diesem Priester, ward selber zum Bischof geweiht und

blieb nach seiner Rückkehr bis zu seinem Tode das Haupt der äthiopischen Kirche mit dem Titel Abba Salâma (Vater des Friedens), welcher neben dem später aufgekommenen Titel Abuna (Unser Vater) noch immer in Gebrauch ist. Der enge Zusammenhang, der auf diese Weise zwischen der ägyptischen und der äthiopischen Kirche hergestellt wurde, und vermöge dessen auch gegenwärtig noch die abessinische Kirche als ein Zweig der koptischen betrachtet wird und ihren Abuna aus Ägypten empfängt, brachte es mit sich, dass auch die Lehreigentümlichkeit der ägyptischen Kirche auf die äthiopische überging, diese letztere mithin sich wie jene zum Monophysitismus bekannte, was auch gegenwärtig noch der Fall ist. Im 5. und 6. Jarh. erhielt die junge Kirche einen neuen Zufluss von Missionaren, indem oberägyptische Mönche sich niederließen, welche zugleich das ganze Mönchs- und Klosterwesen einfürten; unter ihnen treten besonders neun später als Heilige verehrte Männer hervor (Pantaleon, Garîma, Gubba, Aragawi, Aftsê Alef, Imata, Zechma und Lykanos), deren Leben und Wirken in einer Menge zum Teil sehr abenteuerlicher Legenden, an denen überhaupt die abessinisch-kirchliche Literatur reich ist, beschrieben wird. Zu ihrer Zeit scheint die äthiopische Bibelübersetzung entstanden zu sein, obwol die Sage schon dem Frumentius die Übersetzung des N. Ts. zuschreibt, wärend ein Teil des A. Ts. sogar schon durch Menilek (siehe oben) aus Jerusalem mitgebracht worden sein soll. Diese Bibel kam jedoch nur wenig in die Hände des Volkes und wurde demselben vollends unbekannt, als die alte äthiopische Sprache, die semitischen Ursprungs und Charakters ist und von den Abessiniern Gĕĕz, d. h. reine Ursprache genannt wird, mehr und mehr der amharischen Sprache wich, einem aus den südlichen Provinzen Amhâra und Schôa vorgedrungenen Dialekte der ersteren, welcher viele afrikanische Elemente in sich aufgenommen hat. Das gleiche gilt von allen übrigen heiligen und kirchlichen Büchern, welche sämtlich in äthiopischer Sprache abgefasst sind. Das Äthiopische ist gegenwärtig eine vollkommen tote Sprache, befindet sich nur noch in kirchlichem Gebrauch und wird daher auch fast nur von den Priestern studirt, doch auch dies so unzulänglich, dass die meisten sie nur lesen, aber nicht verstehen; die äthiopische Sprache spielt also in der abessinischen Kirche die gleiche Rolle, wie die koptische in der heutigen ägyptischen Kirche.

Der Lehrcharakter der abessinischen Kirche ist im allgemeinen durch ihren Zusammenhang mit der koptischen bedingt: wie schon erwänt, teilt sie mit dieser die monophysitische Anschauung von der Person Christi. Wärend aber dies eine für die ganze Kirche längst abgeschlossene Frage ist, herrschen sehr heftige theologische Streitigkeiten über eine andere christologische Frage, ob nämlich eine zweifache oder eine dreifache Geburt Christi anzunehmen sei. Die erstere Lehre behauptet eine ewige, vorzeitliche Geburt, die Zeugung des Sones vom Vater, und sodann eine zeitliche Geburt, die Menschwerdung des Sones; die andere Lehre dagegen, die vor etwa hundert Jaren durch einen Mönch aufgebracht worden ist, behauptet außerdem noch eine dritte Geburt, die Erfüllung Christi mit dem heil. Geiste bei seiner Taufe im Jordan. Um die Salbung Christi mit dem heil. Geiste handelt es sich nämlich bei diesem Streite wesentlich. Die erstere Lehre von der bloß zweifachen Geburt geht davon aus, dass Christus einer Salbung mit dem heil. Geiste nicht bedurfte, denselben vielmehr in vollem Maße bereits an und durch sich selbst besessen habe; sie ist mithin konsequent monophysitisch, da der Monophysitismus alles Gewicht auf die Eine, und zwar göttliche Natur Christi legt und die menschliche Natur in ihm als untergeordnet und nebensächlich betrachtet; sie ist deshalb auch die recipirte und offizielle Kirchenlehre, welche von dem Abuna und dem größeren Teile des Klerus vertreten wird. Die Lehre von der dreifachen Geburt hingegen hält noch eine besondere Begabung Christi mit dem heil. Geiste für nötig und schließt somit zugleich eine Abweichung von der monophysitischen Anschauung in sich. Es ist merkwürdig genug, dass bei der in der abessinischen Kirche herrschenden geistigen und geistlichen Erstarrung mit solcher Heftigkeit über dergleichen Lehrfragen gestritten werden kann; nichtsdestoweniger geschieht das in dem Maße und wirkt die Differenz so entzweiend, dass König Theodorus und neuerdings widerum König Johannes von Tigrê sie

bei ihren Eroberungsplänen gegen Schôa, dessen Priesterschaft hauptsächlich der Lehre von der dreifachen Geburt anhängt, verwerten konnten. — Ein anderer hiermit zusammenhängender Streit hat die Person und Würde der Maria zum Gegenstande, ob sie nämlich Gottesgebärerin oder nur Mutter Jesu sei, noch mehr aber, ob sie mit dem Sone völlig gleich verehrt werden müsse. Diese letztere Anschauung scheint das Übergewicht zu haben, wenigstens wird in Wirklichkeit der Maria allgemein eine fast göttliche Verehrung gezollt, und auch den Heiligen wird eine sehr hohe Stellung angewiesen, indem alle Verbindung mit Christo nur durch sie vermittelt werden soll, ja eine Partei behauptet sogar, dass Maria und die Heiligen, die nicht um eigener Sünden willen hätten sterben müssen, ebenso wie Christus für die Sünden anderer gestorben seien.

Der Kanon heißt bei den Abessiniern „Semanja Ahâdu", d. h. einundachtzig, da er aus 81 für heilig gehaltenen Büchern besteht. Neben unsern 65 kanonischen Büchern zälen sie nämlich zum Kanon nicht nur die Apokryphen, sondern auch die Briefe des Clemens Romanus und den Synodus, d. h. die Beschlüsse des apostolischen Concils. Außerdem wird zwischen diesem Kanon und ihren hauptsächlichsten kirchlichen Schriften, Didaskalia (apostolische Konstitutionen), Haimanot-Abo (Belegstellen aus Concilien und Vätern), Schriften der morgenländischen Kirchenväter (besonders Athanasius, Cyrillus und Chrysostomus), Fetha-Nagast (Gesetze der Könige, abessin. Gesetzescodex), so gut wie gar kein Unterschied gemacht. Überhaupt hat die kirchliche Tradition dieselbe Geltung wie die heil. Schrift. Von den Concilien der Kirche nehmen sie nur die vorchalcedonensischen an, denn mit und seit Chalcedon ist ja die von ihnen bekannte Lehre des Monophysitismus verworfen worden. Das apostolische Symbolum kennen sie nicht, sondern bedienen sich nur des nicänischen. Die Frage, welches die ware Kirche sei, entscheiden sie nach der alten Überlieferung von einer Verlosung der bewonten Erde unter die Apostel; sie können zwar nicht angeben, welchen Teil gerade jeder Apostel zugewiesen erhalten habe, doch gilt ihnen als sicher, dass Petrus und Paulus in Rom und überhaupt Europa, Johannes in Kleinasien und Syrien, Markus in Ägypten gewirkt habe, und sie sehen daher diese drei Kirchen als gleichstehend an.

Was die Verfassung betrifft, so steht an der Spitze der gesamten Kirche der Abûna, welcher in Gondar residirt. Er wird von dem koptischen Patriarchen in Kairo ernannt. Seit dem 13. Jarh. besteht eine von dem Abuna Tecla-Haimanot erlassene Verordnung, dass kein Abessinier, sondern immer nur ein Kopte die Abunawürde bekleiden darf; Tecla-Haimanot, der übrigens als Heiliger verehrt wird, verzweifelte daran, tüchtiges theologisches Leben in der Geistlichkeit des eigenen Landes sich entwickeln zu sehen und hoffte dasselbe auf diese Weise seiner Kirche von außen zufüren zu können. Der Abuna allein hat das Recht, die Könige zu salben und die Priester und Diakonen zu ordiniren; er nimmt nicht nur in geistlichen, sondern oft auch in weltlichen Dingen eine bedeutende Machtstellung ein, und seine Gunst oder Ungunst ist selbst für die Könige von großer Wichtigkeit. Die Obliegenheiten der Priester bestehen in täglichem drei- bis viermaligem Gottesdienste, wobei des Morgens früh die Priesterschaft samt Mönchen und Schülern zur Feier des heil. Abendmals zusammenkommt, in sonntäglichem langem (3—4 stündigem) Gottesdienste, in der Verrichtung der kirchlichen Amtshandlungen, im Weihen verunreinigter Gefäße und Häuser; die Diakonen, die in der Kirche das Allerheiligste nicht betreten dürfen, haben nur niedere Verrichtungen zu besorgen, Brotbacken zum Abendmal, Reinigen der Kirche und der Gefäße u. dgl. Für den Eintrit in den geistlichen Stand werden nur die allergeringsten Anforderungen gestellt; zum Diakonenamte werden alle ordinirt, die sich dazu melden, so sie nur lesen können; wollen sie sich später dem eigentlichen Priesterstande widmen, so pflegen sie vorher zu heiraten, weil ihnen dies nachher nicht mehr gestattet ist; sodann wenden sie sich behufs der Priesterordination an den Abuna, zalen diesem die üblichen zwei Salzstücke (die als Tauschmittel und Geld dort zu Lande dienen) und haben dann keine weiteren Bedingungen zu erfüllen, als die, dass sie im Stande sein müssen, das nicänische

Glaubensbekenntnis herzusagen. Indes beansprucht nachher das Einlernen der unendlich langen Liturgieen für Gottesdienst und Amtshandlungen oft ganze Jare, doch handelt es sich dabei lediglich um totes Gedächtnis- und Formelwesen. Jede Kirche hat außer ihren Geistlichen (Priestern und Diakonen), deren, wenn sie vollständig versehen ist, zwanzig sind, von denen jedesmal ein Drittel den Dienst der Woche verrichtet, noch ihren Alaka, der nicht ordinirt, vom State angestellt und hauptsächlich mit der kirchlichen Vermögensverwaltung betraut ist, auch die Beziehungen zwischen Stat und Kirche zu vermitteln hat. Die Debtĕras bilden die allgemeine Klasse der Gelehrten, die nicht ordinirt sind, den Priestern assistiren, Unterricht erteilen, schreiben 2c. — Neben der Weltgeistlichkeit steht die Klostergeistlichkeit, deren Oberhaupt, der Etsch'êgê, dem Abuna im Range am nächsten steht und in manchen kirchlichen und theologischen Angelegenheiten mit ihm gemeinschaftlich entscheidet. Die sehr zahlreichen Mönche und Nonnen leben nach der Regel des Pachomius; unter den Klöstern sind die angesehensten Debra Dammo, wo gegen 300 Mönche in kleinen Hütten zusammenwonen, Axum, Abba Garîma, Waldubba, wo mehrere Mönchs- und Nonnenklöster, die sich zum Teil auch mit der Erziehung der Jugend befassen, Debra Libanos, gestiftet von dem vorerwänten Heiligen Tecla-Haimanot, und St. Stephan.

Die Kirchen, deren Abessinien eine Unzal hat, meist auf Anhöhen liegend, von Bäumen beschattet, sind kreisförmig, niedrig, mit kegelförmigem Strohdach, schlecht gebauten, aber außen weiß getünchten Mauern und mit Türen nach allen vier Himmelsgegenden. Ein Vorhof läuft rings umher, der für die Laien bestimmt ist und zum täglichen Morgengottesdienste, sowie auch für hilflose Reisende zum Nachtquartier dient. Das Innere, meist schmutzig und vernachlässigt, aber mit einer Menge freilich äußerst unschöner Bilder der Maria, der Heiligen, Engel und Teufel geschmückt, ist in zwei Abteilungen geteilt, das Heilige, für die Priester und Diakonen, und das Allerheiligste, worin das Tabot oder die Bundeslade steht (siehe oben); diese Lade, die für das wichtigste Stück der ganzen Kirche gilt, darf von keinem Diakonen, Laien oder gar Nichtchristen berürt werden, sonst unterliegt sie samt der Kirche und dem um sie herum gelegenen Begräbnisplatze neuer Weihung. Der Gottesdienst besteht aus Psalmgesängen und der Verlesung von biblischen und liturgischen Abschnitten, wobei die Gebete vorzugsweise an Maria, die Engel und die zalreichen wundertätigen Heiligen gerichtet sind. Er ist, ebenso wie die in und außer ihm verrichteten kirchlichen Handlungen, überaus würdelos und unerbaulich. Sakramente scheint die abessinische Kirche nur zwei zu zälen, da sie aber kein eigentliches Wort für diesen Begriff hat, sondern sich nur des allgemeinen „Mistêr“ (Mysterium) bedient, womit auch gewisse christliche Hauptlehren bezeichnet werden, so ist nicht zu entscheiden, was als Sakrament in unserm Sinne gilt. Kirchliche Trauungen werden selten vollzogen, und dann in der Weise, daſs das Brautpar mit dem Priester gemeinsam das Abendmal genießt und darauf von diesem gesegnet wird. Neben dem christlichen Sonntag wird auch der jüdische Sabbat gefeiert, und im ganzen begeht man nicht weniger als 180 Fest- und Feiertage. Sündentilgungsmittel sind Fasten, Almosengeben, Kasteiungen, Mönchtum und Einsiedelei, Lesen oder Abbeten von Abschnitten der heil. Schrift und anderer heil. Bücher; namentlich gelten die Fasten, änlich wie in der koptischen Kirche, als Hauptbedingung der Seligkeit und werden daher ebenso wie dort meist peinlich streng gehalten; das abessinische Kirchenjar zält gegen 200 Fasttage. Indes werden diese verdienstlichen Werke nebst den bei der Beichte auferlegten kirchlichen Bußen häufig von den Priestern für Geld übernommen und an Stelle der Verpflichteten verrichtet resp. abgebüßt; dasselbe kann für Verstorbene geschehen.

Nicht alle Bewoner Abessiniens bekennen sich zum Christentum und zur Landeskirche. Dieser zunächst, aber doch außer ihr, stehen die Zalanen, nomadisirende Stämme one festen Wonsitz, die sich selbst für Israeliten ansehen, aber als gute Christen geschildert werden, von diesen sich jedoch gesondert halten. Ferner als diese stehen der Kirche die Kamanten, die zwar getauft sind und christliche Priester haben, aber fast Heiden sind, wenigstens durchaus heidnische

Religionsgebräuche beobachten. Es folgen dann die wirklichen Juden, Falaschas (d. h. Wanderer), die hauptsächlich um die nördliche Hälfte des großen Tsana-Seees, also in der Gegend von Gondar und Tschelga wonen; sie treiben Ackerbau und Gewerbe, sind arbeitsamer als die Christen, übertreffen diese jedoch noch an Unwissenheit und geistlicher Verkommenheit, halten kaum noch an einer Messiashoffnung fest, sind aber im übrigen ein in vielen Beziehungen merkwürdiges und interessantes Volk. Endlich sind noch die Mohammedaner zu nennen, die etwa ein Zehntel der Bevölkerung ausmachen, und deren Religion in fortwärender, wenn auch langsamer Ausbreitung begriffen ist. — Als äußerliches Unterscheidungszeichen von diesen Nichtchristen tragen die christlichen Abessinier eine Schnur aus blauer Seide oder Baumwolle, Mateb genannt, um den Hals, die sie schon bei der Taufe erhalten.

Schon seit lange haben die abendländischen Kirchen Mission in der abessinischen getrieben. Die erste Arbeit dieser Art hatte freilich nur den Zweck, Abessinien unter die Botmäßigkeit der römischen Kirche und des Papstes zu bringen: es war die Jesuitenmission, welche 1555 ihren Anfang nahm. Ihre Tätigkeit, die sich fast durch ein ganzes Jarhundert erstreckte, ist mit der damaligen politischen Geschichte des Landes aufs engste verwachsen; nach vielen vergeblichen Versuchen erreichten die Jesuiten endlich ihr Ziel, indem der König Sosneos, dem sie zu einem von ihm gewünschten Bündnis mit Portugal verholfen hatten, nach furchtbarem Blutbade unter der widerstrebenden Partei die römische Kirche zur herrschenden und Statskirche erklärte. 1640 aber mussten gleichwol die Jesuiten samt ihrem römischen Erzbischof das Land verlassen, und die alte Religion und Kirche wurde wider hergestellt. Mit dem ersten Abuna, der nach diesem römisch-jesuitischen Interregnum wider aus Ägypten geholt wurde, kam der deutsche Protestant und Missionar Peter Heyling aus Lübeck ins Land, der sehr segensreich wirkte und zugleich eine hohe und einflussreiche Statsstellung bekleidete, one daſs indes seine Tätigkeit dauernde Erfolge hinterlassen hätte. Über sein wechselvolles Leben und seine aufopfernde Arbeit, wovon bisher wenig bekannt gewesen, zu vergl. ein Aufsatz in Warnecks „Allgem. Missions-Zeitschrift" vom Jare 1876. In der ersten Hälfte des gegenwärtigen Jarhunderts hat die englisch-kirchliche Missionsgesellschaft die kräftigsten Versuche einer Mission in Abessinien gemacht. Den Anstoß dazu gab hauptsächlich der Umstand, daſs ein frommer abessinischer Mönch, Abi-Ruch, (auch Abreka genannt), Begleiter des englischen Reisenden Bruce, in den Jaren 1808—1818 auf Anregung des französ. Generalconsuls Asselin in Alexandrien, eine Übersetzung der ganzen heil. Schrift ins Amharische ausgefürt hatte, welche alsdann von der brit. u. ausländ. Bibelgesellschaft käuflich erworben und zum Teil gedruckt worden war. 1830 sandte die erwänte Missionsgesellschaft die Missionare Gobat (späteren langjärigen preußisch-englischen Bischof in Jerusalem) und Kugler nach Abessinien; an Stelle des letzteren trat einige Jare später Isenberg, wärend für Gobat 1837 Blumhardt eintrat; dazu kam schließlich noch Krapf. Nachdem diese Männer, zufolge von Intriguen der Priester und etlicher inzwischen angekommenen Missionare der römischen Kirche, auf einige Zeit wider hatten weichen müssen, gingen Isenberg und Krapf auf einem andern Wege, nämlich mit Umgehung der nördlichen Provinzen, nach dem südlichen Teile des Landes, nach Schōa, dessen König sie freundlich aufnahm. Trotz treuer und ausdauernder Arbeit hat aber diese Mission dennoch schließlich wegen mannigfacher Ungunst der Verhältnisse um die Mitte der vierziger Jare aufgegeben werden müssen. Als später ein aus der Schule des Missionars Lieder in Kairo hervorgegangener koptischer Priester zum Abuna ernannt worden war, welcher die evangelische Mission begünstigte und ermutigte, machte die St. Chrischona Gesellschaft zu Basel im Jare 1858 abermals einen Versuch, und eine Reihe ihrer Missionare, darunter Flad, Waldmeyer, Stamm, Bender, Staiger, Meyer, haben mehrere Jare lang und mit Erfolg in Abessinien gewirkt, doch brach über sie die Unglückszeit unter König Theodorus herein, und nachdem sie lange in Gefangenschaft geschmachtet, erlangten sie nur durch den Sieg der Engländer in dem gegen Theodorus unternommenen Feld-

zuge 1868 ihre Freiheit wider. Auch diese deutsche Mission mußte aufgegeben werden, und seitdem ist das Land, der daselbst herrschenden politischen Wirrnisse wegen, einstweilen aller Missionsarbeit verschlossen. —

Literatur: Ludolf, Historia aethiopica und Commentarius ad hist. aethiop.; Frankfurt 1681—1694. — Gobat, Tagebuch über seinen Aufenthalt in Abessinien; Baseler Miss.-Magazin von 1834. — Isenberg and Krapf, Journals detailing their proceedings in the Kingdom of Shoa; Lond. 1843. — Isenberg, Abessinien und die evangelische Mission; Bonn 1844. — Flad, 12 Jare in Abessinien; derselbe, Die abessinischen Juden (Falascha), nebst Anhang über die heidnischen Kamanten; Basel 1869. — Waldmeyer, Erlebnisse in Abessinien wärend der Jare 1858 bis 1868; Basel 1869. **M. Lüttke.**

Abgaben bei den Hebräern, תְּרוּמָה, Abhub, 2 Mos. 25, 2, 3 Mos. 22, 12 u. a. 1) Von Anfang an machte in Israel die Herstellung des Heiligtums, die Pflege des Kultus, besonders die Beschaffung der Tag für Tag darzubringenden und namentlich wärend der Feste zalreich zu stellenden Opfer, ferner die Erhaltung des Kultuspersonals kultische oder kirchliche Abgaben nötig, und so lange die Erkenntnis lebendig blieb, daß Jehova der eigentliche Landesherr sei, dem Anbetung und Dank gebüre, werden diese Abgaben reichlich genug geflossen sein. Außer den freiwilligen Beiträgen speziell zum Bau der Stiftshütte, 2 Mos. 25, 1—9, legte schon Mose jedem über 20 Jare alten Israeliten bei der Musterung eine Abgabe von $^1/_2$ Sekel oder 10 Gera (nach Alex. 2 Mos. 30, 13; 3 Mos. 27, 25 u. a. = 10 Obolen = $1^2/_3$ Drachme, nach Philo und Josephus in Arch. 3, 8, 2; 18, 9, 1 = 2 Drachmen = 15 Sgr.) auf, eine Abgabe, welche dem Herrn eine Süne oder Lösung jeglicher Seele sein und zu dem Werk der Stiftshütte kommen sollte, 2 Mos. 30, 11 ff.; 38, 25—28. Dieselbe scheint von jedem zunächst nur einmal in seinem Leben entrichtet, scheint aber nach 2 Kön. 12, 5 ff. nicht bloß von Mose, sondern auch von anderen in späteren Zeiten eingefordert zu sein. Zum zweiten sollte jede männliche Erstgeburt mit 5 Sekel, 4 Mos. 18, 15, vergl. 3 Mos. 27, 6, jede Erstgeburt von einem nicht opferfähigen Tier mit einem durch die Schätzung des Priesters bestimmten Preise gelöst werden 4 Mos. 18, 15 ff. Die Erstgeburten der reinen, opferfähigen Tiere sollten mit Ausnahme des Blutes, das dem Herrn auszugießen war, ebenso wie die Erstlinge vom Getreide 2c. den Priestern, die Zehnten den Leviten zufallen. Zum dritten aber bildete one Zweifel auch die Sitte, dem Herrn etwas zu geloben, sei es nun einen Menschen, der dann durch eine je nach dem Geschlecht oder Alter verschieden hohe Summe gelöst werden mußte, seien es Tiere, oder Häuser, oder Äcker, 3 Mos. 27; 4 Mos. 30, eine reiche Einnahmequelle für das Heiligtum. Aus 2 Kön. 12, 4 ff. erhellt, daß diese Arten von Abgaben auch zur Zeit des Königs Joas üblich waren, wenn anders כֶּסֶף עוֹבֵר in V. 5 das Geld des zur Musterung Kommenden, nicht allgemeiner „gültiges Geld, Courant“ ist, vergl. 2 Chron. 24, 6. Aus 2 Kön. 22, 4—7 folgt dasselbe in Betreff der Zeit des Josias. In Nehemias Zeit aber sah sich das Volk genötigt, sich für den Dienst des Hauses Gottes, für welchen man jetzt auch nach Vaterhäusern das nötige Holz zu bestimmten Zeiten einliefern wollte, in Beziehung worauf sogar eine *ἑορτὴ τῶν ξυλοφορίων* entstand, vgl. Jos. bell. Jud. 2, 17, 6, eine järliche Abgabe aufzulegen, und zwar zunächst $^1/_3$ Sekel, Neh. 10, 33; später wurde daraus wider, warscheinlich in Rücksicht auf 2 Mos. 30, $^1/_2$ Sekel, ein *δίδραχμον*, vergl. Jos. bell. Jud. 7, 6, 6; Matth. 17, 24. Man erhob diese Abgabe jetzt auch von den ausländischen Juden, Mischna tr. Schekalim 3, 4; Jos. Arch. 18, 9, 1, und zwar nicht bloß für die Ausbesserung des Tempels, sondern für all die hervorgehobenen Zwecke, Mischna Schek. c. 4, und brachte natürlich eine beträchtliche Summe zusammen. Schon am ersten Tage des Adar, des letzten Monats im kirchlichen Jar, wurde nach tr. Schekalim öffentlich ausgerufen, daß die Abgabe fällig sei, und zwischen dem 15. und 25. desselben Monats wurde sie dann bezalt. Am 15. Tage vor Passah aber, am 15. vor dem Wochenfest und am 15. vor Laubhütten wurde sie abgetragen. Da das Geld aber nur in der alten Münze gezalt werden durfte, so machten sich Wechsler (*κολλυβισταί* Math. 21, 12) im

Tempel ein Geschäft daraus, dieselbe gegen späteres Geld einzuhändigen. Die tiefste und kränkendste Demütigung für die Juden war es, dass sie diese dem Herrn geleistete Abgabe nach der Zerstörung des Tempels auf Vespasians Gebot dem Jupiter Capitol. zufließen lassen mussten, Jos. bell. Jud. 7, 6, 6.

2) Der statlichen Abgaben bedurfte es in den einfachen Verhältnissen der früheren Zeiten nicht; mit der Einfürung des Königtums aber gingen sie, wie Samuel von vornherein in Aussicht gestellt hatte, 1 Sam. 8, 11—17, Hand in Hand. Saul und David mochten sich für gewönlich noch an den freiwilligen Gaben, an dem leicht vermehrten königlichen Hausbesitz, vergl. 1 Chron. 27, 25—31; 2 Chron. 26, 10, an dem Tribut, den die unterworfenen Nachbarn zalen mussten, besonders auch an der Kriegsbeute, 2 Sam. 8, 11 f.; 12, 30, genügen lassen. Salomo dagegen erhob, um seinen glänzenden Haushalt bestreiten, seine Prachtliebe und Baulust befriedigen zu können, obwol doch die Schiffart in seiner Zeit, 1 Kön. 9, 28; 10, 22, der Kronhandel, 1 Kön. 10, 28 f., die Abgaben der Kaufleute und Würzhändler, 1 Kön. 10, 15, die Geschenke der Fürsten in den Nachbarländern, 1 Kön. 10, 15 u. 25, unermessliche Reichtümer ins Land brachten, durch seine Amtleute starke Naturallieferungen, 1 Kön. 4, 7—28, ja legte dem Volk fast unerträgliche Lasten auf. An der Zehnten-, 1 Sam. 8, 15. 17, und Erstlings-Abgabe (z. B. von der ersten Wiesenschur, die eben deshalb wol in Amos 7, 1 die königliche heißt) wird es auch in der Zeit der folgenden Könige nicht gefehlt haben. Die Geld- oder Kopfsteuer scheint für gewönlich nicht vorgekommen zu sein; sie war warscheinlich in besonders hohem Grade drückend, blieb aber in Notfällen, z. B. bei Zalung von Kriegscontributionen nicht aus, 2 Kön. 15, 20; 23, 25, — und als die nationale Selbständigkeit verloren gegangen war, wurde sie sogar ganz gewönlich. An die Perser zalten die Juden, auch die heimgekehrten, mit Ausnahme der Priester und des übrigen Kultuspersonals, Esra 7, 24, außer Verzehrungssteuer, בְּלוֹ, und Wegegeld, הֲלָךְ, noch eine allgemeinere Abgabe, מִנְדָּה, oder מִדָּה, warscheinlich eine Kopfsteuer, Esra 4, 13. 20; 6, 8; Neh. 5, 4. Unter der wechselnden Herrschaft der Ptolemäer und Seleuciden nach Alexander dem Großen wurde die Last noch größer; der Makkabäer Jonathan gab dem König Demetrius für die zu entrichtenden Abgaben, zu denen übrigens auch eine Kronensteuer, welche aus dem ursprünglich freiwilligen Ehrengeschenk einer goldnen Krone entstanden war, und sehr große Naturallieferungen gehörten, 1 Makk. 10, 29; 11, 34 f.; 13, 39; 15, 30, ein Pauschquantum von 300 Talenten, 1 Makk. 11, 28; 13, 15, und Antiochus verlangte von Simon eine runde Summe von 1000 Talenten, 1 Makk. 15, 31. Bald wurden dann die Abgaben an solche überlassen, welche die höchste Summe dafür entrichten wollten und welche nun über dieselbe hinaus noch einen möglichst großen Überschuss zu erzielen suchten, Jos. Arch. 12, 14, 1. 4. 5; 1 Makk. 11, 28; 13, 15. So gab Josef, der Son des Tobias, der sich sonst durch Milde gegen seine Landsleute auszeichnete, dem Könige Euergetes für die Abgaben von Cölesyrien, Phönizien, Judäa und Samarien die ungeheure Summe von 16000 Talenten, d. i. von vielen Millionen Talern und erwarb dabei dennoch enorme Reichtümer. Unter den Römern erhoben zunächst die einheimischen Fürsten die Abgaben fort, nachdem sie Jul. Cäsar in schonender Weise, sogar mit Rücksicht auf das Sabbatjar geregelt hatte, Jos. Arch. 14, 10, 5. Als nach Archelaus' Verbannung Judäa mit Samaria zur syrischen Provinz geschlagen war (7 p. Chr.), mussten die Juden, wie die andern Provinzialen den Census, die römische Kopf- und Grundsteuer, Matth. 22, 17, dazu auch Handelszölle entrichten, vergl. Lübker unter tributum und vectigal, und zwar zunächst an Untereinnehmer (Zöllner, s. d. Art.), welche die Zölle gepachtet hatten und es an Bedrückungen und Ungerechtigkeiten nicht fehlen ließen. Unter der methodischen Aussaugung der Provinzen durch die römischen Statthalter hatte auch Judäa schwer zu leiden. **Fr. W. Schultz.**

Abgaben, kirchliche. Der kirchliche Organismus bestreitet die Kosten seiner Existenz teils aus dem eigenen Vermögen, das die kirchlichen Stiftungen in Grundeigentum, Renten und Kapital besitzen, teils aus Zuschüssen vom State, teils endlich aus Beiträgen seiner Mitglieder. Rücksichtlich dieser Beiträge hatte sich im Mittel-

alter, von den einfachsten Anfängen beginnend, ein komplizirtes System kirchlicher Besteuerung ausgebildet, welches man überblicken muss, um die mancherlei Reste richtig zu erkennen, welche davon sowol in der katholischen, als in der protestantischen Kirche noch übrig sind.

In der ersten Zeit wurde den kirchlichen Bedürfnissen für Liturgie und Armenpflege durch freiwillige Gaben der Christen (oblationes) an Wein, Brot, Öl, Weihrauch und Früchten genügt; besonders brachte man, nach jüdischer Sitte, die Erstlinge der Feldfrüchte dar (primitiae) und bereits zu Tertullians Zeit († 215) kamen auch Geldbeiträge vor, monatlich oder sonst nach Willen und Vermögen gegeben (deposita pietatis) conc. Carthag. III. c. 24 (397), Tertull. Apologet. c. 39., in den Constt. Apostol. 2, 25. 7, 29 u. s. w. Hiezu — und zum Teil an die Stelle der Oblationen und Primitien — trat die Abgabe des Zehntens (s. d.), welchen die Kirche schon zu des Hieronymus († 420) und Augustinus († 430) Zeit von der gesamten Laienschaft forderte, seit Ende des 7. Jarhunderts immer vollständiger zugesichert erhielt, und den sie vielfach ausgebildet hat. Auf den Klerus, als derselbe sich von den Laien ausschied, erstreckte sich eine derartige Steuerpflicht noch nicht; dass aber, was der Kleriker aus kirchlichen Einkünften erworben hat, nach seinem Tode an die Kirche zurückfalle und er testamentarisch nur über dasjenige verfügen dürfe, was er aus Schenkung oder Erbrecht erworben, wird schon am Ende des 4. Jarh. im conc. Carthag. cit. c. 49 (c. 1. C. 12 qu. 3) ausgesprochen. Erst beinahe tausend Jare später ist dem Klerus auch hierüber frei zu disponiren gestattet worden.

Wärend also anfangs der Klerus frei geblieben war, kommen Ende des 6. Jarh. die ersten Spuren von drei verschiedenen Abgaben ziemlich gleichzeitig vor, die ausschließlich von der Geistlichkeit, — und zwar vom Diöcesanklerus an den Bischof — gezalt wurden: 1) Eine allgemeine järliche Steuer, der bischöflichen Kathedrale entrichtet von sämtlichen Kirchen der Diöcese, honor cathedrae, cathedraticum, oder, weil sie bei Gelegenheit der bischöflichen Visitation (Send, Synodus) gezalt zu werden pflegte, synodalis census, synodus, synodaticum, genannt. Sie kommt zuerst in Spanien vor, concil. Bracar. a. 572 in c. 1. C. 10. qu. 3 und neu eingeschärft im conc. Tolet. VII. a. 646 in c. 8 eod. Hier geschieht die Zalung in Geld. Im fränkischen Reiche hingegen, wo dieselbe Abgabe im capit. Caroli Calvi ap. Tolos. a. 844 erwänt wird, soll sie in Früchten und Vieh gegeben werden. Unter Innocenz III. († 1216) in c. 20. X. de cens. (3, 39) und Honorius III. († 1227) in c. 16. X. de off. jud. ord. (1, 31) kommt sie als ganz allgemeine Abgabe in Italien vor. Später ist sie den Bischöfen zuweilen nur in jedem vierten Jar geblieben, wärend sie sonst an die Archidiakonen fiel. — 2) Eine Gebür, die der Angestellte dem anstellenden und insbesondere ordinirenden Patriarchen, Erzbischof oder Bischof, samt dessen Dienerschaft zalte. Im Osten tritt sie als Gewonheit im J. 546 in Nov. Just. a. 123 c. 3 u. 16 auf und ist nicht gering, soll aber ein Jareseinkommen der verliehenen Stelle im allgemeinen nicht übersteigen. Im Westen erklärt ein römisches Concil von 595 (c. 4. C. 1. qu. 2.), dass freiwillige Geschenke an den ordinirenden Bischof und seine Kanzlei dem Geweiheten erlaubt und keine Simonie (s. d. A.) seien; in einem Pariser Concil von 829 aber und in den Briefen Ivos von Chartres (ep. 133) wird über die Höhe dieser sog. oblatio oder benedictio geklagt, welche namentlich von den zu Rom geweiheten Bischöfen und Äbten an die päpstliche Kurie bezalt werde. Und seit es im 9. Jarh. allgemeine Rechtsansicht ward, dass jeder Metropolit sich das Pallium (s. d.) von Rom erbitten müsse, wurde nun auch bei dieser Gelegenheit eine Abgabe entrichtet, welche schon ehemals gegeben war, soweit der römische Patriarchatsprengel reichte (commodum, Gregor. M. 595 in D. 100 c. 3) und jener oblatio sehr änlich sah; auch schon 1027 eine so drückende Höhe erreicht hatte, dass König Canut sich bemühte, für die englischen Erzbischöfe einen Erlass auszuwirken (Baronius ad h. a., und Canuti ep. ad proceres Angliae bei Mansi). Dergleichen Kämpfe haben sich später, besonders in Deutschland, mit Heftigkeit widerholt. — 3) Procurationen. Im J. 589 und wider 646 (conc. Tolet. III. c. 20 und VII. c. 4, in c. 6 und 8 C. 10 qu. 3) wird — widerum zuerst in Spanien — erwänt, dass die Geist-

lichen ihren Bischof auf seiner Visitationsreise zu bewirten schuldig seien; und in der cit. Covent. Caroli Calvi ap. Tolos. vom J. 844 und sonst für das fränkische Reich bestimmter normirt, ist diese Verpflichtung auch in das Recht der Dekretalen übergegangen: conc. Lateran. III. (1179) und IV. (1215) in c. 6 und 23 X. de censib. (3, 39). Sich dabei mit Geld abzufinden, wurde später von Innocenz IV. († 1254) und auf dem conc. Lugdun. II. (1274) in c. 1. 2 eod. in VIto (3, 20) verboten, von Bonifaz VIII. (c. 3 eod.) aber wider erlaubt, und ist auch im Tridentinum erlaubt geblieben Trid. Sess. 24 c. 3 de ref. Der Name dieser Abgabe ist mannigfach: procuratio, mansio parata, circada, circatura, comestio, albergaria, mansionaticum, servitium, fodrum stipendium, circuitio u. s. w. Über deutsches Partikularrecht dabei s. Richter-Dove Kirchenrecht §. 235 Not. 6.

Ein Fortschritt in der Entwicklung dieser Dinge tritt im 8. Jarh. ein. Einmal nämlich finden wir schon damals die kirchliche Baulast (s. d. A.) angeordnet, sodann kommt es nun vor, dass für Dispense (s. d. A.) in foro externo, welche der Bischof oder Papst erteilen, vom Klerus sowol als von der Laienschaft Gebüren gezalt werden, als ein Almosen zu frommen Zwecken, welcher Charakter ihnen zum Teil bis heute geblieben ist. Eigentliche Gebürentaxen, namentlich päpstliche, kommen erst unter Johann XXII. († 1334) vor, und die erste systematische Zusammenstellung derselben stammt sogar erst von Alexander VI. s. Amydenius de off. datarii Venet. 1654 fol. p. 311 ff. Auch die Stolgebüren (s. d. A.) — d. h. freiwillige, aber doch gewonheitlich fixirte Geschenke der Laienschaft an die Geistlichen, von welchen gewisse Sakramente und Sakramentalien verwaltet sind, müssen etwa zu gleicher Zeit entstanden sein; denn im Concil. Lateran. IV (1215, in c. 42 X. de simon. 5, 3), finden sie sich als laudabilis consuetudo erwänt.

Bedeutender war der neue Aufschwung, den das kirchliche Steuerwesen nahm, als sich die Kirche zu jener feudalen Monarchie abschloss, deren Zustände im Rechte der Dekretalen dargelegt werden. Die Abgaben an den Papst (census), welche von weltlichen Herrschern gezalt wurden, weil sie den Königstitel oder auch ihr Reich selbst vom heiligen Stule zu Lehen zu tragen bekannten, wie es mit Polen, England, Norwegen, Schweden, Neapel, Arragonien und Portugal der Fall war, entsprangen damals; und auch der Peterspfennig (Denarius St. Petri), der für den Papst namentlich in den genannten nördlichen Reichen von jedem Hause erhoben ward, scheint den Sinn einer Lehensabgabe gehabt zu haben, wie sich aus Thomassins (s. unten) Quellenbelegen ergibt. Ebenso die Schutzabgaben von Klöstern und von exemten Bistümern, die seit P. Alexander III. († 1181) in c. 8 X. de privileg. (5, 33) und die Commendegelder, die als eine Recognition für die Erneuerung von widerruflich erteilten Provisionen seit Gregor IX. (1230) c. 54 X. elect. (1, 6) gezalt wurden. Über die Verhältnisse dieser Abgaben enthält brauchbare Nachrichten das Zinsbuch der römischen Kirche vom J. 1192, das der Kämmerer Cencius zusammengetragen hat, s. Hurter, Papst Innocenz III. Th. 3, S. 124 ff. Mit dem höchsten weltlichen Glanze der Kirche entsprungen, sind diese Abgaben auch mit ihm vorübergegangen. Hingegen zwei andere Steuern, die gleichfalls der lehenrechtlichen Anschauungsweise jener Zeit ihre Entstehung verdanken, sind noch heute nicht one Wichtigkeit: das subsidium charitativum und das jus deportuum.

Das subsidium char. darf der Bischof, so oft er in Not ist, von der gesamten bepfründeten Geistlichkeit seiner Diöcese einziehen. Es kommt zuerst im conc. Lateran. III. (1197) s. c. 6 X. de censib. (3, 39) und bei Honorius III. († 1227) c. 16 X. de off. jud. ord. (1, 31) vor, beides schon oben in Betracht gekommene Stellen, siehe außerdem c. un. Extr. Comm. de censib. (3, 10). Nahe verwandt mit ihm ist der Zehnte von allem kirchlichen Einkommen, den der Papst in jedem Notfalle nehmen zu können behauptete und, zu kirchlichen Zwecken, auch wol an Fürsten abtrat; wie das namentlich in seinem Beginn, wärend der Kreuzzüge, geschehen ist (decimae Saladini, zuerst in Frankreich 1188).

Das jus deportuum oder annalia, annatae wird seit Honorius III. († 1227) und Bonifaz VIII. († 1305) c. 32 X. de V. S. (5, 40) und c. 10 de rescr. in VIto (1, 3) u. s. w. erwänt und war ein Recht des Bischofs, nach welchem er von

jeder in seiner Diöcese neu zu verleihenden Pfründe die Einkünfte des ersten Jares für sich einziehen durfte. Es tritt teils in der Form eines päpstlichen Privilegiums auf, das den Bischöfen bei außerordentlichen Gelegenheiten auf gewisse Jare verliehen wird, teils erscheint es ein für alle mal durch Herkommen begründet; und schon Johann XXII. († 1334) Extr. Joh. XXII. c. 2 de elect. (1) beschränkt es auf die Hälfte des Jareseinkommens, oder, wo eine Taxe sich findet, auf die Summe, für welche das Benefizium rücksichtlich eines abzugebenden Zehntens taxirt sei. Aber nicht nur für die Bischöfe, sondern auch für sich selbst nahmen die Päpste dies Recht in Anspruch, als sie bei außerordentlichen Gelegenheiten seiner bedurften, entweder indem sie sich geradezu an die Stelle der Bischöfe stellten, — wie Clemens V. (1305) für England oder Johann XXII. (1319) für sämtliche binnen der nächsten zwei Jare erledigten Pfründen der christlichen Welt, c. 11 Extr. Comm. de praetend. (3, 2), — oder wenigstens für diejenigen Benefizien, deren Verleihung sie sich selber reservirt hatten (sog. fructus medii temporis). Hieraus haben sich die späteren päpstlichen Annaten (im strengen Sinne) entwickelt.

Zu dieser Klasse der lehensartigen Abgaben sind auch diejenigen zu zälen, welche auf dem Nachlasse der Geistlichen ruhen blieben, seit diese im 14. Jarh. allmählich völlige Testirfreiheit erhielten, indem dieselben, wenn sie hiervon Gebrauch machten, dennoch teils der Kirche doch eine bestimmte Quote vermachen, teils ihr Testament vom Dechanten bestätigen lassen und dafür eine Gebür zalen mussten. Namentlich die erstere Abgabe kommt unter den verschiedensten Bezeichnungen vor: portio canonica, mortuarium, quote funeralis, nummus centesimus oder quinquagesimus, ferto, fertum et pro autore, Maria Domini etc. s. Permaneder Kirchenrecht §. 788, auch über die partikularrechtl. Reste dieser Abgaben, die sich bis heute erhalten haben; sowie Richter-Doves K.R. §. 234 Not. 13. 14. §. 316 Not. 12. 22.

Eine neue Art teils der Abgaben selbst, teils der Behandlung schon bestehender Abgaben, entwickelte sich aus dem Verfalle des kirchlichen Wesens seit dem 14. Jarh. Dieser Zeit gehören zuerst die Absentgelder an, d. h. Abgaben, welche dem Bischof für Entbindung von der Residenzpflicht gezalt wurden, namentlich von solchen Geistlichen, die mehrere Pfründen besaßen (Jäger, über Absent- und Tafelgelder, Ingolstadt 1825). Ferner wird damals fortwärend die päpstliche Gebürentaxe gesteigert (14. Jarh.) Am deutlichsten aber trat der Verfall in derjenigen Gestaltung hervor, welche kurz vor und dann wärend der Zeit von Avignon, zwei oben bereits genannte Abgaben erfuren; und in Bezug auf diese ist er auch besonders besprochen worden. — Auch der römische Papst erhielt, so oft er als Metropolit oder Patriarch Bischöfe zu consekriren hatte, die oben besprochene gewönliche Abgabe der oblatio, und als überhaupt die Bischofsweihe ein päpstliches Reservatrecht ward (seit Mitte des 13. Jarh.), erhielt nur er allein noch diese Abgabe von sämtlichen Bischöfen des Westens. Schon in Urkunden des 14. Jarh. kommt sie mit solchem Charakter vor, unter dem Namen der servitia Camerae Papae, servitia communia und Ende des 14. Jarh. erscheint sie festgesetzt auf die Höhe eines järlichen Amtseinkommens von dem betreffenden Bistume; s. schon Wilh. Durantis († 1296) de modo generalis concilii celebrandi, — sowie die Stellen bei Du Cange V. Servitium Camerae Papae. — Jo. Andreae († 1348) ad c. 15. X. de off. jud. ord. (1, 31); s. Gieselers K.-Gesch. Bd. 2, 3. Abt. S. 94. Neben diesen Servitien aber beanspruchen von nun an die Päpste zuerst nur transitorisch, dann definitiv, in Bezug auf sämtliche reservirte Pfründen in dem oben erwänten Maße der medii fructus das jus deportuum, für deren Einziehung eigene Collectores fructuum angestellt waren, so Johann XXII. († 1334) c. 10. 11. de praebend. in Extr. comm. (3, 2), und die Annaten im engeren Sinne (sog. Annatae Bonifacianae, von Bonifacius IX. genannt), d. h. von allen durch den Papst verliehenen niederen Pfründen die medii fructus des ersten Jares. Und da die Reservationen in stetem Wachsen waren, so entwickelte sich hieraus ein Widerspruch mehrerer Nationalkirchen, insonderheit der deutschen, welche letztere, den Beschlüssen der 11. und 44. Sitzung des Konstanzer Concils gemäß, in der Concordia nationis german. facta in concilio Constant. §. 17 tit. de Annatis am 3. Mai 1418 die Verhältnisse der beiden erwänten Abgaben, Servitien und

Annaten, vertragsmäßig dahin ordnete, daſs erstere von allen deutschen Bistümern gezalt werden sollten, sowie von den Abteien, deren Vorsteher ihre Benediktion vom Papste erhalten; und zwar sollte das Einkommen des ersten Jares abgegeben werden, so hoch dasselbe in den Büchern der römischen Kammer taxirt sei, in zwei halbjärigen Zalungen. Annaten hingegen sollten nur von solchen reservirten Pfründen gezalt werden müssen, deren Einkommen, nach der Taxe jener Kammerverzeichnisse, 24 Goldgulden übersteige, Hübler, Constanzer Concord. S. 181 fg. Dadurch aber fiel diese letztere Abgabe in Deutschland ganz hinweg, denn sämtliche deutsche Pfründen waren dorten, wie auch die von Belgien, Frankreich und Spanien, one Rücksicht auf ihr wirkliches Einkommen, nur zu 24 Goldgulden angesetzt. Es sind daher seit jener Zeit wirkliche Annaten (medii fructus) nach Rom aus Deutschland gar nicht mehr gezalt worden, und daher konnten auch die sog. Quindennia daselbst niemals praktisch werden, d. h. Ersatzsummen für die wegfallenden Annaten solcher reservirten Pfründen, die dann inkorporirt worden waren, also nie vakant werden konnten, welche Paul II. († 1471) alle 15 Jare einziehen wollte c. 4 de Annatis in Septimo (2, 3). Wol aber mußten die Servitien, die communia sowol, als die mancherlei daran sich anschließenden Kanzleigebüren, von denen ein Teil den Namen der servitia minuta hat, an den Papst gezalt werden und diese nahmen nun im deutschen Sprachgebrauch die Bezeichnung der Annaten an; um sie allein hat es sich ferner gehandelt. Die 12. und 21. Sitzung des Concils von Basel wollte sie gänzlich aufgehoben wissen, und auch die deutschen Fürsten traten dem bei, in den Instrumenta acceptationis decretor. Basileens. a. 1439. tit. 9 c. 1; allein das Wiener Concordat von 1448 ließ es bei jenem Konstanzer Vergleiche und er ist für die Folge bindend geblieben. Nur daſs die Taxe allmählich erhöht und die Zalung in einem Termine, anstatt in zweien, verlangt wurde. In den neueren Concordaten und Circumscriptionsbullen sind die Annaten beibehalten und ihre Taxe ist daselbst meistens angegeben. Sie beträgt für die altpreußischen Erzdiöcesen tausend Kammer- oder Goldgulden, für die Bistümer $666^2/_3$, und für Breslau $1166^2/_3$; von den hannoverschen Bistümern für Hildesheim 756, für Osnabrück $666^2/_3$; von den süddeutschen für Freiburg 668, für Rottenburg 490, für Limburg und Fulda 332 u. s. w. Nach dieser Taxe bestimmen sich nicht bloß die Annaten, sondern auch die übrigen bei Gelegenheit einer Bischofskonfirmation in Rom zu zalenden Abgaben, unter denen auf den desfallsigen Rechnungen (s. eine solche in meinem Aufsatze über die heutige römische Curie und ihren Geschäftsgang, in Jacobson u. Richters Zeitschr. für Recht und Politik der Kirche. 1847. S. 208) die Annaten nur als ein zwar bedeutender, aber doch gegen die übrigen nicht eben überwiegender Posten hervortreten. Indes werden sie jetzt wol nirgends in Deutschland mehr als solche bezalt. Vielmehr ist es Sitte geworden, über sämtliche ebengenannte Abgaben bei jeder einzelnen Bischofscreation dahin mit dem Papste zu negociiren, daſs er sie auf eine runde wesentlich geringere Summe via gratiae herabsetzt, die dann auf einem Brette bezalt und von curialen Beamten nach demselben Maßstabe verteilt wird, der auch für die Verteilung der eigentlich geschuldeten höheren Gesamtsumme gegolten haben würde. Dergleichen Gratien sind manchen Bistümern ein für alle Male erteilt. So z. B. zalen die preußischen allemal 1000 Scudi oder 1500 Thaler, was, nach einer mir vorliegenden Berechnung für Paderborn, soviel ist, als betrüge ihre Kammertaxe nicht $666^2/_3$, sondern nur 175 Kgulden. Die altpreußischen Erzbistümer zalen nun die Hälfte mehr, die hannoverschen Bistümer stehen wie die preußischen u. s. w. f. — In dieser runden Summe also, welche bei allen Diöcesen, deren Bischöfe auf Staatsgehalt gesetzt sind, der Stat gleichfalls trägt, sind heutzutage — ermäßigt, wie sämtliche andere darin stehende Posten — auch die Annaten enthalten. Für die Erzbischöfe treten zur Annatenzalung dann auch heute noch die Palliengelder hinzu, die für die verschiedenen Provinzen verschieden festgestellt und von dem Baseler Concil (sess. 21) und dem Emser Kongresse nicht minder vergeblich angegriffen worden sind.

Das Tridentinum endlich hat nur teils das Gebürenwesen bei Erteilung der Weihen, Dimissorien 2c. in Sess. 21 c. 1 de ref., sowie die Baulast in c. 7 eod.

geordnet, teils eine neue Abgabe kreirt, welche der Bischof, unter Zuziehung zweier seiner Kapitularen, seiner bepfründeten Diöcesangeistlichkeit auflegen darf, um den Ertrag zur Errichtung und Einrichtung von geistlichen Lehranstalten zu verwenden: das alumnaticum oder seminaristicum. Sess. 5 c. 1 und Sess. 23 c. 18 de ref.

Was endlich die heute noch vorhandenen Reste dieses kirchlichen Steuersystems angeht, so muss man unterscheiden 1) Abgaben, welche von allen Kirchengliedern, und solche, die bloß vom Klerus, oder nur von den Benefiziaten gezalt werden. 2) Solche, die der ganze Klerus erhält, oder allein der Bischof, oder allein der Papst. 3) Solche, die Gebüren, und solche, die wirkliche Steuern sind. — Der in neuester Zeit für den Papst gesammelte sog. Peterspfennig ist überhaupt keine Abgabe, sondern ein freiwilliges Geschenk. Ebenso dasjenige, was neuerdings Gemeinden zur Unterstützung gesperrter Geistlicher gegeben haben.

In der katholischen Kirche kommen gegenwärtig an 1) Abgaben, welche von sämtlichen Kirchengliedern gezalt werden, vor: a) Stol- und Dispensgebüren. Erstere empfängt die gesamte Geistlichkeit, letztere der Bischof oder Papst, je nachdem von dem einen oder anderen derselben die Dispensation erlangt wird. Ferner kommen Gebüren für Begräbnisplätze und für Betstüle vor. b) Steuern von gleicher Allgemeinheit sind Zehnten, Beitrag zur Baulast, und partikularrechtlich zuweilen noch eine Erweiterung, z. B. die sog. Kathedralsteuer, welche für die bauliche Erhaltung der Domkirchen in Preußen von Taufen, Trauungen und Beerdigungen an Diöcesanpfarrkirchen erhoben wird, nach der Kabinetsordre vom 3. April 1825. Hierzu kommen in gewissem Sinne die freiwilligen Opfer, die doch durch die Sitte relativ fixirt sind, wie Kollekten, Klingebeutel u. s. w. 2) Der Klerus allein zalt a) an Gebüren, was für die Ausfertigung von Weihformeln, Dimissorien, Approbationen, Inventuren und Dispensen dem Bischofe oder dem Papste geleistet wird; die wichtigsten Gebüren sind Annaten und Palliengelder. Steuern, die er zalte, kommen, außer der Möglichkeit einer allgemeinen Notsteuer, gemeinrechtlich nicht mehr vor; partikularrechtlich sind Prokurationen an den Visitator, Erbschaftsabgaben, das Alumnaticum und das sog. Carenzjar (annus carentiae, s. d. A.) Bei allen diesen Abgaben wird dem State eine Aufsicht darüber nicht abgesprochen werden können, dass der Belastete nicht unverhältnismäßig schwer zu tragen habe; s. z. B. die Verordnung der Staten der oberrheinischen Kirchenprovinz vom 30. Jan. 1830, §. 22.

In den evangelischen Landeskirchen Deutschlands sind Steuern, welche die Geistlichkeit allein trüge, keine mehr geblieben, man müsste denn die Verpflichtung der Pfarrer dahin rechnen wollen, für die kleineren Reparaturen an den Pfarrhäusern zu stehen; Gebüren, die sie bezalen müssen, kommen in geringem Maß, bei einigen Konsistorialhandlungen, den Anstellungen 2c. vor. Die Gemeinden aber zalen von den vorreformatorischen Abgaben an den Papst selbstverständlich nichts mehr, von den Abgaben an den Bischof nur einige bei den landesherrlichen Kirchenbehörden zu entrichtenden Dispensationsgebüren und — sofern nicht die Kirchenkasse eintreten muss — ihren Beitrag zu den Visitationskosten. Es bleiben also nur die Abgaben an den Pfarrer, bzw. die lokale Kirchenanstalt. Hier zalen die Gemeinden, außer freiwilligen Opfern, Kollekten 2c., den Zehnten, soweit er nicht aufgehoben oder abgelöst ist, tragen ihren Anteil an der Baulast, der sehr verschieden normirt sein kann, gewönlich nur subsidiarisch neben der Kirchenkasse verpflichtet; ihre Hauptabgaben aber sind Stolgebüren, die bei Taufen, Trauungen, Begräbnissen u. s. w. bezalt werden. Auch für Begräbnisplätze und Kirchenstüle kommen Gebüren vor. Das Genauere über diese Verhältnisse s. unter Stolgebüren.

Je mehr die Landeskirchen sich auflösen und die Vereinskirche Gestalt gewinnt, zunächst in der Form der gemischten Kirchenverfassung, desto mehr hat, neben der übriggebliebenen alten, eine neue Form kirchlicher Abgaben Raum gewonnen: die Kirchensteuer. Jeder Christ ist, vermöge seiner Glaubenspflicht, zu Erhaltung rechter Gnadenmittelverwaltung nach dem Maße seiner Kraft hilfreiche Hand zu leisten, zu denjenigen Existenzlasten seiner Kirche beizutragen verpflichtet, für deren Deckung ihr sonstiges Einkommen nicht ausreicht. Daher in demselben Maße, in welchem die Vereinskirche sich ausbildet, sie ihr Finanzbedürfnis ergänzend durch

Kirchensteuern deckt. Die neuern kirchlichen Verfassungsgesetze haben fast sämtlich Bestimmungen hierüber entweder aufgenommen, oder zur Folge gehabt, vermöge deren sowol die Gemeindevorstände, oder auch zu dem Zwecke besonders gewälte Gemeindevertreter, für die Bedürfnisse des Gemeindehaushaltes, wie auch die Synode für die Gesamtbedürfnisse des entsprechenden Synodalbezirkes, Befugnis erhalten, dergleichen Steuern (bei denen seltener das Maß der alten Baulastbeiträge, als das der Statssteuerlast als Verteilungsmaßstab genommen ist) auf die Kirchenglieder des betreffenden Kreises umzulegen. Indes pflegen sie dabei auf einen Prozentsatz der Statssteuer beschränkt, oder auch an kirchenregimentliche oder landesherrliche Bestätigung gebunden zu sein. Wogegen dann der Stat bei Einziehung der umgelegten Steuern, unter vorläufiger Festhaltung des landeskirchlichen Prinzipes, auf dem Punkte exekutorische Hilfe leistet. S. über diese Verhältnisse und über das dabei in Betracht kommende Partikularrecht Dove im Allgem. Kirchenblatt Bd. 19, S. 539 ff. (Eisenacher Referat v. 1870) und in Richter-Doves Kirchenrecht §. 237 Not. 8 ff.

Eine Monographie über das Steuersystem der Kirche gibt es nicht. Für das Geschichtliche ist das Hauptwerk Thomassin, vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia. Paris 1688. 3 Bde., Fol. besonders — im dritten Bande. Ferner Phillips, Kirchenrecht Bd. 5 §. 235. 238, Bd. 7 Abth. 2 §. 438. Richter-Dove, Kirchenrecht §. 232—237. Mejer, Lehrb. des Kirchenrechts §. 156. Das heute gültige Recht ist nur aus den Schriften über Partikularkirchenrecht der verschiedenen deutschen Länder zu ersehen.

Über die Abgaben, welche von der Kirche und ihren Dienern an den Stat gezalt werden müssen, s. die Artikel Kirchengut, Steuerfreiheit. **Mejer.**

Abgar. Diesen Namen (vielleicht Titel) trugen viele aus der Reihe der Toparchen, welche viertehalb Jarhunderte lang (bis 217 n. Chr.) Osroëne, den nordwestlichen Teil Mesopotamiens mit der Hauptstadt Edessa, beherrschten. (Vgl. d. Art. Assemani Biblioth. orient. t. I, p. 417 ff., wo 29 Fürsten aufgefürt werden auf Grund der Angaben des Dionysius, syrisch-jakobitischen Patriarchen von Telmahar im 9. Jarh.). Unter diesen soll für die Geschichte des Christentums Bedeutung gehabt haben der zur Zeit Christi regierende Abgar, Son Arschams. Nach Dionysius war er der 15. in der Reihe und regierte vom J. Abr. 2024—2061 (die Geburt Christi setzt er ins J. 2016); als Son Arschams bezeichnet ihn Moses Chorenensis, wärend Dion. ihm den Beinamen Uchama gibt, Rufinus aber in seiner Übersetzung von Eusebius KG. I, 13 ihn filius Uchaniae (Variante Euchama) nennt.

Von ihm berichtet zuerst Eusebius a. a. O., dass er, schwer leidend, auf die Kunde von Jesu Wunderheilungen sich brieflich an ihn gewandt, ihm den Glauben an seine Gottheit oder Gottessonschaft bekannt, seine Hilfe erbeten und mit Hinweis auf die feindliche Haltung der Juden ihm seine Residenz als Wonort angeboten habe. Jesus würdigt ihn einer brieflichen Antwort. Er preist ihn selig, dass er glaubt, one zu sehen; sieht darin die Weissagung erfüllt (Jes. 6, 9; 52, 15?), dass die Sehenden nicht glauben werden, damit die Nichtsehenden glauben; der Einladung Folge zu leisten, lehnt er ab, da er in Palästina sein Geschick erfüllen müsse; aber nach seiner Auffart werde er ihm einen seiner Jünger senden, der ihn heilen und ihm und den Seinen das Leben bringen solle.

Diese Briefe gibt Eusebius in wörtlicher Übersetzung nach syrischen Exemplaren, welche er aus dem (Stats-?) Archiv Edessas entnommen hatte, und von welchen er behauptet, sie seien dort von Abgars Zeit her aufbewart. Ebenso ganz an der Hand archivalischer Urkunden erzält er dann weiter, dass nach der Himmelfart der Apostel Judas (hier mit Thomas identificirt) den Thaddäus, einen der 70, nach Edessa entsandte, welcher unter begleitendem Wunderzeugnis das ausrichtete, was Jesus verheißen. „Dies geschah im J. 340“ (scil. der seleucid. Ära).

In wesentlicher Übereinstimmung hiemit, doch erweitert und mit der anderweitigen Geschichte Abgars und seines Reiches in Zusammenhang gebracht, finden sich die Angaben und die Briefe bei Moses Chorenensis (im 5. Jarh.) histor. Armen. II, 30—33. Hinzugefügt ist hier, auf welche Weise Abgar auf Jesum

aufmerksam wurde; daſs Jesus das Antwortschreiben vom Ap. Thomas habe abfassen lassen; daſs Jesus auch sein Bild eingesendet, welches sich noch in Edessa befinde. Schließlich wird die Geschichte des Thaddäus weitergefürt, und über das fernere Geschick des Christentums in diesen Gegenden gemeldet, daſs auf die Bekehrungszeit unter Abgar eine Verfolgungszeit unter seinen Nachfolgern folgte, in welcher auch der Ap. Bartholomäus hier den Märtyrertod fand. Außerdem bringt Moses in Abschrift einen Briefwechsel zwischen A. und Tiberius und Briefe A.'s an Nerses von Assyrien und Ardaſches von Persien, worin der „König der Armenier" als Fürsprecher und Förderer des Christentums bei den Mächten des Ostens und Westens erscheint. Auch diese Briefe sollen in dem Archive niedergelegt sein.

An der Echtheit des Briefwechsels zwischen A. und Jesus hegte man im Orient keinen Zweifel; die Edessener gründeten auf seinen Besitz (wenn nicht vielleicht auf später eingeschobene Worte des Briefes Jesu) die Zuversicht, ihre Stadt werde bis zur Parusie bestehen (Darius Comes, epist. ad Augustin. [epp. Aug. 230]; Evagrius, hist. eccl. IV, 27); in Konstantinopel glaubte man später die Originale zu besitzen (Cedreni historiarum compend. p. 735 C). Im Occident wurden die Briefe von einer röm. Synode des J. 494 für apokryph erklärt (Mansi, collect. concil. VIII, 152); was jedoch nicht hinderte, daß in der abendl. Kirche die Erzälung im allgemeinen für geschichtlich, und die Briefe für echt gehalten wurden (vgl. Tillemont, Mémoires t. I. 3 p. 990 ff.), und Rom und Genua beide jenes Bild Jesu zu besitzen glaubten und glauben (vgl. W. Grimm, die Sage vom Ursprung des Christusbildes. Berlin 1843; wo auch eine Abbildung des römischen, in der Sylvesterkirche befindlichen Portraits). In neuerer Zeit hat noch Welte (Tüb. theol. Quartalschrift 1842 S. 335 ff.) den Bericht fast ganz und auch die Briefe als gut beglaubigt, die erhobenen Bedenken als nichtig zu erweisen gesucht. Auch die protestantische Geschichtsforschung hat sich nicht durchweg gegen Echtheit und Geschichtlichkeit entschieden. Die Magdeburger Centurien lassen den eusebian. Bericht von Thaddäus unbeanstandet (Cent. I, lib. II, cap. 2), und äußern hinsichtlich des Briefwechsels nur leise Bedenken (Cent. I, lib. I, cap. 2). Andere Verteidiger werden angefürt von dem letzten, der auf protestantischer Seite die durchgängige Zuverläſſigkeit der Überlieferung zu erweisen unternommen hat, F. W. Rinck (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1843, H. 2, S. 3 ff.) Er beruft sich vor allem darauf, daſs man es hier mit Urkunden aus einem Archiv zu tun habe. Wenn trotzdem, was hier nicht begründet werden kann, ihre Unglaubwürdigkeit in wesentlichen Punkten zugestanden werden muſs, so müssen wir, wie es scheint, da anderweitige Quellen nicht zu Gebote stehen, uns bescheiden zu sagen, daſs überhaupt über Abgar in seinem Verhältnis zum Christentum nichts gewisses bekannt ist. Lic. **K. Schmidt.**

Abgötterei s. Polytheismus.

Abhängigkeitsgefül. 1) Bekanntlich ist es Schleiermacher, durch welchen die Bestimmung des Wesens der Religion (s. d. A.) als schlechthinigen Abhängigkeitsgefüls in die Dogmatik eingefürt worden ist, und wir legen daher zuerst seine Anschauung dar. Dieselbe ist teils in den Reden über die Religion, teils in der Glaubenslehre gegeben; dort in frischem, künem, unmittelbarem Erguß, hier in abgeklärterer, manchmal diplomatischerer und vorsichtigerer, streng wissenschaftlicherer Sprache; daher dort je und je — um wenig zu sagen — miſsverständlich, ans Pantheistische anstreifend, hier besonnen, positiv christlich gehalten. In der dritten Ausgabe der Reden hat Schleiermacher selbst beide Darstellungen einander näher zu bringen gesucht, und niemand kann leugnen, daſs die Grundanschauung beidemal dieselbe ist. Geben wir zuerst die Darstellung der Reden (namentlich der zweiten): nicht eine „Denkungsart, ein Glaube, eine eigene Weise, die Welt zu betrachten" und auch nicht „eine Handlungsweise, eine eigne Lust und Liebe, eine besondere Art sich zu betragen und sich innerlich zu bewegen" ist die Religion. Die Religion hat ihr ganz eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter und „behauptet diesen nur dadurch, daſs sie aus dem der Wissenschaft sowol als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht"; wol ist sie nicht one jene beiden, und diese in ihrer War-

heit und Vollendung nicht one sie, denn „wie kann Wissenschaft, die da ist das Sein der Dinge in uns, wie kann Kunst und Bildung, die da ist unser Sein in den Dingen, zum Leben gedeihen als nur, insofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in Euch lebt? Ware Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche"; sie hat ihren Sitz (ihre psychologische Form) in jener innersten Einheit des Selbstbewußtseins, die allem Einzelwissen u. s. w. zu Grund liegt, in jenem „ersten Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern", welches der ursprüngliche, in jedem Einzelnakt momentan erlebte, zunächst nur in der Empfindung vorhandene Quellpunkt unseres Seins und Lebens ist, „die unmittelbare, über allen Irrtum und Mißverstand hinaus heilige Vermälung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung; ihr lieget dann am Busen der unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, sie ist euer Leib". Dies ursprüngliche ist nun keineswegs spezifisch nur der Religion eigen, vielmehr „so beschaffen ist die erste Empfängnis jedes lebendigen und ursprünglichen Moments in Eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Bewegung". Aber Religion ist „dieses euer Gefül, insofern es Euer und des All gemeinschaftliches Wesen ausdrückt, insofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch, dies ist Eure Frömmigkeit". Das Universum ist in ununterbrochener Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick; in seinen Einwirkungen nun und in dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in uns aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion". So gehört denn zu ihr kein Begriff als solcher, nicht einmal der von Gott, Unsterblichkeit u. s. w.; „zur Religion kann von beiden nur gehören, was Gefül ist und unmittelbares Bewußtsein". — Da unsere Aufgabe nicht ist, das Wesen der Religion selbst darzustellen und von hier aus die Anschauung der Reden zu beurteilen, so sei hier vorerst nur darauf hingewiesen, daß in den Reden das Materiale der Religion, das was dann die Dogmatik klarer als Abhängigkeit bestimmt hat, noch zu unbestimmt gehalten ist, namentlich aber, daß, was uns ein wesentlicher Punkt überhaupt für die richtige Auffassung Schleiermachers zu sein scheint, der Unterschied der Religion als natürlicher, religiöser Anlage von ihr in ihrem wirklichen, vollends entwickelten Vorhandensein, der Unterschied der Potentialität und der Aktualität zwar angedeutet, aber nicht klar durchgefürt ist. Offenbar ist jenes Gefül des Seins des Universums in mir nur die Potenz der Religion, nur das religiös sein können, wärend jenes „in sich aufnehmen und sich bewegen lassen" vom Universum die Aktualität der Religion ist; bezeichnet Schl. doch die Religion geradezu auch als eine das ganze Sein und Leben durchziehende Harmonie. Offenbar aber wird diese, so gewiß sie wesentlich Gefül ist, nicht bloß auf dem Wege des Gefüls erreicht, ist nie bloßes Naturprodukt, sondern von andern Faktoren abhängig. — In der Glaubenslehre hat Schl. entschieden die Anschauung der Reden zu voller Klarheit weitergefürt. „Die Frömmigkeit, rein für sich betrachtet, ist weder ein Wissen noch ein Tun" — sonst wäre ja „das Maß des Wissens das Maß der Frömmigkeit" (freilich ein Trugschluß), und andererseits „wird neben dem vortrefflichsten auch das scheußlichste aus Frömmigkeit getan" — „sondern eine Bestimmtheit des Gefüls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins". Gibt es ja doch „Gefülszustände, die wir, wie Reue, Zerknirschung u. s. w. an und für sich für fromm halten" (?). Von anderen Gefülen aber unterscheidet sich die Frömmigkeit, oder ihr eigentümliches, sich selbst gleiches Wesen ist dieses, daß „wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind". In unserem zeitlichen Selbstbewußtsein nämlich sind immer zwei Elemente zusammen, Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, und diesen entsprechend Abhängigkeits- und Freiheitsgefül. Nennen wir das andere, auf welches sich diese beiden Elemente unseres

Bewusstseins beziehen, in seiner Einheit die Welt, so müssen wir sagen: „unser Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt ist eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefül und Abhängigkeitsgefül; schlechthiniges Abhängigkeitsgefül aber und schlechthiniges Freiheitsgefül gibt es in diesem Gebiet nicht.“ Ja ein schlechthiniges Freiheitsgefül gibt es überhaupt nicht, denn jede Selbsttätigkeit muß ja einen, ihr erst gegebenen Gegenstand haben; unser ganzes Dasein also begleitet vielmehr „*ein die schlechthinige Freiheit verneinendes Selbstbewusstsein, und dieses schon an und für sich ist ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit*, denn es ist das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müsste, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefül haben sollten. One alles Freiheitsgefül aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefül nicht möglich“. Wir wollen die eigentümliche Logik dieser Deduktion, die gewiß strenggenommen in den Satz endigen sollte: „es gibt weder schlechthiniges Freiheits- noch Abhängigkeitsgefül“ oder „der letzte Grund ist Einheit von Abhängigkeits- und Freiheitsgefül“, nicht weiter untersuchen, sondern noch auf jenes „schlechthin abhängig oder, *was dasselbe sagen will*, als in Beziehung mit *Gott*“ eingehen. In jenem Selbstbewusstsein ist ein „Woher“ unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins mitgesetzt, und dieses Woher oder diese absolute Causalität nennen wir Gott. Jenes Woher kann *nicht die Welt* sein, weder in einem Teil, noch in der Gesamtheit des zeitlichen Seins; denn diesem gegenüber haben wir immer nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefül. „Auch wenn wir die Welt als Einheit setzen, ist sie doch die in sich selbst geteilte und zerspaltene Einheit, das Eins sein mit der Welt im Selbstbewusstsein ist also nichts anderes, als dass wir unserer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden Teils bewusst sind, und dies kann unmöglich ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit sein. Vielmehr ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefül nur als ein Mitgesetztsein *Gottes als der absoluten ungeteilten Einheit zu erklären*.“ Hiemit (§. 32) hat sich Schl., in klarem Unterschied von den Reden, entschieden vom Pantheismus losgesagt, und wir werden dies gelten lassen müssen, wenn gleich immer wieder, z. B. durch Sätze, wie dass „schlechthin abhängig sein von Gott“ dasselbe ist, wie dass „Alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist“ (§. 46) pantheistischer Schein in seine Darstellung hereinkommt. Das absolute Abhängigkeitsgefül selbst betreffend, ist aber endlich noch der wichtige und treffliche Satz (§. 33) anzufüren: „die Anerkennung, dass dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefül nicht etwas zufälliges ist noch auch etwas persönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sog. Beweise für das Dasein Gottes.“

Gegen Schleiermachers Anschauung traten von allen Seiten Gegner auf, die wir nach Elwert, dem beredtesten Verteidiger Schleiermachers (Wesen der Religion, Tüb. Ztschr. f. Theol. 1835, 3) in *drei* Reihen teilen können: zuerst „die, welche in dem allgemeinen, vagen Interesse der sog. Aufklärung oder auch als Nachzügler Kants, in dem einer einseitigen Richtung aufs Praktische die Gefülstheorie bestreiten“. Die ersteren werden von Elwert mit Recht als nicht wissenschaftlich kämfend kurz abgefertigt, und auch die Kantsche Anschauung der Religion als „Erkennen und Tun all unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ gilt für durch Schleiermacher selbst gehörig überwunden. Bedeutender sind die Einwände der *spekulativen* (Hegelschen) Theologie, die findet, Schl. habe mit seiner Theorie den Menschen ins Gebiet des Tierischen herabgezogen, oder auch, sie stehe auf dem Standpunkt des Juden- und Heidentums (Rust, Berl. Jarb. f. wiss. Krit. 1827). Ist für den Hegelschen Standpunkt das Gefül nur die niedrigste Potent des geistigen Lebens, aus welcher der Geist sich zur Erkenntnis emporgearbeitet oder (Gelpke, ev. Dogmatik S. 66) nur „dunkles Bewusstsein, dessen Entwicklung zugleich seine Vernichtung in sich enthält“, so weist dem gegenüber Elwert mit Recht nach, dass auch auf dem höchsten geistigen Standpunkt vielmehr das Gefül (z. B. der Freude in Gott) bleibe als das spezifisch religiöse. Endlich wenden die *Supranaturalisten* gegen die Gefülstheorie ein, dieselbe hebe mit ihrer

Subjektivität die Geltung einer objektiven göttlichen Offenbarung der h. Schrift u. s. w. auf (Olshausen, Stud. u. Krit. 1830, 3; Steudel, Tüb. Ztschr. 1831, 1). Dem gegenüber sucht Elwert — hier wohl positiver, als Schl. selbst — sehr gut nachzuweisen, dass ja die Entstehung des Gefüls Tatsachen voraussetze, wodurch Gott auf den Menschen wirke, dass also vielmehr gerade durch diese Theorie die Tatsächlichkeit der Offenbarung postulirt werde. — Beschränkt sich Elwert mehr auf Verteidigung der Schl.'schen Theorie, so haben viele andere Theologen diese selbst noch weiter und zwar in positiv christlichem Sinn durchgearbeitet und vervollkommt, so vor allem Nitzsch in seinem System der christl. Lehre (6. Aufl. §. 6—12). Das Formale betreffend, so hält Nitzsch am Gefül als der Urgestalt der Frömmigkeit fest, betont aber, dass dem Gefül eo ipso auch seine Idee einwone, dass das Gefül an sich Vernunft hat und Vernunft ist, das fülende und gefülte Gottesbewusstsein aus sich selbst Grunderkenntnisse erzeugt, in welchen es sich selbst war und gewiss wird; und ebenso hat es in sich Antriebe und deren Einheit im Gewissen; „das ursprüngliche Religionsgefül ist die Einheit von Vernunft und Gewissen". In Beziehung auf das Materiale will Nitzsch in „unbedingter Abhängigkeit" oder „Abhängigkeit von Gott" zugleich das enthalten sehen, dass der Begriff der unbedingten Abhängigkeit ineinander mit der Unabhängigkeit des Menschen von der Welt, ebenso, dass der Begriff Gottes eben in seiner Verschiedenheit von der Welt gedacht werde. — Was Nitzsch in Schleiermachers Definition selbst hineinlegen zu dürfen geglaubt hat, das haben fast alle neueren Theologen, mit ganzer oder teilweiser Änderung dieser Definition mehr oder weniger adoptirt. Doch siehe hierüber das weitere in dem Artikel „Religion".

2) Suchen wir selbst Stellung zu dem „absoluten Abhängigkeitsgefül" zu nehmen, so kann dies vielleicht am besten dadurch geschehen, dass wir Schleiermacher eine Anschauung gegenüberstellen, die man oft für seine Vorgängerin gehalten hat (so z. B. Martensen, Dogmatik §. 7) und die doch sozusagen vom entgegengesetzten Pol aus auf änliche Schilderungen der Frömmigkeit gekommen ist, wir meinen die Mystik. Dem Wortlaut nach änlich mit Schl. lautet es, wenn z. B. Bernhard von Clairveaux sagt (Hamberger, Stimmen a. d. Heiligt. der Mystik I. S. 56): „O des geläuterten und reinen Willens, um so geläuterter und reiner, als keine eigenwillige Richtung mit unterläuft, um so lieblicher und süßer, je mehr das ganze Gefül göttlich ist. Von solchem Gefül durchdrungen sein heißt vergöttlicht werden." Und die deutsche Theologie (ib. S. 145): „In der Creatur muss alle Creatürlichkeit, Ichheit, Selbstheit verloren und vernichtet werden; die Creaturen müssen ausgehen, wenn Gott eingehen soll." Wenn Suso von der Vernichtigung unseres Ich und dem Versinken in das ewig Eine, göttliche Etwas redet, Tauler von der Geburt aus und in Gott, dem Loswerden von allem Ungleichen, von sich selbst und der Creatur, von jenem Einswerden mit Gott und Stillewerden, da man „eingeschlossen ist von zeitlichem Auslaufen, dem etwas zu gebrechen scheint, auch von sinnlicher Übung der Tugend, da die Seele eine Ruhe und Stille in sich haben und sich darein beschließen soll, den Sinnen und der Natur verborgen" (Taulers Predigten, herausg. von Hamberger I. S. 82) — und änlich alle Mystiker bis zu Angelius Silesius und Tersteegen —, so sieht man doch bald, dass hiemit der Höhepunkt des religiösen Lebens beschrieben sein soll, wärend es Schleiermacher um den Anfangs- und Quellpunkt, sowie um die immer gleiche Grundform die Religion zu tun ist, abgesehen davon, daß Schl. wissenschaftlich-dialektisch, die Mystik praktisch-kontemplativ die Sache beschreibt. Ist das Materiale bei beiden noch ziemlich änlich, um so weniger das Formale der Religion; das mystische Schauen, welches zum Einssein mit Gott fürt, ist, auch wenn von Gefül die Rede ist, weit weniger Gefül, als Erkenntnis oder vielmehr keins von beiden, es ist eben Anschauung, geistliche Intuition, am meisten der Phantasie verwandt. Daß und wie aber auch die Phantasie ihr Recht in der Religion hat (vgl. Pfleiderer, Geschichte und Wesen der Religion), ist näher darzulegen nicht unsere Aufgabe.

Kann man sagen, die Schleiermachersche Theorie suche das Wesen der Religion

an ihrem Quell- und Grundpunkt, die Mystik dasselbe in seinem Höhepunkt zu erfassen, so steht die biblische Anschauung, nach welcher wir die unserige zu bilden und damit zugleich abschließend unsere Stellung zu Schleiermacher zu bestimmen suchen, in der Mitte, und zwar in doppelter Beziehung, einmal und hauptsächlich, sofern es ihr nicht um psychologische Untersuchung des Anfangs- und Zielpunkts, sondern um das, zwischen beiden, in der Mitte liegende religiöse Leben, die richtige faktische und praktische Ausgestaltung der Religion in der Wirklichkeit, im Wandel nach Innen und Außen zu tun ist, sodann sofern sie nüchtern und stets im Verhältnis zur positiven, historischen Offenbarung des persönlichen, lebendigen Gottes die Religion wesentlich in der Glaubensgemeinschaft des ganzen Menschen mit diesem Gott findet. Wenn man (so z. B. auch Schenkel in der ersten Aufl. dieses Werkes, Art. Abhängigkeitsgefül) in der alttestamentlichen Bestimmung der Religion als Furcht Gottes etwas, wie das Abhängigkeitsgefül, gefunden hat, so ist dies nur relativ richtig. Die alttest. Furcht Gottes ist dazu zu nüchtern, verständig und praktisch zugleich; sie hat es keineswegs mit einem, nicht weiter bestimmbaren, eben nur gefülten, All-Einen, einem „Woher", einer „absoluten Causalität", vollends nicht mit dem Universum (wie die Reden über Religion), sondern mit einem ganz distinkt offenbar gewordenen, persönlichen Gott zu tun. Und im Verhältnis zu Ihm tritt nirgends — selbst nicht in den Naturpsalmen — das rein natürliche oder Schöpfungsverhältnis, sondern immer das persönliche, sittliche Verhältnis, das Verhältnis zu dem Heiligen in den Vordergrund und Mittelpunkt. Und auch da, wo das Alte Testament speziell das Schöpfungsverhältnis zu Gott ins Auge faßt, wird nie der Mensch nur „als ein Teil des Ganzen", daher so, wie alles andere, von Gott abhängig angeschaut, sondern an die Spitze tritt die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, eo ipso von einem spezifisch eigentümlichen, nicht bloß allgemein-geschöpflichen Verhältnis des Menschen zu Gott. Sein Grundgefül — über das „Gefül" selbst sofort das Nötige — Gott gegenüber ist also nie bloß das der Abhängigkeit als solcher, des unbedingten Bedingt- und Bestimmtseins durch Gott oder durch den Naturzusammenhang, sondern von vorn herein findet sich der Mensch als abhängig von — oder, besser gesagt, als eigen angehörig einem, ihm ebenfalls und spezifisch eigen angehörigen, seines Wesens Quell und Grund, aber auch ethisches Entwicklungsziel bildenden Gott. Selbstverständlich ist es erst Sache der Reflexion, welche dieses Verhältnis in solcher Weise sich klar macht, aber unmittelbarer Weise, in nuce ist mit dem Leben des Menschen auch dieses spezifische Verhältnis gegeben, und die religiöse Anlage ihrem Inhalt nach ist diese, auf der Ebenbildlichkeit ruhende, Bestimmtheit des Menschen durch Gott und Bestimmung zu Gott hin. Will man hiefür den Ausdruck „Abhängigkeit" belassen, so muss nur die doppelte Verwarung angebracht werden, dass einesteils diese Abhängigkeit des Menschen von Gott, mitten in der allgemein-geschöpflichen, doch eine, dem Menschen gegenüber den andern Wesen spezifisch eigene Art von Abhängigkeit ist, und dass anderenteils — wider dem gottebenbildlichen Verhältnis zum heiligen und offenbaren Gott gemäß — in ihr zugleich Freiheit gesetzt ist. — Was aber die formale Seite der Sache betrifft, so braucht darüber kein Wort gesagt zu werden, dass nach der Bibel das Herz es ist, das als Sitz der Religion bezeichnet werden muss (s. d. A. „Herz". Hauptstelle für unsere Aufgabe ist Röm. 10, 10); aber unbefangener Weise können wir auch nicht leugnen, dass dies kein, für unsere Denkweise in sich ganz fertiger, klarer psychologischer Begriff ist. Wir müssen ihn erst in unsre Sprache umsetzen und gestehen, dass „Gefül" in dem Sinne wie Schleiermacher das Wort bestimmt hat, am ehesten dem „Herz" entspricht, oder noch lieber sagen wir: das Herz ist der Mensch in seinem innersten Einheitspunkt und Lebensquell angeschaut, also allerdings die Einheit von Denken, Wollen, Fülen, aber unter dem Typus des letzteren, des Gefüls. Hiernach kann uns auch der Vorwurf von Ritzsch (a. a. O. §. 10, vgl. Elwert a. a. O. S. 47) nicht treffen, dass „von einem gleichmäßigen Durchdrungensein des erkennenden, fülenden und wollenden Geistes nur unter denen die Rede sein kann, welche nichts erklären oder alles unerklärbar

machen wollen." Auch wenn man in weiterer Entwicklung der biblischen Seelenlehre (s. Beck, bibl. Seel. 3. Aufl. S. 74 ff.) die Bedeutung der beiden Grundfaktoren des Herzens, *νοῦς* und *συνείδησις* für die Religion vollkommen anerkennt, so muss doch zugleich zugegeben werden, dass deren ursprünglichste, unmittelbarste Äußerungsform (etwa: „Sinn für Gott" und „Trieb zu Gott") eben wider in der Weise des Gefüls vor sich geht. Wir glauben also, für die Urform der Frömmigkeit allerdings auch mit Schleiermacher, unter Hinweis auf die gegebene Modifikation, das Gefül erklären zu müssen, und möchten das Wesen der Religion als „Gefül von Gott und für Gott", mit den oben gegebenen näheren Bestimmungen definiren. Allein dies ist die Religion eben ihrem Ursprung nach oder als religiöse Anlage. Davon ist das, was die Religion im Menschen werden soll und wird, wenn der Mensch wirklich religiös sein soll, noch zu unterscheiden. Diese Anlage muß erst zur Aktualität werden, dieses, zunächst rein „seiende", natura gegebene Gefül für Gott muss erst geweckt werden — und das wird es nur durch göttliche Offenbarung, dadurch dass der Gott, in dem und auf den wir geschaffen sind, vor uns hintritt, sei's in eigener, persönlicher Erscheinung, wie bei den ersten Menschen, sei's durch Menschen, die unsrem Geist, unsrem Or u. s. w. Ihn vorfüren, und hieher gehört das Wort: aus der Predigt kommt der Glaube (vgl. die trefflichen Bemerkungen von Elwert a. a. O. S. 104 ff.). Sobald hiedurch die religiöse Anlage oder das religiöse Bedürfnis geweckt ist, wird alsbald sowol der Verstand, als der Wille in Aktivität eintreten, jener das religiöse Gefül klärend, ihm seinen Inhalt und seine Art immer heller weisend, dieser es leitend zu der richtigen Betätigung, das Leben regelnd durch die aus dem religiösen Gefül folgenden Motive u. s. w. Die so entstehende Religion = Religiosität, Frömmigkeit, als Leben in und mit Gott, als fortwärendes, freies sich Hingeben an Gott oder, um an unsere frühere Definition anzuschließen, als sich bestimmen lassen (nicht bloß: bestimmt sein) von Gott und für Gott d. h. dieses Glaubensleben wird jene drei Faktoren, Denken, Wollen, Fülen in sich haben, aber als religiöses Leben hat es immer die Bindung dieser drei unter dem Typus des Gefüls, aber nun in entwickelter, klar bewusster, gewollter, mit Freiheit stets behaupteter Weise. So ist denn auch jenes entwickelte Gefül von Gott und für Gott ein Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit, daher auch von Furcht und Freude. Das Neue Testament weiß ebenso gut davon, dass die Christen „mit Furcht und Zittern ihre Seligkeit schaffen" (Phil. 2, 12) und „ihren Wandel mit Furcht füren" (1 Petr. 1, 17), als davon, dass die Grundstimmung des Christen „Freude in dem Herrn" ist (Phil. 4, 4). Aber wo es in Einem Wort das Wesen der Frömmigkeit beschreibt, läßt es doch immer das Moment der heiligen Scheu vor dem Gott, der eben stets der unser Wesen bestimmende bleibt, also etwas der „Abhängigkeit" änliches, besser gesagt: das abhängig von Gott oder nur in Gott sein wollen, also die freie Bejahung der Abhängigkeit, vorschlagen, denn dies liegt gewiß in *εὐσέβεια*, *θεοσέβεια*, *εὐλάβεια* als das vorherrschende Moment. Niemals aber läßt es in der Weise der Mystik das Verhältnis zwischen dem persönlichen Gott und dem persönlichen Geschöpf zu einer Wesenseinheit, zu einer Vergottung des letzteren werden; auch in den Lobgesängen der Apokalypse beugen sich die Vollendeten tief vor dem, ihnen trotz allem noch gegenüber stehenden, über sie erhabenen Gott als ihrem Schöpfer und Herrn. — Und so glauben wir noch immer, dass, so gewiss wir Schleiermacher in manchem Stück, namentlich in der Betonung des spezifischen, gottebenbildlichen Verhältnisses zu dem persönlichen, positiv offenbar gewordenen Gott modifiziren mussten, doch die Schleiermacherische Beschreibung des Wesens der Religion einer der tiefsten und fruchtbarsten Gedanken der modernen Theologie gewesen ist. — Zur Literatur vgl. außer den oben angefürten Schriften noch Frank, System der christl. Gewissheit I. Des Unterz. christl. Lehrsystem §. 30 ff. — **Robert Kübel.**

Abilene war eine Landschaft in Cölesyrien, welche die Tetrarchie des Luk. 3, 1 erwänten Lysanias bildete, vgl. Joseph. Ant. 18, 6. 10. 20, 7. 1. bell. Jud. 2, 11. 5. 2, 12. 8, und von der Stadt Abila ihren Namen erhielt. Letztere, welche auch Polyb. 5, 71. Ptol. It. Anton. p. 198, 199. Tab. Peut. genannt wird, lag

38 Millien von Heliopolis und 18 von Damaskus entfernt, und heißt jetzt Nebi Abel, Pococke Morgenl. II, 169. Josephus nennt sie Ant. 19, 5. 1: *Ἄβιλα ἡ Λυσανίου*, um sie von andern Orten gleichen Namens, die er Ant. 5, 1. 1. bell. Jud. 2, 13. 2. 4, 7. 5 erwänt, zu unterscheiden. — Die Geschichte dieser Tetrarchie und ihrer Fürsten ist wegen Mangels an ausfürlichen Quellen dunkel; aber es liegen durchaus keine stichhaltigen Gründe vor, um an der Angabe des Evangelisten zu zweifeln, daſs ein Lysanias im 15. Jare des Tiberius, d. i. seiner Mitherrschaft, 26—27 n. Chr., Tetrarch von Abilene gewesen sei, vielmehr wird jene von einer sorgfältigeren Untersuchung nur bestätigt.

Josephus erwänt in jenen Gegenden einen Lysanias, bell. Jud. 1, 13. 1, der nach dieser Stelle schon um 40 v. Chr. seinem Vater Ptolemäus, Son des Mennäus, in der Regierung seines Reichs folgte und wie sein Vater in der Nähe von Damaskus Ant. 13, 16. 3. 14, 3. 2 und über Chalkis am Libanon Ant. 14, 7. 4 geherrscht haben muſs. Auf Anstiften der Kleopatra, die nach seinen Besitzungen lüstern war, ließ Antonius diesen Lysanias bereits 36 v. Chr. hinrichten, Joseph. Ant. 15, 4. 1. Cass. Dio 49, 32, worauf sie einen Teil seiner Länder bis zur Besiegung des Antonius empfing. Man hat nun zuweilen die Behauptung aufgestellt, daſs dieser ältere Lysanias der letzte Herrscher aus jener Dynastie gewesen sei, und daſs Josephus, wenn er in späterer Zeit an den oben citirten Stellen die Tetrarchie des Lysanias erwänt, stets denselben alten Lysanias gemeint habe und daſs Lukas fälschlich einen jüngeren Lysanias in die Zeit des Tiberius setze; so z. B. jüngst noch Keim und Holtzmann. Allein diese Behauptung läſst sich nicht rechtfertigen. Josephus spricht Ant. 15, 10. 1. bell. Jud. 1, 20. 4 nur von einem *οἶκος* (Besitze) des Lysanias, welchen Zenodorus 28 v. Chr. in Pacht bekam, die Tetrarchie eines Lysanias von Abilene erwänt er erst in den letzten Zeiten des Tiberius. Auch Herodes d. Gr. hat keineswegs, wie Paulus annahm, Abilene besessen; denn Josephus*) stellt Ant. 19, 5. 1. bell. Jud. 2, 11. 5 das Ländergebiet, welches ihm zugehörte, ausdrücklich dem Reiche des Lysanias gegenüber. Augustus schenkte Herodes d. Gr. bei dem Tode des Zenodorus 20 v. Chr. dessen ganzes Erbe Ant. 15, 10. 3. 13. bell. Jud. 1, 20. 4. Die Bestandteile des letztern werden a. a. O. ausfürlich verzeichnet, aber Abilene befindet sich nicht unter ihnen, was nicht zu verwundern ist, da Zenodorus es nur gepachtet und niemals besessen hatte. Wäre es damals wirklich an Herodes d. Gr. gekommen, so hätte es allerdings seinem Sone, dem Tetrarchen Philippus, zufallen müssen. Allein daſs die Tetrarchie des Lysanias von der des letztern von Josephus immer ausdrücklich unterschieden**) wird, beweist von neuem, daſs die Dynastie der Herode bis zu der Zeit, wo Kaiser Cajus jene zuerst nach Ant. 18, 6. 10 dem Agrippa schenkte (37 n. Chr.), niemals in ihrem Besitze gewesen ist. Um jene Zeit befand sie sich in kaiserlichem Besitz (Ant. 19, 5. 1 *ἐκ τῶν αὐτοῦ*).

Josephus muſs an allen den Stellen, an denen er einer Tetrarchie des Lysanias gedenkt, ebenfalls wie Lukas einen jüngern Lysanias gemeint haben. Schon das müſste befremden, daſs dieser Historiker Abila durch den Zusatz „des Lysanias" seinen Lesern gegenüber hätte unterscheiden sollen, wenn er unter letzterem den alten Lysanias verstanden hätte, welcher doch bei Abfassung seiner Schriften bereits vor 100 Jaren gestorben war, der überhaupt nur 4—5 Jare regiert hatte, den er früher nirgends als Tetrarchen (nach Cass. Dio 49, 32 war er von Antonius zum König ernannt) und nicht einmal als Fürsten von Abila, sondern als Dynasten von Chalkis erwänt hat. Die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen einem

---

*) Ant. a. a. O. sagt Josephus: *καὶ ταῦτα* (die Besitzungen Herodes d. Gr.) *μὲν ὡς ὀφειλόμενα τῇ οἰκειότητι τοῦ γένους* (Claudius Agrippa I.) *ἀπεδίδου, Ἄβιλαν δὲ τοῦ Λυσανίου καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει ἐκ τῶν αὐτοῦ προςετίθου.* Bell. Jud. a. a. O.: *Καὶ τὸν Ἀγρίππαν εὐθέως ἐδωρεῖτο* (Claudius) *τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ, προςτιθεὶς ἔξωθεν καὶ τὰς ὑπ' Αὐγούστου δοθείσας Ἡρώδῃ, Τραχωνῖτιν καὶ Αὐρανῖτιν, χωρὶς δὲ τούτων ἑτέραν βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλουμένην.*

**) Ant. 18, 6. 10: *καὶ βασιλέα καθίστησιν αὐτὸν* (Agrippa I.) *τῆς Φιλίππου τετραρχίας, δωρησάμενος αὐτῷ καὶ τὴν Λυσανίου τετραρχίαν*; vgl. Ant. 20, 7. 1. bell. Jud. 2, 12. 8.

älteren und jüngeren Lysanias erhellt ferner aus folgendem Grunde. Jener ältere Lysanias herrschte nach Josephus als Nachfolger in dem Reiche seines Vaters Ptolemäus jedenfalls über Chalkis am Libanon, und die nach ihm benannte Herrschaft hätte namentlich dieses einbegreifen müssen. Nun aber sagt uns derselbe Josephus*), dass das Reich, welches der Tetrarch Lysanias besessen hat, eben jenes Chalkis nicht mit umfasste. Folglich muss der Tetrarch Lysanias auch nach Josephus von jenem ältern Lysanias unterschieden werden. Die Geschichtlichkeit des Lukas wird endlich bestätigt durch zwei vor einiger Zeit aufgefundene griechische Inschriften (Corp. inscript. gr. n. 4521 u. 4523), von denen die erstere einen Freigelassenen des Tetrarchen Lysanias, wie es scheint, aus der Zeit des Tiberius, die zweite Söne des Lysanias erwänt. Der Tetrarch Lysanias kommt auch noch auf einer Münze vor, ferner auf einer Inschrift, welche Pococke auf der Höhe von Nebi Abel, dem alten Abila, entdeckt hat.

Aus obigem ergibt sich die volle Bestätigung der schon an sich glaubwürdigen Mitteilung des Lukas rücksichtlich eines jüngeren Lysanias. Wir wissen, dass Augustus mit den Dynasten jener Gegenden sehr glimpflich verfur und dass er, wie er überhaupt die eroberten regna gerne zurückgab, so insbesondere das Gebiet an die durch seinen Gegner Antonius enttronten Dynasten oder deren Kinder ganz oder teilweise zurückerstattete (Sueton. Octav. 48, 68. Xiphil. bei Dio 56, 32. Monum. Ancyr. [ed. Mommsen p. 76]). Ebenso muss er dem Lysanias, einem Sone oder Nachkommen des älteren Lysanias, einen Teil des väterlichen Besitzes, Abilene als Tetrarchie, und zwar warscheinlich i. J. 20 v. Chr. beim Tode des Zenodorus, welcher ihn in Pacht gehabt hatte, als er überhaupt die Angelegenheiten des Orients persönlich ordnete, zurückgegeben haben. Dass der ältere Lysanias außer Chalkis auch Abilene besessen hat, schließt Eckhel doctr. num. III. 1, p. 337 sqq. mit Recht daraus, dass auf Münzen Abilas von seinem Todesjare 36 v. Chr. datirt wird, und wird auch durch Strab. XVI. p. 753, wornach der Dynast von Chalkis auch das gebirgige Ituräa besaß, bestätigt. Unnötig und weniger warscheinlich nimmt Bleek zu Luk. 3 an, dass der jüngere Lysanias kein Nachkomme des ältern gewesen sei. Vgl. Winer, bibl. Realwörter. unter Abilene; Hug, Gutachten über Straußens Leben Jesu S. 119 ff., meine chron. Synopse der vier Evangelien S. 174 ff., meine Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 196 ff., Renan, Mémoire sur la dynastie des Lysanias d'Abilène in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres T. XXVI, P. 2. 1870 p. 49—84; Robinson, Neuere bibl. Forschungen in Palästina S. 625 ff.; Marquardt, Röm. Altert. III. 1, S. 182 ff.

K. Wieseler.

Abisai, אֲבִישַׁי, Ἀβεσσά, Abisai, der ältere Bruder Joabs und Asahels, 1 Chron. 2, 16, wie diese ein Son der Zeruja, der Stiefschwester Davids. Er war der Fürst oder Oberanfürer der 600 Reisigen (שָׁלִשִׁים, גִּבּוֹרִים) Davids, (vergl. 2 Sam. 23, 18. 19, wo es statt: „auch ein Vornehmster unter Dreien" heißen muss: „das Haupt der Ritter"). Auch fürte er gegen die Edomiter 1 Chron. 19 (18), 12 im ammonitisch-syrischen Kriege, 2 Sam. 11, 10. 14, gegen Absalom, 2 Sam. 18, 2 ff. und gegen Seba, 2 Sam. 20, 6 ff., eine größere Heeresabteilung an. Er mochte dabei seinem Bruder Joab als oberstem Heerfürer untergeordnet sein; gegen die Edomiter war letzterer aber auch unmittelbar beteiligt, vergl. 1 Kön. 11, 15 f., so dass der Sieg über sie ebenso gut dem einen wie dem andern, vergl. Ps. 60, 2, natürlich aber auch David selber, vergl. 2 Sam. 8, 13, zugeschrieben werden konnte. Seinem Bruder Joab war er an Tapferkeit, aber auch an rücksichtsloser, schnell zufarender, schroff kriegerischer Art wesentlich gleich, so

*) Ant. 20, 7. 1. ..... *δωρεῖται* (Claudius) *τὸν Ἀγρίππαν τῇ Φιλίππου τετραρχίᾳ καὶ Βαταναίᾳ, προσθεὶς αὐτῷ τὴν Τραχωνῖτιν σὺν Ἀβίλᾳ (Λυσανίᾳ δὲ αὕτη ἐγεγόνει τετραρχία), τὴν Χαλκίδα δὲ αὐτὸν ἀφαιρεῖται, δυναστεύσαντα ταύτης ἔτη τέσσαρα.* Bell. Jud. 2, 12. 8. *ἐκ δὲ τοῦ Χαλκιδικοῦ Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι, δοὺς αὐτῷ τήν τε Φιλίππῳ γενομένην τετραρχίαν· αὕτη δὲ ἦν Βαταναία καὶ Τραχωνῖτις καὶ Γαυλανῖτις· προσέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν κ. τ. λ.* Ant. 19, 5. 1.

daſs er nicht bloß bei der Verfolgung und Beſeitigung Abners, der Aſahel getötet hatte, als Bluträcher mit eintrat, 2 Sam. 2, 18 ff.; 3, 30, ſondern auch dem Simei, als er David zu verläſtern wagte, ſofort den Kopf abſchlagen wollte und die nachherige Begnadigung desſelben unbegreiflich fand, 2 Sam. 16, 9 f.; 19, 21. Bei beiden Gelegenheiten faſste David Joab und ihn eng zuſammen und bezeichnete ſie als Söne der Zeruja, 2 Sam. 3, 39; 2 Sam. 16, 10; 19, 22; warſcheinlich zeigte ſich in ihnen beſonders Zerujas, ihrer Mutter Art und Geſinnung, womit es wol zuſammenhängt, daſs ſich eben nur deren Name, nicht auch der ihres Vaters im Gedächtnis erhalten hat. Wärend ſich aber Joab gelegentlich gegen David ſelbſt erhob, ordnete ſich ihm Abiſai, ſoviel wir beobachten können, von Anfang bis zu Ende in unwandelbarer Treue und Hingebung unter. Schon in der Flucht- und Wüſtenzeit mit ihm vereint, 1 Sam. 22, 2, begleitete er ihn, als er ſich nachts ritterlich-kün zu Saul ins feindliche Lager wagte, 1 Sam. 26 ff., und noch in der ſpäteren Zeit war er bei dem Kampf mit einem rieſigen Philiſter ſein Lebensretter, 2 Sam. 21, 17. In 2 Sam. 23, 18 ff. unter den Tapferſten Davids als ein Held gefeiert, der ſeinen Speer über 300 Erſchlagene ſchwang, wenn er auch nicht ganz an die drei vor ihm genannten Helden hinanreichte, ſcheint er ein beſſeres Ende gehabt zu haben, als ſein Bruder Joab. **Fr. W. Schultz.**

Ablaſs (Indulgentia). Ein Inſtitut, das nur in der katholiſchen Kirche vorkommt. Zum Sakrament der Beichte gehört, außer der contritio cordis und confessio oris, damit die Abſolution wirkſam werde, auch noch eine satisfactio; und dieſe beſteht weſentlich in ſog. guten Werken, d. h. Pönitenzen, mit denen der Sünder das getane Unrecht wider ausgleicht. Die alte Bußdisciplin der Kirche war rückſichtlich der Art dieſer Pönitenzen ſo feſt ausgeprägt, daſs das Maß einer satisfactio lediglich nach der Zeit beſtimmt wurde, die jene dauern ſollten. Allmählich aber gewönte man ſich, auch andere gute Werke, anſtatt der Pönitenzen, in Anſchlag zu bringen, wie Wallfarten, oder den Beſuch einer neugeweihten Kirche c. 14 X. de poenit. et remiss. (5, 38); — namentlich aber Almoſen. Und nun fand ein ausgebildetes Gegeneinanderrechnen ſolcher Bußformen ſtatt, ſo daſs insbeſondere je bei größerer oder geringerer Wolhabenheit der Sünder deren Pönitenzen in höhere oder niedrigere Geldzalungen, nach feſten Sätzen, umgewandelt werden konnten. Die Beichtſpiegel (ſ. d. A.) ſind voll ſolcher Redemtiones oder Commutationes. Zumeſſung und Bewilligung dieſer Dinge richtet ſich nach den beſonderen Zuſtänden des Büßers, und hierauf allein bezieht ſich, was von den Neueren als Erwänung eines waren Ablaſſes ſchon in der älteren Kirche angefürt wird.

Die Lehre vom Ablaſs iſt auf der Grundlage der ebenerwänten Anſchauungen erſt durch die ſcholaſtiſche Theologie entwickelt worden; namentlich ſeit man die Teilname an den Kreuzzügen vielfach ſtatt der Buße anzurechnen begann, ſ. Gieſelers Kirchenſchichte 2, §. 35. 81; und iſt unter Thomas von Aquino im weſentlichen bereits vollendet, im Tridentinum unverändert beibehalten.

Man unterſcheidet hiernach von den natürlichen Folgen der Sünden, z. B. Krankheit, Schande u. ſ. w., über welche die Kirche keinerlei Macht beanſprucht, — die Sündenſtrafen, die widerum teils zeitliche, teils ewige ſind. Nachdem die Sünde einmal geſchehen iſt, ſind ſie insgeſamt und unwiderruflich verwirkt. Nun hat zwar der Chriſt allerdings ſchon in der Taufe die Gnade der Rechtfertigung und damit die Möglichkeit erhalten, daſs ihm beide Arten von Strafe erlaſſen werden; allein Beichte, Satisfaktion und Abſolution verſchaffen ihm doch nur den Erlaſs der Schuld ſelbſt und der ewigen Strafen, wärend die einmal verwirkten zeitlichen Strafen nichtsdeſtoweniger in Ausſicht bleiben. Trid. sess. 6 decret. de justificat. c. 16 und can. 30 eod. Hierunter ſind namentlich die Züchtigungen verſtanden, die Gott entweder auf Erden, oder im Fegfeuer den Sünder erfaren läſst, bevor er ihn als Gereinigten in den Himmel aufnimmt; ferner die Cenſuren und Strafen, welche die Kirche auflegt; und endlich werden jetzt auch ihre Pönitenzen ſelbſt als ſolche zeitliche Strafen betrachtet. Dieſe nun zu erlaſſen, ſowol die diesſeitigen als die jenſeitigen, ſchreibt ſich die Kirche volle Macht zu. Denn mit der Schlüſſelgewalt ſei ihr von Chriſtus ganz allgemein das Gericht

über die Sünden der Gläubigen verliehen, worin auch die Befugnis liege, die Sündenstrafen zu erlassen, und diese Gewalt sei von jeher durch die Kirche geübt worden. Das Tridentinum sess. 25 de indulg. schleudert ein Anathema wider jeden, der dies leugnet. Historisch nachzuweisen allerdings ist der Gebrauch jenes Rechts nur in Bezug auf die kirchlichen unter jenen Strafen, nicht auch für die göttlichen, s. z. B. Tertull. ad martyr. c. 1 in f., Cyprian. de lapsis epist. 10—18 (al. 16—19), Concil. Ancyran. c. 5, Laodicen. c. 2 u. s. w. — Indes die Kirche sucht eine ausnahmslos allgemeine Berechtigung dadurch zu dokumentiren, daſs bei Übertragung ihrer Schlüsselgewalt und Gerichtsbarkeit diese Art von Strafen auch nicht besonders ausgenommen werden, daſs ferner die Natur beider zeitlichen Strafarten dieselbe sei, auch mit dem Erlaſs bloß der kirchlichen wenig gedient sein würde, weil alsdann dem Fegfeuer um so mehr zu reinigen übrig bliebe u. s. f.; dadurch endlich, daſs das Trid. sess. 25 wesentlich den Protestanten entgegentreten solle, welche der Kirche eben den Erlaſs lediglich der göttlichen Sündenstrafen absprechen. In diesem Sinn hat noch in neuerer Zeit Pius VI., const. Autores fidei, sich stark gegen die Meinung der Episkopalisten erklärt, welche gleichfalls im Ablaſs wesentlich nur den Erlaſs von Pönitenzen sehen wollten. Bloß von den Seelen, die sich bereits im Fegfeuer befinden, gibt man zu, daſs sie nicht mehr eigentlich unter kirchlicher Gerichtsbarkeit stehen; und darum kann der Ablaſs für diese auch nicht im Sinne einer richterlichen Begnadigung erteilt werden; da sie jedoch in der kirchlichen Gemeinschaft bleiben, so wird er per modum suffragii gegeben. Alexander Halesius, summa p. 4. Quaest. 23 art. 2 membr. 5, Thomas Aquin. summa supplement. p. 3. qu. 25, c. 28 X. de sentent. excommun. (5, 39). Benedict. XIV. in constit. a. 1749. Bullar. Bened. Tom. 3, p. 87 §. 14.

Erließe aber die Kirche solche Strafen aus bloßer Milde, one Entgelt, so würde sie damit die göttliche Gerechtigkeit verletzen, welche eine Ausgleichung jedes Unrechts durch gute Werke verlangt. Trid. sess. 6. decret. de justif. c. 14. Der Kirche hilft hierbei zuerst die Auffassung der guten Werke als opus operatum, wonach auch Stellvertretung bei ihnen möglich wird, die sog. stellvertretende Genugtuung, die sie schon bei Origenes, homil. in num. hom. 22., dessen Exhort. ad martyr., Cyprian. de lapsis c. 36 etc. finden will. Und hiermit verbindet sie die Doktrin von der Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum): Christus und die Heiligen haben viel mehr als nötig gute Werke vollbracht; dieser Schatz an Guthaben (thesaurus meritorum, thesaur. supererogationis perfectorum) kommt daher der ganzen Gemeinde, in der sie waren, der Kirche zu Gute. Anteil an demselben hat jeder Christ, nur daſs der Papst, dem die Verwaltung zusteht, denselben ihm zumesse. Hierdurch erhält der Gedanke des Ablasses erst seine Vollendung. Er ist, außer dem gnädigen Erlaſs verdienter zeitlicher Strafen, zugleich auch die Zuweisung eines Teiles von dem unermeſslichen Gnadenschatze der Kirche, mit welchem der Empfänger nunmehr der göttlichen Gerechtigkeit genugtun und auf diese Weise um so sichrer straflos werden kann. Diese Ausbildung des Gedankens stammt von Alexander von Hales († 1245), dessen Summa oben angefürt worden ist; s. auch Extrav. comm. c. 2 de poenit. et remiss. (5, 9). Trid. sess. 14. de poenit. c. 8.

Das Maß jener Zuteilungen wird meistens in Erinnerung an die alte Pönitenzdisciplin noch in Tagen, Monaten und Jaren bestimmt, die eigentlich erlassene Bußzeiten sind. Nicht selten aber wird auch ein Ablaſs sämmtlicher von einem Empfänger verdienter Sündenstrafen gegeben (vollkommener oder vollständiger Ablaſs, indulgentia plenaria, dem gegenüber der andere Ablaſs unvollkommen, indulg. minus plena, heißt). Und auch darin zeigt der Ablaſs noch seine alte Verwandtschaft mit dem Beichtsakrament, daſs, wer seiner teilhaft werden will, vorher gebeichtet haben muſs, so daſs er gewissermaßen immer noch ein Annexum der satisfactio ist; worauf man sich denn besonders beruft, um die Nützlichkeit des Ablasses zu beweisen, da er zur Beichte antreibe. Ein Punkt, welchen das Tridentinum gleichfalls mit dem Anathema besiegelt hat; sess. 25 decret. de indulg.

Übrigens aber macht die Kirche den Ablaſs immer noch von irgend einer besonderen Leistung oder Erweisung der Frömmigkeit abhängig, wie Teilnahme an

Bruderſchaften, Miſſionsvereinen, Innungen, Verehrung von Reliquien, Kreuzen, Roſenkränzen, Beſuch von Kirchen oder beſtimmten Altären, Teilnahme an Gottesdienſten, großen Feierlichkeiten, z. B. Kirchweihen, beſonders wenn eine Wallfart damit verbunden iſt. Hiernach kann der Ablaſs entweder der geſamten Kirche offen ſtehen (generalis indulg.), oder örtlich beſchränkt ſein, z. B. auf ein Bistum (indulg. particularis). Der generellſte Ablaſs iſt der des römiſchen Jubeljares (ſ. d.).

Den allgemeinen Ablaſs ſchreibt der Papſt jedesmal aus, particularen hingegen — vollkommenen wie unvollkommenen — hat er durch Privilegien vielen Orten verliehen, zuweilen bei Gelegenheit einzelner Feſte oder für längere Zeit, ſogar für immer. Die päpſtlichen Erlaſſe der Art müſſen der Diöceſe von den Biſchöfen, mit Zuziehung zweier Kapitularen, bekannt gemacht werden. Die quaestores eleemosynarum hingegen (Ablaſskrämer) ſind abgeſchafft. Trid. sess. 21. c. 9. de ref. Zur Aufſicht des Ablaſsweſens und zur Hilfe bei ſeiner Verwaltung dient dem Papſte die Congregatio Cardinalium de indulgentiis et sacr. reliquiis, unter der in dieſer Rückſicht die Biſchöfe ſtehen.

Im untergeordneten Maße haben auch dieſe eine ſelbſtändige Verwaltung des Gnadenſchatzes; ſie können aber allerdings nur unvollkommenen Ablaſs erteilen: bei Einweihung einer Kirche ein Jar, ſonſt 40 Tage; ein Recht, das sede vacante ruht; wohingegen päpſtliche Fakultäten es erweitern können, c. 14. X de poenit. et remiss. (5, 39) c. 1. 3 eod. in VIto (5, 10) Bened. XIV. de synod. dioeces. lib. 2. c. 9. n. 7.

Hauptwerke: Amort de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. Aug. Vindeb. 1735. Fol. J. B. Hirſcher, die Lehre vom Ablaſs, Tübing. 1844. Aufl. 5. **Mejer.**

Abner, Sauls Heer-Oberſter und Geſchwiſterkind (1 Sam. 14, 50 ff.), ſetzte nach dem Tode dieſes Königs, den er auf mehreren Feldzügen begleitet hatte (17, 55; 26, 5 ff.), deſſen Son Isboſeth zum Könige über Iſrael ein; nur der Stamm Juda hielt ſich zu David. In der Nähe Gibeons ſtießen beide Parteien auf einander; umſonſt machte Abner, um Blutvergießen und einen eigentlichen Bürgerkrieg zu vermeiden, den Vorſchlag, die Sache zu entſcheiden durch einen Sonderkampf von 12 Kriegern von jeder Seite; dieſer Kampf hatte nämlich kein entſcheidendes Reſultat zur Folge, indem er ſo hartnäckig gefürt wurde, daſs ſämmtliche 24 Streiter fielen. Daher kam es dann zur allgemeinen Schlacht, in welcher die von Abner gefürte Mannſchaft Isboſeths mit einem Verluſte von 360 Mann geſchlagen wurde, wärend David nur 20 Mann vermiſste. Wie es ſcheint nicht lange nach dieſem Treffen entzweite ſich Abner, welcher mit einem Kebsweibe Sauls vertraulichen Umgang gepflogen hatte, was nach der Sitte des Orients (vgl. 2 Sam. 16, 21; 1 Kön. 2, 22) als Anſpruch auf den Thron angeſehen wurde, wie denn überhaupt faktiſch Abner und nicht Isboſeth regierte, mit Isboſeth und ging zu David über, wurde aber durch deſſen Feldherrn Joab, angeblich aus Blutrache, weil er in jener Schlacht bei Gibeon Joabs Bruder Aſahel, welcher ihn hartnäckig verfolgte, um ſich ſeiner zu erwehren, endlich nach mehrfacher Warnung mit dem Speer durchbort hatte, beim Tore von Hebron hinterliſtig ermordet, 2 Sam. c. 2. 3. Schon Joſeph. Antt. 7, 1. 5 vermutet aber mit Recht, Eiferſucht und die Furcht, durch Abner bei David um ſein Anſehen gebracht zu werden, habe den Joab zu dieſer ſchwarzen Tat getrieben. Zur Beſtrafung der Untat fülte ſich David zu ſchwach, 2 Sam. 3, 39, und übertrug ſie ſterbend ſeinem Son und Nachfolger Salomo, 1 Kön. 2, 5 f.; 32 f. Auf Abners Tod hat David das ſchöne Klaglied gedichtet: „muſste, wie ein Gottloſer ſtirbt, Abner ſterben? Deine Hände waren nicht gebunden, deine Füße nicht in Feſſeln gebracht: wie man fällt vor Sönen der Tücke, ſo biſt du gefallen!“ (2 Sam. 3, 33 f.). Sein Grabmal wird heute im Hofraum eines türkiſchen Hauſes zu Hebron gezeigt (Bädekers Paläſt. S. 294). **Rüetſchi.**

Abrabanel (auch Abravanel, oft, aber warſcheinlich erſt bei italieniſchen und deutſchen Juden Abarbanel, zuweilen Barbanella, Barbinellus, Ravanella, vollſtändig Don Iſaak ben Juda Abrabanel), einer der angeſehenſten, gelehrteſten und einfluſsreichſten Juden des 15. Jarh., mit ſeiner Tätigkeit und ſeinem Geſchick in

die große Katastrophe des bis dahin so blühenden portugiesisch-spanischen Judentums besonders eng verflochten. Er wurde 1437 zu Lissabon geboren und lebte bis ins 16. Jarh. Wie früher bei den vier Ibn Esra in Granada wollten Zeitgenossen auch bei ihm die Abstammung vom Davidischen Königshause, deren sich die Abrabanels rühmten und die man ihnen auch zugestand, in dem Adel seiner Gesinnung erkennen. Jedenfalls war seine Familie sehr alt; schon nach der Zerstörung des ersten Tempels sollte sie nach Spanien gekommen sein und sich in Sevilla niedergelassen haben. Bereits sein Großvater Samuel, der sich zum Schein hatte taufen lassen müssen, hatte sich durch Hochherzigkeit und Freigebigkeit besonders zur Förderung der jüdischen Wissenschaft ausgezeichnet. Von seinem Vater Juda ist wenig bekannt. Isaak Abrabanel selbst hatte, frühzeitig entwickelt, einen klaren Verstand, entbehrte aber des höheren poetischen Schwunges und der philosophischen Tiefe. Er war, obwol für die jüdische Wissenschaft von hoher Bedeutung, mehr auf den Statsmann, als auf den Gelehrten angelegt; auch ist er vor allem als Finanzmann in den höchsten Stellungen tätig gewesen. Voran wusste Alphons V. von Portugal, unter welchem die Juden noch die meisten Finanzpächterstellen inne hatten, ja sogar bei Kirchenfürsten die Einnahmen verwalteten, sein finanzielles Talent zu würdigen; er zog ihn an seinen Hof, und seine Kenntnisse, seine Rechtlichkeit, seine Gewandtheit und Bescheidenheit, welche ihn freilich nicht hinderte, sich, wie er selbst erzält, einen glänzenden Palast zu bauen und darin Gelehrte und Weise um sich zu sammeln, verschafften ihm die aufrichtige Zuneigung nicht bloß des Königs, sondern auch der christlichen Granden. Für seine Stammesgenossen sorgte er wie ein liebender Vater; er war den bedrückten unter ihnen, namentlich den damals aus Afrika nach Spanien in Gefangenschaft gefürten, wie sein Son Leon sagt, Schild und Mauer. Als aber Alphons Son und Nachfolger João II. den mächtigen Herzog Fernando von Braganza aufheben ließ, 1483, schwärzten die Gegner auch ihn, den Freund dieses Fürsten, an, als habe eine Verschwörung stattgefunden und auch er an ihr teilgenommen. Er musste seine Rettung in der Flucht suchen und entkam, die Seinigen nach sich ziehend, nach Castiliens Hauptstadt Toledo, von wo aus er sich und auch den Herzog schriftlich rechtfertigte. Fast schien es, als ob er nunmehr entschiedener in die gelehrte Tätigkeit hineingewiesen werden sollte. Schon frühzeitig mit der Ergründung des Judentums und seines Gottesbegriffes beschäftigt (in seinen Schriften עטרת זקנים und מרכבת המשנה, einem Comment. zum Deuteronomium), machte er sich, in Toledo von Gelehrten und Schülern hoch gefeiert, Gewissensbisse darüber, dass er im Dienst des Mammon das Studium des Gesetzes vernachlässigt hatte, wie er sich denn überhaupt vor vielen seines Gleichen dadurch auszeichnete, dass er in den schweren Geschicken, die bald genug ihn und sein Volk trafen, freilich nur wegen Abweichungen vom streng jüdischen Glauben und Gesetz, Gottes gerechtes Gericht erkannte, — und um das Versäumte nachzuholen, verfasste er in kurzer Zeit 1483—84 seine Commentare zu Josua, Richter und Samuelis. Aber ehe er noch die Erklärung der Königsbücher beigefügt hatte, beriefen ihn schon wider Ferdinand der Katholische und Isabella trotz der kanonischen Gesetze und der widerholentlichen Cortezbeschlüsse, nach denen kein Jude zu einem öffentlichen Amte zugelassen werden sollte, und unter den Augen des Großinquisitors Torquemada zur Verwaltung ihrer Finanzen (im März 1484). One Zweifel trug diese seine Stellung, die er 8 Jare lang behauptete, dazu bei, die Juden in Spanien, welche seit einiger Zeit schon mehrfach bedrängt waren, über ihre Zukunft zu beruhigen. Aufzuhalten aber vermochte er das herbe Geschick, welches sie auch aus diesem, ihnen fast schon seit 1500 Jaren heimisch gewordenen Lande der Blüte und des Glückes hinausstieß, nicht. Es kam nun um so überraschender und schrecklicher über sie. Der letzte der maurischen Beherrscher Granadas machte noch in dem Vertrage, den er mit Ferdinand bei der Übergabe der Stadt abschloss, die ausdrückliche Bedingung, dass kein Jude als Steuereinnehmer oder Kommissar oder zur Ausübung der Gerichtsbarkeit zu den unterworfenen Mauren beordert werden sollte. Aber schon im März 1492 erließen Ferdinand und Isabella aus der Alhambra den Befehl, dass sämtliche Juden Spaniens, Siciliens und

Sardiniens innerhalb 4 Monate bei Todesstrafe auswandern sollten. Abrabanel bot vergebens ungeheure Summen, wenn das Edikt wider aufgehoben würde, vergebens unterstützten ihn angesehene Granden. Torquemada erinnerte gegen ihn an den Verkauf Christi für 30 Silberlinge. Abrabanel wanderte nach Neapel aus und erläuterte hier 1493 die Bücher der Könige, wurde aber auch hier alsbald wider mit einem Hofamte betraut, so dass er für eine günstige Aufnahme seiner aus Spanien fliehenden und meist äußerst unglücklichen Stammesgenossen sorgen konnte. Nicht bloß Ferdinand I., sondern auch sein Son Alphons schenkte ihm seine Gunst; mit letzterem ging er, als er vor Karl VIII. von Frankreich 1495 floh, nach Sicilien, von wo er sich nach dem bald erfolgten Tode seines Gönners zu größerer Sicherheit nach Korfu wandte. Sobald aber die Franzosen aus dem Neapolitanischen abgezogen waren, kam er nach Monopoli in Apulien zurück, und nun, nachdem die früher erworbenen Reichtümer zerronnen, Frau und Kinder von ihm getrennt und zerstreut waren, und seine Stimmung sich verdüstert hatte, arbeitete er in einem Zeitraum von 6 Jaren seine meisten Schriften aus. Sein Son Isaak, der als Arzt tätig war, veranlasste ihn 1503 mit ihm nach Venedig überzusiedeln und hier hatte er Gelegenheit, noch einmal statsmännisch aufzutreten, nämlich einen Streit zwischen der Republik und Portugal, der wegen der ostindischen Kolonieen und besonders wegen des Gewürzhandels ausgebrochen war, zu schlichten; mächtige Senatoren zogen ihn seitdem öfter zu Rate. Aber seine Manneskraft war gebrochen. Er starb 1509, wie Ibn Jachja in Schalschelet richtig angibt und sich auch sonst erweisen läßt, nicht 1508, wie der Biograph Abrabanels Chaskitu irrtümlich berichtet. Sein Leichnam wurde nach Padua gebracht und dort mit hohen Ehrenbezeugungen von Seiten der Republik Venedig bestattet. Von seinen Sönen ist besonders Leon Medigo zu nennen, der hoch begabt, auch dichterisch ausgezeichnet, aber praktisch weniger hervortretend dem Schmerz über sein und seines Volkes Unglück nachhing, und Samuel Abrabanel (1473—1550), der wider bei dem Vicekönig von Neapel Don Pedro de Toledo die Finanzen verwaltete und ungeheure Reichtümer sammelte, so dass er an der Hand seiner ausgezeichneten, hochgebildeten Gemalin Benvenida wie ein Fürst unter seinen Stammesgenossen und der angesehenste Jude Italiens war. — Seinen Schrifterklärungen hat er nach dem Vorgange der christlichen Gelehrten lichtvolle Einleitungen und Inhaltsangaben vorausgeschickt. Was sie auszeichnet, ist sein scharfsinniges Urteil, seine umfassende Gelehrsamkeit und eine gute Diction; zum Vorwurf aber gereicht ihnen eine große Weitschweifigkeit; nach der Sitte der damaligen Zeit schaltet er bei Gelegenheit über einzelne Gegenstände ganze Abhandlungen und philosophische Untersuchungen, für die er am wenigsten Beruf hatte, ein; auch schickt er jedem Bibelabschnitt eine Reihe von oft überflüssigen Fragen voran. Übrigens gibt er sich in seinen Werken als einen erbitterten Gegner der Christen und selbst seinen Glaubensgenossen grollt er wegen philosophischer Deutungen oder freierer Fassungen. Von seinen Commentaren ist der über den Pentateuch, zuerst in Venedig 1579, in bester Ausgabe von J. van Bashuysen, Hanau 1710, der über die prophetae priores, zuerst in Pesaro 1511 oder 12, dann in Leipzig 1686 und in Hamburg 1687, der über die prophetae posteriores, zuerst in Pesaro 1520 mit scharfer Polemik gegen die Christen, welche in den spätern Ausgaben beseitigt wurde, der über den Propheten Daniel unter dem Titel מעיני הישועה one Druckort (Ferrara) 1551 und zu Amsterdam 1647 erschienen. Außerdem kommen von seinen vielen Schriften für den Theologen noch in Betracht sein Werk משמיע ישועה, eine Erläuterung der vorzüglichsten messianischen Weissagungen, darin ein vollständiges System der jüdischen Lehren vom Messias voll heftiger Polemik gegen die Christen, zuerst 1526, dann in Amsterdam 1644 und in Offenbach 1767 edirt, in lateinischer Übersetzung unter dem Titel Praeco salutis mit einer Biographie Abrabanels von Heinr. May, Frankfurt a. M. 1711 herausgegeben, — ferner seine Abhandlung über die Artikel des jüdischen Glaubens ראש אמנה, zuerst 1505 in Konstantinopel gedruckt, — endlich seine philosophische Abhandlung über Erschaffung der Welt מפעלות אלהים, worin er sich gegen die Ansicht von der Ewigkeit der Welt ausspricht.

Ausfürlicheres über ihn und seine Werke s. in Wolf, Biblioth. hebr. III, p. 544. Acta Erud. Lips. von den Jaren 1696 und 1710; de Rossi, dizionario unter Abrabanel (Übers. von Hamberger S. 14—22); Ersch und Gruber, Art. Abrabanele; Fürst, Biblioth. judaica I, p. 11—15; Graetz, Gesch. der Juden VIII, S. 334 ff., IX, S. 6, 46. **Fr. W. Schultz.**

Abraham a Sancta Clara: unter diesem Klosternamen ist Ulrich Megerle aus Kreenheinstetten (bei Mößkirch, Baden) berühmt geworden. Er war geboren den 2. Juni 1644 als Son eines leibeigenen Wirtes, studirte bei den Jesuiten zu Ingolstadt, bei den Benediktinern zu Salzburg, trat 1662 in den Orden der Augustiner-Barfüßer und stieg innerhalb desselben nach und nach zum Prior, Provinzial und Definitor auf. Von 1668 oder 1669 an hat er mit einer Unterbrechung von sieben in Graz zugebrachten Jaren (1682—1689) auf der Kanzel der Augustinerkirche in Wien bis zu seinem Tode, 1. Dezember 1709, gewirkt.

Abraham war in erster Linie Prediger und nur in zweiter Linie Schriftsteller. Seine frühesten Schriften sind Drucke wirklich gehaltener Predigten. Zum Schriftsteller machte ihn, wie es scheint, erst die große Pest, welche 1679 Wien verheerte. Auf diese beziehen sich die drei kleinen Bücher „Merks Wien" eine Art Totentanz, „Lösch Wien" und „Die große Totenbruderschaft" (alle drei 1680). Die Türkengefar veranlaßte ihn 1683 zu der Schrift „Auf, auf ihr Christen". Persönlichen Beziehungen zu dem Kloster Taxa in Bayern, wo er eine Zeit lang tätig gewesen war, dankt sein vielgelesenes Wallfartsbüchlein „Gack Gack" die Entstehung (1684). Die meisten bis dahin publizirten Schriften hat er unter dem Titel „Reim dich oder ich lies dich" gesammelt. Sie sind sämtlich Gelegenheitsschriften one eigentliche literarische Prätension.

Mit größerem Gewicht, in 4 dicken Bänden, tritt sein Hauptwerk „Judas, der Erzschelm" auf (1686—1695). Die apokryphe Lebensgeschichte des Verräters wird zum Ausgangspunkte von belehrenden, erbaulichen, satirischen Predigten gemacht, denen vielfach und mehr als sonst bei Abraham, weil sie jedes vom Texte dargebotene Thema erschöpfen wollen, die Einheitlichkeit und Consequenz der Durchfürung mangelt. Um dieselbe Zeit schrieb Abraham ein Compendium der katholischen Moral, die Grammatica religiosa (1691), worin das beengende Gewand der lateinischen Sprache die ausgeprägte Manier des Verfassers nicht zu voller Entfaltung kommen läßt.

Zu solchen größern Conceptionen hat sich Abraham nicht wider erhoben. Alle seine übrigen Werke (z. B. Etwas für Alle 1698; Sterben und Erben 1702; Neueröffnete Welt-Galleria 1703; Heilsames Gemisch-Gemasch 1704; Huy! und Pfuy! der Welt 1706; Narrennest 1709; Wolangefüllter Weinkeller 1709) reihen in Gedichten, Betrachtungen, Predigten nur Einzelheiten an einander. Teilweise erschienen sie erst nach seinem Tode, wie denn aus seinem Nachlasse noch 5 Quartbände herausgegeben wurden (Bescheideffen 1717; Lauberhütt 1721—23; Gehab dich wol 1729; — der Geistliche Kramerladen 1710. 1714 enthält nur zum Teil ältere abrahamische Predigten; Mercurialis oder Wintergrün 1733 ist unecht; das Centifolium stultorum 1709 wol mit Unrecht ihm zugeschrieben).

Abraham ist wie so mancher bedeutende Prediger durchaus kein bedeutender Theolog. Er repräsentirt den Katholizismus der Zeit nicht in seiner edelsten, sondern in seiner gewönlichsten Gestalt. Die Heiligen sind seine Tugendideale, der Jungfrau Maria widmet er die ausschweifendste Verehrung. Er ist fanatisch, bekehrungseifrig, intolerant; der Preis des Jesuitenordens ist ihm ebenso geläufig, wie die heftigsten Schmähungen gegen Protestanten und Juden. Von der Wissenschaft hat er fast kindliche Vorstellungen. Sein eigenes Wissen besteht aus dem buntesten Notizenkram; aber es ist nicht zu leugnen, daſs er damit auf das geschickteste umzugehen und den Neigungen seines Publikums den interessantesten Stoff entgegen zu bringen weiß. In seinen Reden sieht es aus wie in einer Jesuitenkirche: an phantastischen Formen, an Pracht und Gold und reichen Geräten ist nicht gespart; die Sinne werden gepackt; und der ästhetische Reiz überwiegt bei weitem den religiösen Gehalt. Abraham ist ein Redner ersten Ranges. Alle rhetorischen Mittel stehen ihm zu Gebote: übersichtliche Gliederung, anschauliche

Ausfürung, unterhaltende Abwechselung, eindringliche Widerholung, Steigerung, Häufung, Überraschungen, rhetorische Fragen, reihenweiser Parallelismus der Sätze, unerschöpfliche Fülle synonymer Gedanken, Bilder und Worte: Alles mit seltener Kraft der Stimmung und Gestaltung durchdrungen, höchst wirksam rasch herausgeschleudert — zur unbedingten Herrschaft über den Hörer. Was irgend in jener Zeit für geistreich und witzig galt, das kann und übt dieser Augustinermönch; er weiß Geschichten und Schwänke zu erzälen troz einem, und längst bekanntes stattet er mit neuem Glanz der Darstellung aus; auch direkt auf die Lachmuskeln zu wirken, hat er nicht verschmäht. Seine Stärke ist die Satire, und darin wird er getragen von einer uralten Tradition, aus der er unbefangen schöpft. Die mittelalterliche Satire auf alle Stände hat sich breit entwickelt und mit der Predigt von jeher Künste und Erfarungen ausgetauscht. Abraham übt das Amt des öffentlichen Kritikers mit der furchtlosen Freimütigkeit des Bettelmönches; er schont weder sein Publikum noch den Hof noch seine Standesgenossen; und wenn er sich auch in einer gewissen Allgemeinheit des Ausdruckes hält, so scheint es doch nicht immer one üble Folgen für ihn abgegangen zu sein.

Abrahams ganze Existenz aber ist ein Anachronismus. Die burleske Manier, die er übt, stand im fünfzehnten Jarhundert in Blüte und mochte dem fünfzehnten Jarhundert vielleicht gemäß sein, aber kaum der zweiten Hälfte des siebzehnten. Im J. 1677 erhielt Abraham den Titel Hofprediger; sechzehn Jare früher war derselbe Titel an — Bossuet verliehen worden. Um gegen Abraham nicht ungerecht zu sein, muss man den Bildungszustand des damaligen katholischen Deutschlands in Anschlag bringen und in ihm mehr den Unterhaltungsschriftsteller als den Prediger sehen. So verteidigt schon Thomasius 1688 seine ersten Schriften aus dem einfachen Grunde, weil sie belustigen und weil eine gemäßigte Fröhlichkeit zu den höchsten Gütern des Menschen gehöre.

S. Th. G. v. Karajan, Abraham a Sancta Clara (Wien 1867). Scherer, Vorträge und Aufsätze (Berlin 1874) S. 174—192 und Ztsch. f. österr. Gymn. 1867 S. 49—55. H. Mareta über Judas der Erzschelm (Wien 1875). **Scherer.**

Abrahamiten. 1) Ältere s. Paulicianer; 2) neuere, böhmische Deisten, in Folge des Toleranzediktes Kaiser Josephs II. seit 1782 in der Pardubitzer Herrschaft hervorgetreten. Sie bekannten sich, wie sie es nannten, zum Glauben Abrahams vor seiner Beschneidung, zur Lehre von Einem Gotte; aus der Schrift nahmen sie nur noch das Vaterunser und die zehn Gebote auf und hielten sich zu keiner christlichen Confession, noch wollten sie Juden sein. Daher sie vom Toleranzedikt ausgenommen, auf des Kaisers Befehl nach verschiedenen Grenzorten transportirt, und die Männer in Grenzbataillone gesteckt wurden. Die einen traten in die katholische Kirche, die Mehrzal blieb bis zum Tode ihrem Glauben getreu, one jedoch denselben auf ihre Kinder zu vererben; daher die Sekte bald erlosch. S. Geschichte der böhmischen Deisten, Leipzig 1785. Meusels vermischte Nachrichten und Bemerkungen, Erlangen 1816. **Herzog.**

Abram oder **Abraham,** der erste Anherr des israelitischen Volkes. Unsere Kenntnis der Geschichte Abrams haben wir ausschließlich aus Gen. 11, 26—26, 10 zu entnehmen. Von allen übrigen Gründen abgesehen, können schon wegen ihres verhältnismäßig jungen Alters weder die Darstellung des Lebens Abrams bei Josephus, Ant. I, cp. 6, 5 — cp. 17, noch die an Einzelheiten aus dem Leben Abrams anknüpfenden theosophischen und moralphilosophischen Abhandlungen Philos de Abrahamo; de migratione Abrahami; de congressu quaerendae eruditionis causa; de profugis; quis rerum divinarum haeres sit, noch die Erzälungen der jüdischen Hagada (gesammelt von Otho, lex. rabb. p. 3 sqq. und besonders von B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig, 1859), noch die bei Eusebius praep. ev. IX, 16—20 aufbewarten Excerpte den Anspruch erheben, zuverlässige Geschichtsquellen für das Leben Abrams zu sein. Aber auch die biblische Darstellung erweist sich einer kritischen Untersuchung als Zusammenarbeitung dreier, noch ziemlich sicher zu unterscheidender Quellenschriften. Es läßt sich daher die Frage aufwerfen, ob die Erzälungen dieser Quellenschriften über das Leben Abrams unter sich im Einklang stehen, und ob sie von dem Verfasser

unserer Genesis richtig zusammengearbeitet worden seien, ob daher der Darstellung des Lebens Abrams die von dem Verfasser der Genesis vollzogene Zusammenarbeitung zu Grunde zu legen sei, oder eine der von ihm benutzten Quellenschriften und eventuell welche? Da indes die Quellenschriften uns dermalen weder in ihrer Integrität vorliegen, noch auch aus den in der Genesis erhaltenen Fragmenten eine annähernd vollständige Rekonstruktion möglich ist, so lassen sich diese Fragen weder in dem wünschenswerten Umfang noch mit einer jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit beantworten. Sicher ist jedoch, daſs sämtliche drei Quellenschriften die Geschichte Abrams unter den wesentlich gleichen Gesichtspunkten darstellten und wesentlich denselben Verlauf seiner Geschichte vorfürten. Selbst diejenigen Erzälungen unserer jetzigen Genesis, welche man vielfach um deswillen, weil sie einander änliche Ereignisse berichten und dabei deutlich verschiedenen Quellenschriften angehören (z. B. Cap. 12, 10—20 und Cap. 20: Aufnahme Sarais unter die Frauen eines fremden Fürsten; Cap. 15 und Cap. 17: sogenannte Bundesschließung zwischen Gott und Abram; Cap. 17, 15—21 und Cap. 18, 1—15: Vorausverkündigung der Geburt Isaaks), als verschiedene Darstellungen ein und desselben historischen oder sagenhaften Ereignisses betrachtet, freilich one daſs sich hiefür eine wissenschaftliche Nötigung erweisen ließe, sprechen indirekt für eine wesentlich identische und nur in den Details verschiedene Auffassung der Geschichte Abrams. Es wird sich daher diejenige Darstellung des Lebens Abrams, welche von der Voraussetzung ausgeht, daſs die einander änlichen Erzälungen der Genesis von ein und demselben Ereignisse handeln, und welche sich infolgedes auf die Zugrundelegung einer der drei von dem Verfasser der Genesis benutzten Quellenschriften beschränkt, von derjenigen Darstellung, welche sich unmittelbar an die von dem Verfasser der Genesis vollzogene Zusammenarbeitung anschließt, nicht dadurch unterscheiden, daſs sie ein andersartiges, sondern nur dadurch, daſs sie ein möglicherweise historisch treueres, jedoch weniger ausgefürtes und an concreten Zügen ärmeres Bild gibt. Von dem Versuche indes, dadurch ein geschichtlich treueres Bild von dem Leben Abrams zu gewinnen, daſs man die in der Genesis enthaltenen Fragmente der einen oder der anderen Quellenschrift ausschließlich oder wenigstens vorzugsweise der Darstellung zu Grunde legt, muſs die Erwägung abhalten, daſs wir keineswegs sicher wissen, welche derselben die älteste und zuverlässigste sei; daſs ferner keine der Quellenschriften sich aus den uns vorliegenden Fragmenten in der Weise widerherstellen läſst, daſs die Widerherstellung nicht dem wolbegründeten Verdachte der Lückenhaftigkeit unterläge; und endlich, daſs wir uns bescheiden müssen, den ursprünglichen Inhalt der Quellenschriften und deren Beschaffenheit weniger genau und sicher zu kennen, als der Verfasser der Genesis, welcher sie sämtlich oder wenigstens noch zwei von ihnen in ihrem Zusammenhang gelesen und darauf seine Darstellung gegründet hat. Die weitere Frage, ob auch das, was die Genesis an der Hand ihrer Quellenschriften über Abram erzält, der Geschichte oder der Sage oder vollends dem Bereiche des Mythus angehöre, wird sich verschieden beantworten je nach den verschiedenen theologischen Voraussetzungen, von welchen man bei der Beurteilung ausgeht. Selbst daſs der Abram der Genesis wirklich einst gelebt haben müsse, läſst sich einem zweifelsüchtigen Skepticismus gegenüber eben so wenig beweisen, als es vor der Entzifferung der assyrischen Keilinschriften möglich war zu beweisen, daſs der Mederkönig Dejokes des Herodot (I, 96 ff.) eine geschichtliche Persönlichkeit sei. Jedenfalls aber sind, wie auch Dillmann, Genesis S. 227 f., anerkennt, die bisher gegen die Geschichtlichkeit der Person Abrams von Dozy, Bernstein, Nöldeke geltend gemachten Bedenken und Hypothesen nicht geeignet, diese Geschichtlichkeit wirklich zu beeinträchtigen.

Abrams Vater war der semitische Hirtenfürst Therach in Ur Kasdim. Die Lage von Ur Kasdim ist zweifelhaft; warscheinlich ist es an der Stelle des heutigen Mugheir auf dem westlichen Ufer des Euphrat zwischen Babylon und dem persischen Meerbusen zu suchen (so G. Rawlinson, monarchies I, 15 f.; Schrader, Keilinschriften u. A. T. S. 383 f.); doch sind neuestens Dillmann, Gen. S. 223 f. und J. Kuhl, Anfänge des Menschengeschlechts S. 198 f., 242 nicht one Bedenken gegen diese Identificirung und neigen sich wider der Annahme zu, daſs es im Nordosten

des Zweiströmelandes, etwa in Arrhapachitis, gelegen habe. Unter Therachs drei Sönen war Abram wol der älteste, nicht wie durch die Angaben von Act. 7, 4 und Philo, de migr. Abr. p. 415 nahe gelegt wird, der jüngste (vgl. meine bibl. Gesch. I, 97 f.). Nach der allerdings unsicheren Chronologie des A. Testamentes fiele seine Geburt ungefär um das Jar 2210 v. Chr. Er vermälte sich mit seiner um 10 Jare jüngeren Halbschwester Sarai (vgl. Gen. 11, 29; 17, 17; 20, 12), blieb aber, da Sarai unfruchtbar war, kinderlos (Gen. 11, 26—29).

Als Therach von seinem Sone Haran bereits Enkelkinder besaß und somit schon ein ziemlich hohes Alter erreicht hatte, fasste er, und zwar nach Gen. 15, 7; Neh. 9, 7 infolge göttlicher Fügung, den Entschluss, mit seiner Familie nach Kanaan überzusiedeln. Der nächste Weg dahin hätte ihn quer durch die syrisch-arabische Wüste gefürt. Da aber dieser Weg für ihn als einen Nomaden und Besitzer großer Herden unpassirbar war, so zog er zunächst im Euphrattale nordwärts, um vermutlich über Edessa, Aleppo und Damaskus in Kanaan einzuwandern. Das anfänglich beabsichtigte Ziel seiner Wanderung erreichte er indessen nicht. Als er nämlich bereits bis Charan, südlich von Edessa, vorgedrungen war, beschloss er, warscheinlich durch den Wasser- und Weidereichtum jener Gegend bestimmt, sich hier zu dauerndem Aufenthalte niederzulassen (Gen. 11, 30—32).

Einige Jare nach der Ankunft Therachs in Charan begann Gott sich dem Abram in außerordentlicher Weise zu offenbaren und ihn für die ihm zugedachte Aufgabe, der Anherr einer ihm ausschließlich und warhaftig angehörenden Gemeinde inmitten der Völkerwelt zu werden, heranzubilden und auszureifen. Die Beschaffung einer solchen Gemeinde behufs Verwirklichung der göttlichen Heilsgedanken war durch die damals bereits in der Menschheit eingerissene religiöse Entartung vernotwendigt. Die Kenntnis des lebendigen Gottes und der lebendige Glaube an ihn war im Aussterben begriffen. Selbst in der väterlichen Familie Abrams herrschte Polytheismus: man hatte dem lebendigen Gott als dem obersten durch Vergottung von Naturkräften und Naturerscheinungen eine Reihe von Untergöttern und Particulargöttern beigesellt (vgl. Gen. 26, 50. 51; 31, 29. 49 mit Jos. 24, 2. 14. 15; Gen. 31, 19. 30—35; 35, 2—4). Sollte daher jene Erkenntnis und jener Glaube nicht vollständig aus der Menschheit verschwinden und diese nicht abermals unrettbar dem Gerichte entgegenreifen, so musste Gott durch außerordentliche und unverkennbare Selbstoffenbarung entgegenwirken und sich hiedurch eine Gemeinde solcher bilden, die sich ihm willig und rückhaltlos hingäben und infolgedes zur Vermittlung des Heiles an die ganze Menschheit geeignet wären (vgl. die Bezeichnung der Patriarchen als נְבִיאִים Gen. 20, 7; Ps. 105, 15). Zum Anfänger dieser Gemeinde war Abram ausersehen. Um ihn für diesen seinen Beruf heranzubilden, bewirkte Gott in ihm durch widerholte Theophanieen, durch Verheißungen und deren Erfüllung, durch wunderbare Machterweisungen und segensreiche Lebensfürungen die felsenfeste Gewissheit von seiner warhaftigen und ausschließlichen Gottheit und eine bedingungslose Hingabe an ihn und seinen Willen. In dieser Absicht suchte er ihn zunächst den verderblichen religiösen Einflüssen seiner Familie zu entziehen und ihn in eine Lage zu bringen, in welcher er sich ganz und gar auf den Schutz und Segen des lebendigen Gottes angewiesen sah. Er befahl ihm, außer alle Beziehung zu seinen Verwandten zu treten, aus Charan auszuwandern und so lange fortzuziehen, bis er selbst ihm das Ziel seiner Wanderung als erreicht bezeichnen werde. Dagegen wolle er ihn, den kinderlosen, dessen Weib unfruchtbar war, zum Stammvater eines großen Volkes werden lassen, ihn überschwänglich segnen und ihn zum Vermittler des Heiles für alle Völker der Erde machen (über Gen. 12, 3ᵇ vgl. meine bibl. Gesch. I, 99 Note 3). Dieses Befehls- und Verheißungswort machte auf ihn einen so tiefen Eindruck, dass er der erhaltenen Weisung in gläubigem Gehorsam zu folgen beschloss (Gen. 12, 1—4; vgl. Hebr. 11, 8—10). Freilich war dieser Gehorsam noch kein völliger und der Glaube noch kein ausgereifter; Abram befand sich vielmehr erst noch in den Anfängen des Glaubensgehorsams. Denn die Scheidung von seiner Familie vollzog er nur teilweise, indem er seinen Neffen Lot auf die Wanderung mitnahm (Gen. 12,

4. 5); und auf göttlichen Schutz in fremdem Lande meinte er nur in dem Falle rechnen zu dürfen, daſs eigene Macht und Klugheit etwa nicht ausreichen sollten, ihm Sicherheit vor Gefaren zu verschaffen. Letzteres veranlaſste ihn, gleich bei Beginn des Wanderzuges mit seinem Weibe Sarai die sittlich bedenkliche Abrede zu treffen, daſs sie überall nur ihr geschwisterliches Verhältnis zu einander bekannt werden lassen wollten (Gen. 20, 12. 13).

Abram war 75 Jare alt (Gen. 12, 4), als er zusammen mit Lot an der Spitze eines Gesindes von 2000—3000 Seelen (vgl. Gen. 14, 14 mit 12, 5; 13, 2. 5. 6) Charan verließ. Er schlug eine südwestliche Richtung ein und kam so nach Kanaan. Als er bereits bis in die Mitte des Landes vorgedrungen war und im Eichenhaine (vgl. Gen. 12, 6 mit Deut. 11, 30) Mores bei Sichem lagerte, erschien ihm Gott und verhieß ihm, dieses Land seiner dereinstigen Nachkommenschaft zu eigen geben zu wollen. Hiermit war ihm Kanaan als das Land bezeichnet, welches Gott bei dem Befehle, Charan zu verlassen, als das Ziel seiner Wanderung in Aussicht genommen hatte (Gen. 12, 6—8). Trotzdem aber ließ er sich durch eine einbrechende Hungersnot veranlassen, Kanaan zeitweilig wider zu verlassen und nach dem fruchtbareren Ägypten überzusiedeln. Unter welcher ägyptischen Dynastie dies geschah, ist bei der allgemeinen Unsicherheit über die Dauer des mittleren ägyptischen Reiches nicht zu bestimmen. Wärend seines Aufenthaltes daselbst muſste er zum ersten Male erfaren, daſs jene bei Beginn seines Wanderlebens mit Sarai getroffene Abrede ihm keineswegs die gehoffte Sicherheit gewäre. Zwar wurde ihm selbst kein Leid zugefügt, vielmehr um Sarais willen mit der größten Freundlichkeit begegnet, dagegen aber wurde Sarai als die schöne und vermeintlich jungfräuliche Schwester Abrams unter Pharaos Frauen aufgenommen. Nur durch Einschreiten Gottes blieb sie vor unwürdiger Berürung bewart. Abram aber wurde für seinen Schwachglauben dadurch gezüchtigt, daſs der heidnische König ihm seinen Mangel an Geradheit und Offenheit vorhielt und ihn zum Abzug aus seinem Lande veranlaſste (Gen. 12, 9—20; vgl. Jes. 43, 27 und Ps. 105, 14. 15). Er kehrte jetzt wider nach Kanaan zurück. Hier sah er sich bald darauf genötigt, auch darin dem göttlichen Willen nachzukommen, daſs er sich nicht bloß teilweise, sondern gänzlich von seiner väterlichen Familie schied. Auch von dem letzten Verwandten, mit welchem er noch in Gemeinschaft stand, auch von seinem Neffen Lot muſste er sich trennen. Da das bereits von den Kanaanitern besetzte Land zu einem gemeinsamen Weiden der Herden Abrams und Lots nicht Raum genug bot und infolgedes zwischen den beiderseitigen Hirten Streitigkeiten ausbrachen, so machte Abram seinem Neffen den Vorschlag, fortan getrennte Wege zu gehen. Selbstsuchtlos überließ er dem letzteren die Vorhand in der Wal des künftigen Aufenthaltsortes. Und dieser ersah sich das fruchtbare Siddimtal trotz der Gottlosigkeit seiner Bewoner zur Wonstätte. Abram dagegen wandte sich wider südwärts und schlug für längere Zeit sein Standquartier in dem Eichenhaine Mamres bei Hebron auf (Gen. 13, 1—13, 18).

Unmittelbar nach seiner Trennung von Lot war ihm Gott erschienen, um ihm seine völlige Loslösung von seiner Familie dadurch zu lonen, daſs er ihm die Verheißungen von der zallosen Vermehrung seiner dereinstigen Nachkommenschaft und von dem Besitze Kanaans widerholte und ihm das ganze Land behufs beliebigen Nomadisirens zur Verfügung stellte (Gen. 13, 14—17). War Abram hiedurch schon jetzt in den freien Genuſs Kanaans eingewiesen, so ergab sich für ihn einige Zeit darauf eine Gelegenheit, sich auch als Schirmherrn des Landes zu erweisen. Die Städte des Siddimtales waren, vermutlich zusammen mit den Bewonern des Ostjordanlandes und des Gebirges Seir, mehrere Jare vor der Einwanderung Abrams in Kanaan von dem elamitischen Könige Kedorlaomer (Gen. 14, 4) tributpflichtig gemacht worden, hatten jetzt aber die fernere Tributzalung verweigert. Da nun Kedorlaomer dem Besitze der Karawanenstraße aus Babylonien an den älanitischen Meerbusen einen großen Wert beilegte, so unternahm er in Verbindung mit drei anderen Königen des Zweiströmelandes einen neuen Kriegszug gegen die Anwoner des Jordantales und die Araba. Überall siegreich schlug Kedorlaomer auch das Heer des Siddimtales und schleppte die Bewoner jener Städte, darunter

7*

auch Lot, nebst all ihrem Hab und Gut als Beute mit sich fort. Auf die Nachricht von der Gefangenfürung seines Neffen eilte Abram mit seinen tüchtigsten Knechten und einigen kanaanitischen Verbündeten den Siegern nach, überfiel sie des Nachts im Norden Kanaans, schlug sie und nahm ihnen die im Siddimtale gemachte Beute wider ab. Diese Rettungstat Abrams wurde von den Kanaanitern selbst als eine ihnen zu gut vollbrachte angesehen. Als er auf dem Rückwege nach Hebron in die Nähe von Salem, warscheinlich Jerusalem, kam, trat ihm der kanaanitische König dieser Stadt, Melchisedek mit Namen, entgegen und gab dem Danke des Landes gegen seinen Erretter dadurch einen Ausdruck, daſs er ihn und die Seinen mit Brot und Wein bewirtete und als ein Priester des obersten und somit warhaftigen Gottes ihm den Segen dieses Gottes anwünschte. Obgleich nun Abram bereits von Gott zum Segensmittler für alle Geschlechter der Erde erwält war, nahm er diesen Segen doch als ein ihm sehr erwünschtes Gut entgegen und bewies dies dadurch, daſs er den Zehnten der Beute, durch dessen Entrichtung er Gott seinen Dank für den glücklichen Erfolg seines Kriegszuges betätigen wollte, gerade an Melchisedek, welcher ihn als Priester des waren Gottes gesegnet hatte, übergab (Gen. 14). Die typische Bedeutung dieses Vorgangs fürt der Hebräerbrief 6, 20 ff. auf Grund der Weissagung Ps. 110, 4 des näheren aus.

Mittlerweile verging Jar auf Jar, one daſs sich an Abram die Verheißung eines Leibeserben erfüllt hätte. In schmerzlicher Resignation begann er sich bereits darein zu ergeben, daſs er kinderlos bleiben werde, Gottes Verheißungen sich mithin nicht in ihrem vollen Umfange an ihm zu verwirklichen schienen. Um diesen seinen wankenden Glauben zu stärken, erschien ihm Gott etwa 10 Jare nach der Einwanderung in Kanaan von neuem und widerholte ihm die Verheißung eines Leibeserben, dessen Nachkommenschaft sich bis zur Zallosigkeit vermehren solle. Diese erneuerte Zusage Gottes genügte, um ihm troß der scheinbaren physischen Unmöglichkeit ihrer Erfüllung zu jener völligen Glaubenszuversicht zu verhelfen, auf Grund deren ihn Gott als seinem Willen entsprechend erachten konnte (Gen. 15, 6; vgl. Röm. 4, 3; Jak. 2, 23; Gal. 3, 6). Als ihm dann aber Gott auch die Zusage widerholte, daſs seine Nachkommenschaft dereinst in den Besitz Kanaans treten werde, erschien ihm diese Verheißung, zumeist wol um deswillen, weil dieses Land dermalen bereits von einer zalreichen und mächtigen Bevölkerung besetzt war, als etwas so gewaltiges, daſs er der göttlichen Zusage zwar nicht den Glauben verweigerte, wol aber daran zweifelte, daſs er sie im Glauben werde festhalten können, und daher Gott um ein Bürgschaft leistendes Zeichen bat. Seinem Glaubensverlangen willfarte Gott in tiefster Herablassung dadurch, daſs er sich zur Erfüllung dieser Verheißung durch dieselben Ceremonieen verpflichtete, unter welchen die Menschen eine feierliche eidliche Verpflichtung zu bestimmten Leistungen zu übernehmen pflegten (Gen. 15; vgl. hiezu Jer. 34, 18).

Da Sarai sich unfruchtbar wuſste, so suchte sie Abram jetzt dadurch zur Gewinnung des widerholt verheißenen Leibeserben zu verhelfen, daſs sie ihm ihre ägyptische Magd Hagar beigesellte. Diese ward auch in der Tat schwanger und gebar ihm in seinem 86. Jare einen Son Namens Ismael (Gen. 16). In ihm meinte Abram um so mehr den Son der Verheißung erblicken zu müssen, als ihm ein weiterer Son nicht mehr geboren wurde und allmählich auch seine Manneskraft erlosch (Gen. 17, 17. 18). Aber gerade den Zeitpunkt, wo für Abram nach dem natürlichen Lauf der Dinge die physische Möglichkeit der Erzeugung einer Nachkommenschaft geschwunden war (Röm. 4, 17—21; Hebr. 11, 11. 12), hatte Gott sich auserſehen, um ihm dadurch, daſs er ihm doch noch von seinem Weibe Sarai einen Son schenkte, den unwidersprechlichsten Beweis wie von seiner Verheißungstreue, so zugleich von seiner unendlichen Macht und hiemit von seiner waren Gottheit zu geben. Zu seiner Vorbereitung auf die Geburt dieses Sones erfolgte in seinem 99. Lebensjare eine neue Theophanie. Gott widerholte zuvörderst die Zusicherung, daſs er seine früher gegen ihn eingegangenen Verpflichtungen halten werde: er will seine Nachkommenschaft so sehr mehren, daſs man ihn nicht mehr Abram d. i. erhabenen Vater, sondern Abraham d. i. Vater einer dröhnenden Völkermenge nennen werde (Gen. 17, 1—8). Sodann legte er auch ihm und allen

seinen Nachkommen eine Verpflichtung auf: Abraham soll jetzt an sich selbst und allen Gliedern seines Hauses, welche männlichen Geschlechtes sind, die Beschneidung vollziehen und desgleichen soll fortan allezeit jedes Knäblein, das im Hause Abrahams geboren wird, am achten Tage nach seiner Geburt beschnitten werden (Gen. 17, 9—14). Die Sitte der Beschneidung hat bei den verschiedenen Völkern, bei welchen sie sich findet und zum größten Teil unabhängig von ihrer Einfürung in der Familie Abrahams auftritt, eine verschiedene Bedeutung. Über ihre Bedeutung im Hause Abrahams geben Stellen wie Deut. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4; 9, 25; Ez. 44, 7. 9; Lev. 26, 41; Jer. 6, 10; Act. 7, 51 das nötige Licht. Sie versinnbildet das Abtun der dem Menschen von Natur anhaftenden Unreinheit der Sünde und die hieraus resultirende, für eine Gemeinde Gottes unerläſsliche sittliche Reinheit. Insofern aber die Beschneidung gerade an demjenigen Gliede des menschlichen Leibes vollzogen wird, welches der Zeugung dient, weist sie insbesondere darauf hin, daſs zur Fortpflanzung der Gemeinde Gottes sittliche Reinheit auf Seiten derer erforderlich sei, welche zu ihrer Fortpflanzung berufen sind. Erst nachdem hiemit Abraham die ihm behufs Begründung der Gemeinde Gottes obliegende Verpflichtung eingeschärft war, wurde ihm die Geburt eines Sones der Sarai angekündigt: Gott befahl ihm, sein Weib fortan nicht mehr Sarai d. i. Edelsinn (von سَرِيَ generosus fuit, gebildet wie שַׁדַּי), sondern Sarah d. i. Fürstin zu nennen; denn durch den kraft göttlichen Segens von ihr zu gebärenden Son werde sie Anfrau von Königen werden (Gen. 17, 15. 16). Der erste Eindruck, welchen dieses Verheißungswort auf Abraham machte, war zwar ein freudiger (vgl. meine bibl. Gesch. I, 113 Note 3); aber sofort stieg auch das Bedenken in ihm auf, daſs zur Verwirklichung der Zusage die natürlichen Voraussetzungen bereits fehlten. Doch bedurfte es nur einer Widerholung der Zusage von Seiten Gottes, um bei ihm alle Bedenken zu verscheuchen und ihn zu bestimmen, behufs Erzeugung des verheißenen Sones die lästige Operation der Beschneidung an sich und den Seinen zu vollziehen (Gen. 17, 17—27). Durch eine bald darauf erfolgende abermalige Theophanie wurde dann auch Sarah auf die ihr bevorstehende Mutterfreude vorbereitet. Bei ihr aber war eine förmliche Überfürung von Gottes Allwissenheit und ein nachdrücklicher Hinweis auf seine Allmacht erforderlich, um ihr anfängliches Zweifeln an der Erfüllung der Verheißung in gläubige Hoffnung zu verwandeln (Gen. 18, 1—15; vgl. Hebr. 11, 11).

Unmittelbar an die letzte Theophanie schließen sich zwei Ereignisse an, welche einen weiteren Einblick in die Beschaffenheit des Glaubenslebens Abrahams in jener Zeit gewären und zeigen, welchen Schwankungen es noch immer ausgesetzt war. Als Gott ihm seinen Entschluſs mitteilte, die Städte des Siddimtales wegen ihrer himmelschreienden Frevel von der Erde hinwegzutilgen, wagte er im Glauben an die göttliche Zusage, daſs er zu einem Segensmittler für die ganze Welt bestimmt sei (vgl. Gen. 18, 17—19), trotz des niederschmetternden Gefüles seiner eigenen Nichtigkeit gegenüber der Majestät Gottes mit dieser heldenmütig und erfolgreich um die Verschonung der in jenen Städten etwa vorhandenen Gerechten zu ringen (Gen. 18, 16—19. 38). Als er dann aber, warscheinlich infolge des Gerichtes über das Siddimtal, die Gegend bei Hebron verlassen hatte und nach Gerar auf der äußersten Südgrenze Kanaans übergesiedelt war, ließ er sich dort denselben Schwachglauben zu Schulden kommen, wie wärend seines Aufenthaltes in Ägypten, und wurde dafür in änlicher, nur noch empfindlicherer Weise gestraft wie damals (Gen. 20; vgl. 12, 9—20).

Ein Jar nach den Theophanieen, durch welche Abraham und Sarah auf die Geburt eines Sones aus ihrer Ehe vorbereitet worden waren, genas Sarah im 100. Jare Abrahams eines Knaben, welcher weisungsgemäß den Namen Isaak d. i. Lachen erhielt. Mit der Freude über die Gewinnung des Sones der Verheißung verband sich jedoch für Abraham sehr bald schon der Schmerz, den Son der Hagar von sich wegweisen zu müssen. Die äußere Veranlassung hiezu bot dessen Misverhalten gegen Isaak; nach dem göttlichen Heilsplane aber sollte hie-

durch der Gefar vorgebeugt werden, dafs sich die verheißungsgemäß erzeugte Nachkommenschaft mit der natürlicher Weise erzeugten vermische (Gen. 21, 1—21; vgl. Gal. 4, 29. 30).

Die Verheißungen, welche Abraham für sein eigenes Leben zu Teil geworden waren, hatten sich nunmehr erfüllt: Gott hatte dem Kinderlosen, dessen Weib unfruchtbar war, eine Nachkommenschaft gegeben und ihn in dem Maße gesegnet, reich und mächtig gemacht, dafs einige Zeit nach Isaaks Geburt der philistäische König Abimelech von Gerar es angezeigt fand, den Fremdling Abraham sogar durch einen förmlichen Eidschwur zu einem freundlichen Verhalten gegen sich und seine Nachkommen zu verpflichten (Gen. 21, 22—34). Die Lebensaufgabe Abrahams konnte jetzt als erfüllt erscheinen. Da er indes nicht nur zum Anherrn der Gemeinde Gottes, sondern auch zum Vorbild des Glaubensgehorsams für die Gemeinde Gottes bestimmt war (Röm. 4, 11. 16 ff.; Gal. 3, 7; Joh. 8, 39. 40), so mufste sein Glaube zur völligsten Ausreifung gebracht werden. Und hiezu bedurfte es der denkbar schwersten Prüfung seines Glaubens. Daher erging an ihn von Seiten Gottes der Befehl, ihm seinen Son Isaak auf einem der Berggipfel des Landes Moria — wol dem nachmaligen Tempelberge — als Brandopfer darzubringen. Schon die beiden Tatsachen, dafs Isaak nicht nur überhaupt als Opfer, sondern speziell als Brandopfer dargebracht werden soll und dafs die Darbringung dieses Brandopfers an einem bestimmten Orte vollzogen werden soll, sprechen entscheidend gegen die Behauptung von Hengstenberg, J. P. Lange u. a., dafs eine bloß geistliche Aufopferung Isaaks anbefohlen gewesen sei, und dafs Abraham, als er sich anschickte seinen Son zu töten, den göttlichen Befehl lediglich misverstanden habe. Um nun dem ihm gewordenen Befehle Folge leisten zu können, mufste sich Abrahams Glaube als die Gewifsheit erweisen, dafs Gott, da er ihm alles aus freier Gnade gegeben, auch alles wider von ihm zu fordern befugt sei; ferner als die Gewifsheit, dafs, wenn die von Gott befohlene Opferung Isaaks auch scheinbar dessen Verderben ist, sie in Wirklichkeit doch nur dessen Heil sein könne; endlich als die Gewifsheit, dafs, wenn mit dieser Opferung auch scheinbar alle Verheißungen zu nichte werden, diese dennoch erfüllt werden müssen, und dafs, weil ihre Erfüllung nur unter der Voraussetzung, dafs Isaak am Leben erhalten wird, möglich ist, Gott entweder noch im letzten Moment seinen Befehl zurücknehmen (vgl. Gen. 22, 5. 7. 8) oder im äußersten Falle den Geopferten aus dem Tode wider erwecken werde (vgl. Gen. 18, 14; Hebr. 11, 17—19). In dieser Gewifsheit vermochte es Abraham über sich, das Opfermesser gegen seinen Son, den einzigen, den geliebten, den Träger der Verheißung, zu zücken. In demselben Augenblicke aber, wo diesem die todbringende Wunde beigebracht werden sollte, erklärte Gott die Prüfung des Glaubens Abrahams für beendet. Seinen selbst in der härtesten Prüfung bewärten Glaubensgehorsam aber lonte Gott ihm einmal damit, dafs er ihn einen Widder erblicken ließ, welchen er an Isaaks Stelle als Brandopfer darbringen mochte, und ihm durch diesen Ausgang der Opferung Isaaks eine geschichtliche Bestätigung dafür gab, dafs Menschenopfer, wie sie bei den heidnischen Bewonern Kanaans und der umliegenden Länder üblich waren, nicht nach seinem Willen seien; und dann dadurch, dafs er ihm durch einen Schwur bei sich selbst und somit in bindendster Form die Verheißungen widerholte, welche er ihm bisher für seine Nachkommenschaft gegeben hatte (Gen. 22, 1—19).

Der Glaubensgehorsam Abrahams war jetzt zur bedingungslosesten Hingabe an Gottes Willen ausgereift. Von nun an neigt sich sein Leben still und friedlich, one dafs von neuen Gottesoffenbarungen oder von neuen Konflikten zu berichten wäre, seinem Ende zu. In seinem 137. Jare begrub er sein Weib Sarah in der zu einem Erbbegräbnis erworbenen Höle von Machpela bei Hebron, dem einzigen Grundbesitz in dem verheißenen Lande, welchen er sein eigen nennen durfte (Gen. 23). Warscheinlich erst nach Sarahs Tod, jedenfalls erst nach Isaaks Geburt, geschah es, dafs er sich noch ein Nebenweib Namens Ketura nahm; durch sie erlebte er, nachdem seine Manneskraft behufs Erzeugung Isaaks wider aufgelebt war, die ihm bis dahin um seines heilsgeschichtlichen Berufes willen versagte Freude, Vater von sechs weiteren Sönen zu werden (Gen. 25, 1. 2; 1 Chr. 1, 32). Als Söne

aber, welche nicht verheißungsgemäß, sondern rein natürlicher Weise erzeugt waren, mußsten sie ebenso wie Ismael von der Nachkommenschaft der Verheißung abgesondert werden. Er entließ sie daher mit Geschenken, welche ihnen die Stelle des väterlichen Erbes vertreten sollten, noch bei seinen Lebzeiten aus seinem Hause (Gen. 25, 6). Isaak dagegen trat in den Besitz, zunächst den Mitbesitz, des gesamten väterlichen Vermögens (Gen. 24, 36; 25, 5). Um diesen nun auch tunlichst vor einer Verstrickung in den Götzendienst und das Sittenverderben der Kanaaniter zu bewaren, bewirkte er, dass er sich, als er 40 Jare alt geworden (Gen. 25, 20), nicht mit einer Kanaaniterin, sondern mit einer mesopotamischen Verwandten Namens Rebekka vermälte (Gen. 24). Zwanzig Jare später wurden ihm in Esau und Jakob Enkelkinder geboren (Gen. 25, 26). Ihres Anblicks durfte er sich noch 15 Jare lang erfreuen, bis er endlich in einem Alter von 175 Jaren als ein lebenssatter Greis zu seinen Vätern gesammelt wurde (Gen. 25, 7. 8). **A. Köhler.**

Abraxas, Abraxasbilder, Abraxasgemmen, basilidianische Steine, gnostische Denkmäler, sind Bezeichnungen, die für identisch gelten, es aber nicht sind, so wie überhaupt nicht mehr streng wissenschaftlich, die letztere ausgenommen. Der Name Abraxas ist zu enge, denn unter den Denkmälern, die er bezeichnen soll, kommen viele, ja eine Mehrheit vor, welche den Gott Abraxas gar nicht darstellen, seinen Namen nicht tragen und keine Abraxas sind. Die Bezeichnung Abraxasbilder ist ebenso unrichtig, denn manche sind keine Bilder, sondern nur Inschriften oder Symbole. Auch sind viele keine Gemmen, keine geschnittene noch ungeschnittene, keine edle noch andere Steine, weil überhaupt nicht Steine, sondern metallene Blätter oder Täfelchen in Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Blei. Endlich ist bei weitem nicht alles basilidianisch, ja nicht zur Hälfte. Richtiger oder vielmehr allein richtig ist also für das echte die Benennung gnostische Denkmäler. Ob vollkommen richtig, ob alles rein und gnostisch oder manches nur zum Gnosticismus gehörend, oder überleitend oder auch von demselben herstammend, davon im Verlaufe dieser Abhandlung das weitere, insofern es auf dem jetzigen Standpunkt ratsam ist, darüber abzusprechen. Vor der Hand begreifen wir unter dem Namen gnostische Denkmäler alles, was die Kunst von Darstellung gnostischer Ideen, vom zweiten Jarhundert an bis gegen das Mittelalter hin, auf den Hauptstationen der Gnostiker oder sonst wo, hervorgebracht hat, oder wenigstens was davon der Nachwelt bis jetzt zu Gesicht gekommen, denn von dem Echten ist wol ebensoviel zerstört und verschleudert worden als Unechtes dazu gekommen.

Der erste Archäolog, der sich speziell an gnostische Denkmäler heranmachte, war Jean Chiflet bei Herausgabe einer Abhandlung des 1614 gestorbenen Jean L'heureux (Macarii abraxas seu de gemmis basilidianis disquisitio, accedit abraxas Proteus a Joanne Chifletio. Antw. 1657. 4.) Chiflet gibt sorgfältig die Steinart und die Besitzer seiner Gemmen an. Doch ganz verfehlt ist seine Arbeit darin, dass er alles, was er als Abraxas aufnimmt und worunter rein Christliches und durchaus Polytheistisches ist, der einzigen Sekte der Basilidianer zuschreibt.

Nach Chiflet, dessen Gemmen A. Gorläus in seine Dachthyliotheca universalis aufnahm, wurden wider einzelne Abraxas von Pignorius, Lachausse, Molinet, Augustini, Beger und Fabretti herausgegeben, und es verstrichen ungefär fünfzig Jare, ehe sich ein zweiter, nämlich der Patrizier Capello in Venedig entschloss, den Gegenstand speziell zu behandeln, oder vielmehr zu misshandeln, denn der Prodromus iconicus sculptarum gemmarum basilidiani, amuletici et talismanici generis ex Museo Ant. Capelli (Venet. 1702. Fol.) ist eine ware archäologische Missetat, arbiträre Zeichnung und Entstellung one Beschreibung.

Auch Montfaucon, der es unternahm, aus den ihm zugänglichen Werken und Museen eine größere Reihe von Abraxas herauszugeben und zu beschreiben, verfärt in beiden Stücken sehr unmethodisch (L'Antiquité expliquée et représentée, T. II. V Part. 2. éd. Paris 1722. Fol.). Ob er gleich etwas mehr Aufmerksamkeit auf Sammlung und Klassifikation als Chiflet, Gorläus und Capello verwendet, so gibt er doch ebenso wenig die ware Größe seiner Denkmäler oder ihre genaue Darstellung. Zwar gleichen sich nicht, wie bei Chiflet, alle seine Zeichnungen,

als wären sie Originalien von demselben Künstler; doch entlehnt er jenem an hundert seiner Stücke. Sein wares Verdienst ist, die Werke von Fabretti, Beger, Lachausse, Maffei und Spon, sowie die Cabinette von Saint Germain, Sainte Geneviève und Rom nebst denen von einigen Privaten benutzt zu haben. Auffallend ist es freilich, dass er weder die Abraxas von Pignorius, noch die von Kircher und Wilde gibt, noch auffallender aber, dass er one Anstand eine ganze Menge von Capello entnimmt, one die Leichtfertigkeit des Herausgebers zu rügen, und am Ende eine siebente Klasse von Abraxas monstrueux beifügt, wovon das meiste allerdings seltsam ist, jedoch der Abraxasidee durchaus fremd. Ein solches Durcheinanderwürfeln sollte bei einem solchen Manne wie Montfaucon kam möglich sein.

Nach Montfaucon sind wider manche einzelne Abraxas mit anderem erschienen, die meisten bei Passerio (Thesaurus gemmarum astriferarum interprete J. B. Passerio cura Q. F. Gori, Florent. 1750, 3 B. gr. 4.), bei Bartholo, (Musaeum odescalchum), bei Lippert (Dachthyliotheca universalis), bei Ficornio-Galeotti (Gemmae antiquae), bei Bellermann (über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde, 3 Progr. Berlin 1817, 18, 19), bei Walsh (ancient coins, medals and gems, 2. Ausg. Lond. 1828, in 8.), bei Kopp (Palaeographia Critica, Pars IV. Mannh. 1827).

Sehr anregend, aber hyperkritisch und leidenschaftlich den Gnostikern oder Basilidianern alle diese Denkmäler absprechend, wirkte Passerio, dessen Übertreibungen jetzt nur noch mit Unrecht würden verteidigt werden, ebenso wie die von Beausobre, der in diesem Fache ein Fremdling ist. Bellermann hat, auf Köhlers Anregung, den ersteren vollständig widerlegt, geht aber selbst zu weit in seiner Behauptung, dass wirklich auf den fraglichen Gemmen die von Passerio vermissten Namen (Nous, Logos, Phronesis, Dynamis und Sophia) sich finden; auch ist den meisten seiner Deutungen der Inschriften aus dem Hebräischen und Koptischen nur beschränkte Annahme zu schenken. Manche seiner sogenannten Abraxoïden haben mit dem Gnosticismus gar nichts gemein, z. B. die Taube mit dem Monogramm, oder die Taube mit dem Sterne und dem Ölzweig, die ebensowol auf die Arche Noah als auf anderes passt. Walsh, der neue und interessante Steine hat, auch genau die ware Größe derselben angibt, stellt sie leider in einem vermehrten Maßstabe dar und nimmt nirgends auf neuere Schriftsteller, weder auf Patterio noch auf Bellermann, wovon der erste doch keineswegs allzuneu wäre, sondern nur auf Montfaucon, Scaliger und Kircher Rücksicht. Kopp gibt manches gnostische Denkmal genau und warhaft one Schmuck, das einzelne ganz herzhaft aus dem Hebräischen, Chaldäischen und Koptischen erklärend, er befolgt aber bloß seine Hauptsache, Paläographie, one systematische Zusammenstellung für Beleuchtung des Gnosticismus; kommt auch bei allen seinen Bemühungen zu wenig annehmbaren Erklärungen.

Eine methodische Sammlung aller Denkmäler ist nicht unternommen worden und steht noch lange nicht in Aussicht. Eine etwas vollständigere und mehr systematische Herausgabe der vorzüglicheren Typen mit Übergehung der bloß als Repetition zu behandelnden Einzelheiten ist von Unterzeichnetem auf 14 Tafeln angebaut worden (Histoire du Gnosticisme, Paris 1828, 3 Vol. in 8. 2. éd. 1844). Wir sagen aber bloß angebaut, und es ist seit der Erscheinung der zweiten Ausgabe dieses Werkes, wo jene Tafeln weggeblieben, um als spezielle Sammlung gnostischer Denkmäler einer besonderen Erscheinung aufbewart zu werden, so vieles von uns gesammelt worden, dass wol einstens irgendwie der schon geschehenen Ankündigung entsprochen werden kann.

Nicht Herausgabe und Beschreibung, sondern Klassifikation und Erklärung bieten die größeren Schwierigkeiten und das höhere Interesse. Beide sind beinahe erst eigentlich ins Leben getreten. Die erstere hat zwar mit L'heureux begonnen; denn es ist doch wirklich eine Art von Klassifikation in dem Gedanken, dass alle Abraxas basilidianisch sind, aber ein sehr unvollkommener Versuch ist ein so unrichtiger Gedanke. Ebenso unfruchtbar ist die Einteilung des Capello in basilidianische, amuleten- und talismanenartige Gemmen. Onedies werden diese

drei Klassen nur auf dem Titel unterschieden. Die erste systematische Klassifikation ist von Bellermann, sehr durchdacht, aber kaum ernsthaft vorgeschlagen und in einem so sonderbaren Gemische von naturhistorischer und archäologischer Sprache, dass sie gar sehr einer gelehrten Grille gleicht, ungeachtet der bisweilen fruchtbaren Beleuchtung einzelner Partieen des geheimnisvollen Labyrinthes. Wer möchte auch mit Bellermann es übernehmen, das vorhandene wirklich in Abraxal, Abraxoïden und Abraxaster, die Abraxoïden wider in Abraxomoïen, Anthropomorphen, Astroïten, Ophiten und Epigrammatiten, die Abraxaster aber gar in zwölf Klassen und nochmals jede dieser zwölfe in eine Reihe anderer zu zersetzen? Ein bloßes Spiel ist nun freilich diese Tabulatur nicht, sondern im Gegenteil eine auf gründlicher Anschauung ruhende, aber durchaus unpraktische Combination, weil sich verlierend in mancherlei Distinktionen und fremde Gegenstände, die weder den Gnosticismus beleuchten noch in denselben hinüberzuziehen sind. Es muss gerade herausgesagt werden, vor der Hand ist jede Klassifikation, die sich eine Definition nennt, ein Zeugnis gegen ihren Urheber. Eine solche setzt nämlich die vollständige Erklärung der Denkmäler selbst voraus. Nun ist aber auch diese erst angebaut. Alles, was jetzt schon für eine richtigere Klassifikation geschehen kann, besteht darin, das Analoge zusammenzustellen und die durch Änlichkeit der Symbole oder Inschriften gehobenen Kategorieen aufzunehmen, one alle voreilige Anweisung an einzelne Sekten oder Dogmen. Denn unerklärt ist noch das meiste, und vom Erklärten gehört manches der jüdischen, griechischen oder orientalisch-ägyptischen Archäologie an. Doch fällt auch Manches dem Gnosticismus zu, das dem Anscheine nach ihm fremd ist; so wird z. B. eine vermeintlich ägyptisch-jüdische Gemme (ein auf dem Lotus ruhender Harpokrates mit der Legende ΙΑΩ, *σαβαωϑ*) durch eine ganz änliche, die noch das Wort Abraxas beifügt, in die gnostische Archäologie hineingeschoben.

Auf dem jetzigen Standpunkte der Erklärung ist es am ratsamsten, folgende Klassifikation anzunehmen, die selbst auf eine gewisse Dauer um so eher Anspruch machen dürfte, als sie eben so sehr auf der inneren Geschichte der Ideen als der äußeren Anschauung der wirklich gnostischen Denkmäler beruht.

Erste Klasse. Das Abraxasbild allein, one äußere Ikonik, mit einfacher oder keiner Legende.

Das eigentliche Abraxasbild erscheint gewönlich mit Schild, Kugel oder Kranz und Peitsche, Schwert oder Zepter, mit Hanenkopf, bepanzertem Rumpfe und Schlangenbeinen. Es findet sich aber in unendlichen Abweichungen, mit Löwen-, Habicht-, Adler- oder Sperberhaupte, mit oder one Legende, mit oder one Dreizack und Stern, mit oder one Rückseite. Bleibt es immer in derselben Bedeutung, nämlich Gesamtheit der intellektuellen, kosmischen Kräfte und höchste Leitung dieser, in welcher Form sie auch sich äußere, und wachend über alles zum Schutze des Reinen und zur triumphirenden Rückkehr des Erprobten in den Schoß der göttlichen Ruhe? Bei so vielen Variationen ist eine solche Festigkeit kaum anzunehmen. Ganz allgemein gehalten konnte aber der basilidianische Abraxas wol von anderen Sekten angenommen und mit dem Pater agnostos der einen, sowie mit der höchsten Potenz der anderen identificirt werden. Wir finden ihn daher in mannigfaltiger Combination.

Zweite Klasse. Der Abraxas mit anderen gnostischen Mächten.

Sollte einmal dieses höchste Wesen mit anderen Mächten untergeordneten Ranges dargestellt werden, so war nichts natürlicher, als diese Urquelle, in Verbindung mit ihren 7 Ausströmungen, den größeren Geistern, den 30 Äonen, den 365 kosmischen Genien darzustellen; und doch ist nicht diese Zusammenstellung, sondern es sind andere mit Mächten nicht gnostischer Systeme, welche am häufigsten vorkommen.

Dritte Klasse. Der Abraxas mit jüdischen Mächten.

Diese Verbindung scheint beinahe die vorwiegende; nicht in bildlicher Darstellung, wol aber in vielen Inschriften, sind die den Abraxas begleitenden Genien Jao oder Jehova, Adonai, Sabaoth, Michael, Gabriel, Uriel, Onoel, Ananoel, Raphael, Japtael und eine Menge anderer.

Vierte Klasse. Der Abraxas mit persischen Mächten.

Vorzüglich, vielleicht ausschließlich, erscheint mit ihm der in späteren Zeiten so mächtig hervortretende Mithras, vielleicht werden auch einige der mystischen Grade der mithriaca auf gnostischen Denkmälern angedeutet.

Fünfte Klasse. Abraxas mit ägyptischen Mächten.

Er erscheint, als Bild, mit dem Sonnengotte Phre, der seinen Wagen fürt, oder auf dem Löwen steht, den ein Krokodil trägt, und als Name, mit Isis, Phtha, Neith, Athor, Thot, Anubis, Horus, Harpokrates im Lotuskelche; auch mit dem Nil, dem Symbole der fruchtbaren Erzeugung, mit Agathodämon (Chnouphis) oder mit den Scarabäen (Symbol der widerbelebenden kosmischen Kräfte).

Sechste Klasse. Abraxas mit griechischen Mächten.

Bald als Bild, bald als Name mit den Planeten, insbesondere mit Venus, bisweilen auch mit Hekate und Zeus, beides in sehr merkwürdiger und reicher Darstellung, wovon einiges mit Unrecht dem Gnosticismus, namentlich von Bellermann, abgesprochen wird.

An jede dieser vier letzten Klassen reihen sich in bequemer Weise diejenigen Denkmäler an, welche, one gerade das Bild oder den Namen des Abraxas zu füren, dem jüdischen, persischen, ägyptischen Gnosticismus angehören. Synkretismus ist der eigentlichste Charakter der merkwürdigen Erscheinung, die uns beschäftigt, und er findet sich daher auf den Denkmälern, wie in dem System. Das meiste in der gnostischen Ikonik ist der ägyptischen nachgeamt, sowie das meiste in der Theorie der regierenden, die letzte Wanderung schützenden und über das endliche Loos richtenden Mächte dem ägyptischen mit Kosmologie verschmolzenen Götterkreise entlehnt ist.

Siebente Klasse. Die Wanderung durch die Sternenwelt zum Amenti.

Diese Scene, ebenfalls der ägyptischen Religionslehre entlehnt, kommt in doppelter Darstellungsweise, einfach und geschmückt, vor. Der dem Erdenleben Entschwebende fährt auf dem Rücken des Krokodils oder des Löwen, über seinem eigenen Leichnam, oder one denselben, unter Leitung des Anubis und anderer Genien, oder one dieselben, mit Flügeln, Palmen und Wanderstab versehen, umleuchtet von Sternen, als Osiris oder Sonnengott verwandelt, oder one diese Ausstattung und Assimilation. Er eilt zum Gerichte und zum höheren Leben auf eine sehr variirte, aber immer von einer gewissen Erhabenheit umgebene Weise. Eben hier ist, wie wir glauben, eine neue und reiche Quelle für weitere Forschung eröffnet. Manche Darstellung dieser Art wird zwar dem Gnosticismus mit Unrecht zugesprochen, doch gehört ihm anderes one Zweifel zu, besonders seinen ägyptischen Schulen, was aus tieferer Vergleichung der ägyptischen Totenbücher und Leichenrituale mit gnostischer Anschauung immer deutlicher hervorgehen dürfte.

Achte Klasse. Das Gericht.

Dies nächste und ernste Ziel der Wanderung erscheint ebenfalls in doppelter Darstellung einfacher und geschmückter, beide Nachamungen der ägyptischen Kunst, freilich mit Übergehung von einzelnen (z. B. des Schreibers Thot), aber mit starker Hervorhebung gewisser Symbole, z. B. des Gefäßes, in welchem Anubis das Herz als Inbegriff des menschlichen Lebens und seiner Irrungen abwägt.

Neunte Klasse. Kultus und Einweihung.

Daſs bildliche Darstellung bei dem geheimen Gottesdienste der Gnostiker angebracht war, berichtet uns Origenes in der Beschreibung des ophitischen Diagramms; eher aber mag jener Ausdruck ein Gemälde als glyptische Arbeit bezeichnen. Kaum möchten wir es wagen, von allem noch Vorhandenen irgend ein Stück geradezu dem Kultus und seinen Ceremonieen beizumessen. Allerdings kömmt eine Abraxasgestalt vor, die einem Knieenden, bloß mit leichtem Schurz Bekleideten die Hand wie zur Taufe oder zur Einweihung auflegt; doch auch diese Scene kann anders gedeutet werden, und selten sind auf jeden Fall die ausschließlich hieher gehörenden Denkmäler.

Zehnte Klasse. Die astrologische Gruppe.

Auf Astrologie leitete bei den Gnostikern alles hin. Selbst die christlichen

Bardesaniten versetzten die niedern Mächte, die sieben, die zwölfe und die sechsunddreißig, in die Planeten, den Thierkreis und das Sternengebiet, als Regenten der von da abhängenden Erscheinungen auf der Erde und unter ihren Bewonern. Geburt und Gesundheit, Reichtum und Geschick sind, wiewol in letzter Instanz unter Leitung des Höchsten, doch vor der Hand in der Willkür jener Genien. Noch in stärkeren Zügen tritt astrologischer Glaube in anderen Schulen hervor. Von den mit hebräischen Inschriften bedeckten Gebilden gehören wol manche dem Judentum, der Kabbala und ihren astrologisch-physiologischen Combinationen an; manches von Pignorius, Kircher, Chiflet und Montfaucon ganz willkürlich hieher Gezogene ist rein polytheistisch, doch andres soll dem Gnosticismus nicht abgesprochen werden.

Elfte Klasse. Inschriften.

Sie bilden drei Kategorieen: 1) Inschriften one alle Symbolik und Ikonik auf Stein-, Eisen-, Blei- und Silberblättern, in griechischer, lateinischer, koptischer oder anderer Sprache, meist mit amuletischer Tendenz, Bitte um Gesundheit und Schutz; 2) Inschriften mit Symbolik, z. B. der als Oval gestalteten Schlange; 3) Inschriften mit Ikonik. Öfters ist diese nur gering, andere Male ist sie die Hauptsache, und es beschränken sich die Legenden auf einige Worte oder Namen. Bisweilen sind auch die Legenden ebenso wichtig wie die Bilder, z. B. auf den beiden seit Montfaucon als livrets gnostiques bezeichneten Denkmälern. Auffallend ist es, dass auf allen diesen Inschriften, wovon die Mehrheit freilich noch unverstanden, keine der von Origenes mitgeteilten Formeln oder Gebete sich erkennen lassen. Das Hauptproblem für Geschichte der Theologie ist vor der Hand die Frage, ob auch eigentlich Christliches, z. B. der Name Christus, das Wort Messias oder dergleichen, was bei Bellermann noch so bestimmt angenommen vorkommt, oder ob sich gar nichts als spezifisch christlich erweist. Von der echten und früheren, mit dem zweiten Jarhundert beginnenden und dem fünften aufhörenden gnostischen Archäologie ist unstreitig eine spätere, uneigentliche, bis ins vierzehnte Jarhundert herabsteigende zu unterscheiden, und manches von dem, was jetzt noch unter die ältere gestellt wird, gehört wol der jüngeren an. Namentlich mag es sich mit den livrets gnostiques, sowie mit vielem anderen, edirtem und unedirtem, so verhalten. **Matter †.**

Absalon (nach seinem Taufnamen Axel), der dritte Erzbischof zu Lund und Metropolitan der dänisch-schwedischen Kirche, war ein Son des hochangesehenen Asker Rig (d. i. der Reiche, Mächtige), Enkel jenes Skjalm Hvide, des Befehlshabers von Seeland und Rügen, zugleich Erziehers (Pflegevaters) von Herzog Knut Laward, dem Vater Waldemars I. des Großen, Königs von Dänemark. Demnach gehörte er, wie sein Vater und jene hervorragenden Bischöfe Anders Suneson, Jakob Erlandson und Jens Grand, zu dem berühmten Geschlechte der Hvide. Absalon und sein Zwillingsbruder, Esbern Snare, wurden im J. 1128 in Fjenneslevlille bei Sorö (Seeland) geboren. Seine fromme Mutter soll eine Enkelin K. Knuts des Hl. gewesen sein. Die Brüder, zusammen mit jenem, um einige Jare jüngern Waldemar erzogen, sind nachher, als dieser den Tron Dänemarks bestiegen hatte, stets die treuen Stützen seiner Regierung geblieben. Im J. 1148 ging er (nicht, wie früher die vornehmen jungen Dänen taten, nach Hildesheim, sondern) nach Paris, um theologische, kirchenrechtliche, klassische Studien unter der Leitung berühmter Männer zu treiben. Er wonte in dem onlängst gestifteten Collegium Dacicum (in der Nähe des Klosters der h. Genovefa) und genoss des vertrauten Umganges des gelehrten Chorherrn Wilhelm, späteren dänischen Abtes, und des Abtes Stephan, des berühmten Lehrers an der Klosterschule zur h. Genovefa. Einige Jare mag er vor seiner Heimkehr auf Reisen zugebracht haben; one Zweifel hat er auch Bernhard von Clairvaux kennen gelernt, auf Empfehlung des mit demselben befreundeten Äskil, Erzb. v. Lund. Er eignete sich, nach dem Maße jener Zeit, eine vorzügliche wissenschaftliche Bildung an*), war mehrerer Sprachen (außer der lateinischen auch der französischen, vermutlich auch der deutschen) mächtig,

*) Fortior exstiterit an doctior, ambigit omnis, heißt es in einem alten Epigramm zu seinem Andenken (Münter K.-G. II, 1. S. 325).

wurde seiner Beredsamkeit wegen sehr gepriesen, überhaupt mit dem Namen „des besten Klerikers" (d. i. Gelehrten) beehrt. Sein Leben lang liebte und förderte er die Wissenschaften, auch die weltlichen. Aber nicht nur seine geistigen Kräfte hat er fleißig entwickelt und geübt, sondern durch fortgesetzte ritterliche Übungen zugleich seinen von Natur kräftigen Leib. In seiner gewaltigen Tatkraft stellt er einen echt nordischen, mittelalterlich gestalteten Charakter dar. Die Geschichte zeigt ihn uns zuerst im J. 1157, und zwar bei jenem unheimlichen Gastmale in Roskilde, bei welchem er den aus dem Exil zurückgekommenen, unter Mörderhänden gefallenen K. Knut Magnusson in seinen Armen auffing und selber kaum dem Tode entging. Im selben Jare begleitete A. seinen geliebten K. Valdemar auf einem Seezuge gegen die Wenden, und zwar als Krieger. Schon im nächstfolgenden Jare, 1158, erwälten ihn einstimmig die Domherren zu Roskilde zu ihrem Bischofe. Und es wird vor allem die Tüchtigkeit und Treue gerühmt, die er jederzeit in diesem seinem Amte bewiesen hat; zugleich aber war und blieb er des Königs rechte Hand bei allen Unternehmungen desselben. Der Bischof erwies sich viele Jare hindurch auch als großen Statsmann und Kriegshelden. Die gegen die Wenden gefürten Kriege (vgl. N. M. Petersen, De Danskes Tog til Venden. Samled. Afhandl. II. Kbhvn. 1871) galten ihm gewissermaßen als Kreuzzüge, und — wie Saxo Grammatikus (Ausg. von Müller. Kophg. 1839 S. 738) von ihm sagt — „er achtete es nur für ein geringes Verdienst, das Christentum daheim zu pflegen und zu hüten, so lange man ruhig zusehe, wie dasselbe von außen her bedroht werde". Fast in jedem Jare zogen die Dänen über die Ostsee zum Angriffe gegen die Wenden, und Saxo schildert lebhaft und ausfürlich diese Züge, welche alle besonders Absalons Kriegskunst, Tapferkeit und festen, beharrlichen Willen bezeugten. Nachdem er 1168 (oder 1169) das bisher unbezwungene Bollwerk slavischen Heidentums, die heilige Stadt Arkona auf Rügen erobert hatte, wurde auf ihrer Stätte die erste Kirche dieser Insel aufgefürt, die ganze Insel aber in kirchlicher Hinsicht dem Roskilder Stifte einverleibt. Als Lon für Absalons Verdienste um König und Vaterland schenkte ihm K. Valdemar den kleinen Ort Havn (das spätere Kjöbenhavn, d. i. Kopenhagen), wo er sich eine Burg erbaute. Diese Burg mit ihren Umgebungen verschrieb er alsbald dem Roskilder Bischofsstule, doch so, daſs er für seine Lebenszeit sich die erstere selbst vorbehielt. Eine päpstliche Bulle von 1139 verbot den Roskilder Bischöfen, die Burg jemals wider dem Bistum zu entfremden, was später zu vielen Streitigkeiten Veranlassung gegeben hat (vgl. O. Nielsen, Kjöbenhavn i Middelalderen 1876. S. 24). Ferner verwandelte A. 1161 das von seinem Vater gestiftete kleine Benediktinerkloster zu Soröe in eine Cistercienserabtei, welche er mit reichen Mitteln aussteuerte. Zur selben Zeit machte er den Domherrenconvent zu Askilsö zu einer angesehenen Priesterschule, deren Lehrer der Abt Wilhelm ward. Auf jener stürmischen Synode 1162 zu St. Jean de Launes (in Burgund) widerstand er, an der Seite K. Valdemars, dem Kaiser Friedrich Barbarossa, und achtete des Bannfluches nicht, welchen der kaiserliche Papst Victor IV. über den Gegenpapst Alexander III., Freund der Cistercienser, ausgesprochen hatte. Auf dem Reichstage zu Ringsted 1171 wurde das seeländische Kirchengesetz angenommen, eine Art bischöflichen Rechtes, welches zwar in mancher Hinsicht die Vollmachten des Bischofs einschränkte, ihm zugleich aber den vollen Zehnten zusprach, also einen erheblichen Zuwachs der Einkünfte des bischöflichen Stules, für welche A. stets mit Nachdruck eingetreten ist. Als jedoch Abt Wilhelm nach dem Kloster Ebelholt bei Arresöe übersiedelte, stattete A. dieses aufs reichlichste aus seinen eigenen Mitteln aus, sowie er auch das Nonnenkloster zu Roskilde erweitern half, ferner bei Slagelse ein Hospital stiftete, überhaupt der Armen sich immer aufs mildtätigste annahm. Der öfter gegen ihn erhobene Vorwurf des Geizes erscheint durchaus ungegründet.

Schon lange bestanden zwischen K. Valdemar und Erzb. Eskil zu Lund gespannte Verhältnisse. Zu einem offenen Bruche kam es bei Besetzung des Bistums von Schleswig. Die Folge war, daſs Eskil sieben Jare (1161—68) sich in Frankreich aufhalten musste. Nach seiner Rückkehr fand zwar eine äußerliche Versönung statt; jedoch fülte Eskil sich nicht mehr in Dänemark heimisch, so daſs

er damals an den Papst das Ersuchen richtete, ihm die Niederlegung seines Amtes zu gestatten, was ihm aber verweigert wurde. Nachdem er sich durch einen neuen Besuch Frankreichs gestärkt hatte, erfur er daheim, dass seine nächsten Anverwandten der Anschläge gegen des Königs Leben überfürt seien. Hiedurch aufs tiefste gebeugt, erlangte er endlich, jedoch erst 1177 (nach einigen 1178) vom Papste die Erlaubnis, seinen Nachfolger selbst zu ernennen, was unter der Bevölkerung Schonens große Bekümmernis erweckte. In einer glänzenden Versammlung in der St. Laurentiuskirche zu Lund legte er Stab und Ring auf den Hochaltar, und wollte den Domherren die Neuwal anheimgeben. Indessen auf ihr und des Königs Verlangen, von seinem Ernennungsrechte Gebrauch zu machen, erkor er Absalon zu seinem Nachfolger. Dieser weigerte sich aber hartnäckig, die von allen Seiten gutgeheißene Wal anzunehmen. Man pflegt diese Weigerung auf Bescheidenheit zurückzufüren. Aber one Zweifel lag der Sache zugleich noch einiges andere zu Grunde (vgl. C. Paludan-Müller in: Nye kirkehist. Samlinger III, S. 430 ff. Kbhvn. 1865). Äskil konnte nämlich nicht, wie er wünschte, seinen Bruderson Asker Svendson zum Erzbischof machen, da dieser in die Verschwörung gegen den König verwickelt gewesen; ward aber der Roskilder Bischofsstul vakant, alsdann durfte er hoffen, seinem Neffen denselben zuwenden und dadurch ihm für die Folgezeit den Weg bauen zu können zu der erzbischöflichen Würde. Diesen Plan durchschaute Absalon, und darum lehnte er die Wal ab. Freilich nahm er sie zuletzt dennoch an, jedoch nur, weil der Papst, welchem sie genehm war, ihm ausnahmsweise gestattete, das durch seine Beförderung erledigte Bistum von Roskilde — nicht etwa als Inhaber behalten, wol aber — auch ferner verwalten zu dürfen. Saxo sagt ausdrücklich (ed. Müller p. 925): Nam et Absaloni Lundinensem pontificatum assumere jussum, et Roskildensem administrare permissum. Demnach ist es unrichtig, zu sagen: Absalon sei zu gleicher Zeit Erzbischof in Lund und Bischof in Roskilde gewesen. Späterhin ist einer seiner nahen Anverwandten Bischof von Roskilde geworden, so dass er dieses, ihm besonders am Herzen liegende Amt in treuen Händen wusste. Nicht lange, nachdem A. sein hohes Amt als Primas der zwei nordischen Kirchen angetreten hatte, brach in Schonen, dieser damals zu Dänemark gehörigen Landschaft, ein wilder Aufrur aus, welcher mit Waffengewalt unterdrückt wurde. Absalon legte für die aufständischen Bauern seine Fürsprache ein und erlangte ihre Begnadigung, wobei er jedoch im Interesse der Kirche darauf bestand, dass sie den verhassten Zehnten entrichten sollten (verhasst zumal wegen der Sittenlosigkeit und Untreue vieler Priester). Unter Knut VI. (1182—1202) erhoben sich die Schoninger noch einmal; aber der Anblick der Heerscharen Absalons genügte, ihren Mut zu brechen. Sie mussten bei ihrer Unterwerfung unter den König geloben, auch des Erzbischofs Forderungen betr. den Cölibat und den Zehnten treulich zu erfüllen. An dem Kriege gegen Bogislav, Herzog von Pommern, nahm A. teil und zeigte auch hierbei dasselbe Feldherrntalent. Als Primas von Schweden mischte er sich in die kirchlichen Wirren auch dieses Landes; und obgleich ihm auf die norwegische Kirche kein amtlicher Einfluss zustand, griff er dennoch in die dortigen Verhältnisse insoweit ein, dass er die Beschwerden der Geistlichkeit gegen K. Sverre befürwortete und dem landesflüchtigen Erzbischof Erik von Trondhjem wärend einer Reihe von Jaren eine Zufluchtsstätte gewärte. Im J. 1200 zog A. bei erlöschenden Kräften nach Soröe, machte dort sein Testament, dessen Früchte noch heute der dortigen wie andren Lehranstalten des Reiches zu gute kommen, und starb daselbst den 21. März 1201, wo sein Grab hinter dem Altare der Kirche gezeigt wird. In der Überzeugung, die Ehre Gottes und das Seelenheil des Volkes dadurch zu fördern, hat er alles getan, um der Geistlichkeit des Landes Geltung und Einfluss zu verschaffen, sowie er energisch und nach allen Seiten hin (u. a. auch den Ansprüchen des Erzbischofs von Bremen gegenüber) die Autorität des Lundener Erzbistums behauptete. Auch verdankt ihm die vaterländische Geschichtschreibung viel: denn er ist es gewesen, der sowol Svend Aagesen (welcher ihn auch auf einem seiner Feldzüge begleitet hat), als namentlich den berühmteren Saxo Grammatikus dazu bewog, die Taten der Vorväter wie ihrer ereignisvollen Zeit aufzuzeichnen.

Sein Nachfolger ward der gelehrte, in mancher Hinsicht jene Zeit überragende Anders Suneson (s. Fr. Hammerich, En Skolastiker og en Bibelteolog. Kjbhvn. 1865). Vgl. Estrup, Absalon, Bisch. v. Roskilde und Erzb. v. Lund. A. d. Dänischen übers. von Mohnicke, in Ilgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1832 I. Reuterdahl, Svenska kyrkans historia II, 1. S. 98 ff. L. Helweg, Den danske Kirkes Historia til Reformationen I, Odense 1862. Saxo, Historia Danorum regum heroumque. Scriptores rerum Suecicarum Medii Aevi. Edid. Claud. Annerstedt II, Upsal. 1873 fol. *) **Al. Michelsen.**

Absolution s. Beichte und Schlüsselgewalt.

Abstinenz s. Enthaltsamkeit.

Abt s. Kloster.

Abukara s. Theodorus Abukara.

Abulfaradsch, mit seinem eigentlichen Namen Gregor, war der Son eines später zur jacobitischen Sekte des Christentums übergetretenen Juden Aharon — daher sein in Europa zu Bar Hebraeus entstellter Beiname Bar Ebhrâyâ, Son des Hebräers —, und in der cappadocischen Stadt Malathya 1226 geboren. Die Lage der Dinge brachte mit sich, dass er von frühster Jugend neben seiner eigentlichen Muttersprache, dem Syrischen, auch Arabisch redete: dass er Griechisch verstanden, muss zweifelhaft erscheinen. Vor den Tatarenhorden Schâwaruawîns floh er mit seiner Familie nach Antiochien, und lebte in einer Höle vor dieser Stadt als Einsiedler, begab sich aber bald nach dem syrischen Tripolis, um dort unter der Leitung eines Nestorianers Jacob dem Studium der schönen Wissenschaften und der Arzneikunst obzuliegen: letzteres war ihm durch den Beruf seines Vaters, der die Heilkunst ausübte, nahe gelegt. Schon 1246 rief ihn, den zwanzigjärigen, der von Antiochien her mit ihm befreundete jacobitische Patriarch David auf den bischöflichen Stul von Gubos, den er nach einiger Zeit mit dem von Lâqabhîn vertauschte; auch auf diesem saß er nicht lange, da er wegen der guten Dienste, welche er in den die syrische Kirche damals zerrüttenden Streitigkeiten dem Haupte seiner Partei geleistet, nach Halab (Aleppo) befördert wurde: er sollte jedoch diese Pfründe nicht ganz ungestört genießen. Doch hatte er sich so empfohlen, dass sein Gönner, als er nach dem 18. Febrar 1261 allgemein als Patriarch der Jacobiten anerkannt worden war, ihn zum Mafrian ernannte, das heißt, ihm die höchste kirchliche Gerichtsbarkeit in Chaldäa, Assyrien und Mesopotamien übertrug. Wegen der politischen Unruhen konnte Abulfaradsch erst 1266 sein Amt, dessen Sitz Takrît am Tigris war, wirklich antreten. Sein Tod erfolgte, seiner, auf astrologische Rechnungen gestützten Erwartung gemäß, 1286 zu Marâgha in Adharbaidschân.

Abulfaradsch war kein banbrechender Geist: seine Bedeutung liegt darin, dass er die seiner Jugendzeit geläufigen Kenntnisse in klarer und fasslicher Form darstellte, und so den nach ihm lebenden Syrern wenigstens ein gewisses Maß von Wissen rettete, von dem sie bis auf den heutigen Tag zehren.

Von des Abulfaradsch zalreichen Schriften sind ganz gedruckt:

1. Chronicon syriacum, erster, die weltliche Geschichte behandelnder Teil durch P. J. Bruns und G. W. Kirsch, Leipzig 1788, zwei Bände Quart, deren zweiter die lateinische Übersetzung enthält; diese Ausgabe ist außerordentlich fehlerhaft, daher schon eine Fülle von Verbesserungsvorschlägen vorliegt; ein neuer Druck ist dringendes Bedürfnis und mit den jetzt vorhandenen Hilfsmitteln nicht schwer herzustellen.

2. Kleine Grammatik der syrischen Sprache (in Versen) durch E. Bertheau aus einer jetzt in Hannover befindlichen Handschrift, Göttingen 1843, und in den gleich zu nennenden Oeuvres grammaticales d'Aboulfaradj durch Martin.

3. Der Chronik zweiter Teil als chronicon ecclesiasticum durch J. B. Abbeloos und Th. J. Lamy, Löwen 1872.

*) Nur durch die sehr dankenswerte Beihilfe ebenso sachkundiger als dienstwilliger Freunde in Kopenhagen, namentlich des an der dortigen Universität kirchengeschichtliche Vorträge haltenden Herrn P. Frederik Nielsen, ward es mir möglich, den obigen, wie die anderen mir zugewiesenen Artikel in Übereinstimmung mit den Resultaten der neuesten geschichtlichen Forschung zu bearbeiten.

4. Oeuvres grammaticales d'Aboulfaradj dit Bar Hebraeus durch Martin, Paris 1872, zwei Bände Octav, autographirt.

5. Nomocanon, aber nur in Assemanis lateinischer Übersetzung, in Mais scriptorum veterum nova collectio Band X (1838).

6. Die Liturgie von E. Renaudot liturgiae orientales 2, 456 ff. Paris 1716.

7. Historia compendiosa dynastiarum, ein arabischer Auszug aus dem unter 1 genannten Werke, durch E. Pocock, Oxford 1663, zwei Bände Quart, deren zweiter die lateinische Übersetzung enthält. Vgl. Pococks Specimen historiae Arabum, Oxford 1650, das White 1806 mit Zusätzen von S. de Sacy neu gedruckt hat.

Einzelne Stücke sind herausgegeben aus

1. dem Schatze der Geheimnisse, einer in nicht acht Monaten (1277) verfaßten kurzen Auslegung der schwierigsten Stellen der Bibel, die jetzt das Vademecum der syrischen Theologen ist, und schon deshalb, aber auch wegen allerhand wertvoller Bemerkungen, welche sie enthält, ganz veröffentlicht werden muſs. F. Larsow hatte zu Berlin 1858 angefangen, dies zu tun, Breslauer Promotionsschriften von H. Rhode (1832), M. Winkler (1839), Cyr. Knobloch (1852), R. G. F. Schröter (1857), Upsalaer (mir nie zu Gesichte gekommene) Dissertationen von Tullberg, Siefert, Koraen und Wennberg, zwei Aufsätze Schröters Z.-D.-M.-G. 24, 495 ff. 29, 247 ff., die Gratulationsschrift Breslaus für Jena (Job) 1858, Wisemans horae Syriacae, Rom 1828, G. H. Bernsteins chrestomathia syriaca bieten kleinere oder größere Abschnitte des Werks.

2. Aus dem Buche der Lieder, welches Lagarde Z.-D.-M.-G. 28, 680 ganz herauszugeben versprochen, erhielten wir Proben durch C. v. Lengerke in vier Königsberger Universitätsprogrammen 1836—1838; vgl. E. Rödigers Recension H.-A.-L.-Z. 1837, 70 und 1838 August mit der H. L. Fleischers Gersdorfs Repertorium 1837 Juli und Zingerles Z.-K.-M. 5, 49.

3. Aus den „ergötzenden Erzälungen" von Adler brevis linguae syr. institutio, Altona 1784, aus Adler von Kirsch 1789, Tychsen 1793, Bernstein 1832 widerholt.

Vgl. Assemani B.-O. Bd. II, A. G. Hoffmann in Ersch und Grubers Encyklopädie unter Bar Hebraeus, E. Renan de philosophia peripatetica apud Syros (1852) §. 9, Bickell conspectus und die Kataloge syrischer Handschriftensammlungen (Oxford, London, Paris) an den von den Registern angegebenen Stellen.

Paul de Lagarde.

Acacius, 1) Schüler des Eusebius, des Kirchenhistorikers, und seit 340 sein Nachfolger auf dem Metropolitansitze zu Cäsarea, eines der Häupter der streng arianischen Partei, daher von den Synoden in Antiochien 341 und Seleucia 359 abgesetzt. Er verwarf in dieser Periode seines Lebens die Lehre von der Wesensgleichheit *(ὁμοούσιον)* und die von der Wesensänlichkeit *(ὁμοιούσιον)*. Indem er aber in Seleucia selbst lehrte, daſs der Son dem Vater nach dem Willen änlich *(ὅμοιος κατὰ τὴν βούλησιν)* sei, geriet er mit den Anomoeren, denen er bisher angehört hatte, in Zwiespalt, der später zu einem Bruche fürte. Er ging zum nicänischen Symbol über und schrieb sogar ein Buch an den Kaiser Jovian zu Empfehlung desselben. Er starb 363 im Rufe eines herrschsüchtigen und wankelmütigen Charakters. — Er hinterließ einen weitläufigen Commentar zum Prediger Salomo, vermischte Untersuchungen *(σύμμικτα ζητήματα)* und auch Traktate (Hier. de script. eccles. 98. Sozomenus IV. 23). Seine Biographie des Eusebius ist verloren gegangen. Aus seinem Buche wider Marcell von Ancyra ist ein Stück bei Epiphan. haer. 72, 5. 39 mitgeteilt. 2) Acacius, Bischof und Patriarch von Konstantinopel seit 471, eifriger Verteidiger der hierarchischen Vorrechte seines Stules, eine Zeit lang strenger Verteidiger der chalcedonensischen Bestimmungen, suchte er später durch Palliativmittel die streitenden Parteien zu beherrschen und zu besänftigen, und brachte dadurch, wie zu erwarten stand, nur größere Uneinigkeit und Verwirrung hervor. Das Henotikon, wozu er den Kaiser Zeno bewog, und worin die chalcedonensische Lehre nicht bestimmt genug vorgetragen zu sein schien, so daſs viele Monophysiten darin ihre Lehre findend es unterschrieben, gab dem römischen Bischof Felix Anlaſs zu Gegenerklärungen; es kam zum Bruche mit Rom und zur Verdammung des Acacius auf dem Concil in Rom i. J. 484.

Felix selbst schrieb ihm als einem, der niemals von der Excommunication befreit werden solle (nunquam anathematis vinculis exuendus). Er starb 488. 3) Acacius, früher Einsiedler, ein strenger Anhänger des nic. Symbols, seit 378 Bischof von Beroea und Syrien, einer der heftigsten Feinde des Bischofs Johannes, zubenannt Chrysostomus; auf der Synode πρὸς τὴν δρῦν 403 klagte er ihn der Feindschaft gegen die Kirche und des Origenismus an und stimmte für seine Verurteilung; er saß 404 wider ihn zu Gericht, als Chrysostomus angeklagt wurde, dass er one Genehmigung des Concils auf seinen Bischofsstul zurückgekehrt sei. Später änderte er, wie es scheint nicht one Mitwirkung von Rom, seine feindseligen Gesinnungen gegen den verkannten Mann und verwendete sich dafür, dass dessen Name vom Bischof Atticus von Konstantinopel wider in die Kirchenbücher (diptycha) aufgenommen wurde. Im nestorianischen Streite nahm er eine schwankende Stellung ein, er stimmte durch seinen Stellvertreter, den Bischof von Emesa, auf dem Concil von Ephesus 431 für die Verdammung des Nestorius, konnte sich aber mit Cyrill und seiner Partei auch nicht zufrieden erklären. Er starb c. 436, 110 Jare alt.

Herzog.

Acceptanten, s. Jansenismus.

Accidentien, s. Stolgebüren.

Accommodation. Das Wort kommt im theologischen Sprachgebrauch in einem weiteren und einem engeren Sinne vor. In jenem bezeichnet es einen sittlichen Begriff, der in der Ethik besprochen wird; in diesem gebrauchten es gewisse Kritiker seit der zweiten Hälfte des vorigen Jarh. mit Beziehung auf eine bestimmte Auslegungsmethode der Offenbarungsurkunden.

Das sittliche Verhalten, welches wir in der Ethik als Accommodation bezeichnet finden, heißt bei den alten griechischen Profanschriftstellern *συγκατάβασις*, und diese Bezeichnung ist auch von den griechischen Kirchenvätern beibehalten, besonders wo es sich um die Bezeichnung derjenigen Lehrweisheit handelt, welche sich den Bedürfnissen und Voraussetzungen bei den Schülern anzubequemen weiß (vgl. Clem. Alex. strom. VII, p. 863 ed. Pott.), wofür anderwärts *κατ' οἰκονομίαν διδάσκειν* gebraucht wird. Bei den Lateinern entsprechen dem die Ausdrücke condescensio oder demissio, oder auch dispensatio nach Analogie des griech. *οἰκονομία* (vgl. Ernesti, neue theol. Bibl. IV. S. 434 f.).

Eine Accommodation als sittliches Verhalten fordert die Ethik in einem doppelten Falle, einmal als liebendes Schonen der durch Irrtum geschaffenen Zustände bei andern (objektiv), das andere Mal als liebende Zurückbehaltung (subjektiv) dessen, was der andere in Folge seiner Unvollkommenheit noch nicht tragen kann. Beide Fälle werden häufig in einander greifen, sofern das zu schonende objektiv Vorgefundene zugleich eine subjektive Selbstbeschränkung als das rechte sittliche Verhalten verlangt. Wir finden bei andern gewisse theoretische oder praktische Vorurteile, Irrtümer in der Erkenntnis oder in dem sittlich-religiösen Verhalten: die Liebe gebietet uns, Geduld mit dem irrenden oder schwachen Gewissen zu haben, sobald und solange der Irrtum und der Schwächezustand ein unbewusster ist, und darum ein vorzeitiger Einschnitt in das Übel nur verwunden, aber nicht heilen, nur verbittern, aber nicht bessern würde (1 Kor. 8, 9—13). Die Intention der Besserung, nicht die der Züchtigung schreibt uns unser Verhalten vor, „auf dass ich allenthalben ja etliche selig mache" (1 Kor. 9, 22). Darum aber gilt die Forderung der Duldung eben nur dem noch ungeklärten und ungereiften, an sich aber fromm-gerichteten Zustande des Nächsten gegenüber, niemals jedoch gegenüber der bewussten Sünde und dem selbstsüchtigen Beharren im Irrtum. Letzterem gegenüber wäre die Duldung nur ein Beweis von schwächlich-charakterloser Nachgiebigkeit, eine Lauheit in der Liebe zum Nächsten, welche seinen Zorn mehr fürchtet, als sie sein wares Heil liebt; eine Verleugnung des Missionsdienstes im Auftrag des Herrn aus Augendienst, um Menschen gefällig zu werden. Auf der andern Seite hat der Eifer in diesem Missionsdienste, in welchem jeder steht, seine Schranken nicht bloß in Betreff dessen, was er bekämpft, sondern auch in Betreff dessen, was er bringt und gibt. Er bringt und macht geltend gewisse sittliche Forderungen und gewisse religiöse Warheiten; in beiderlei Hinsicht gilt

es, sich den vorhandenen Bedürfnissen wie der vorhandenen Empfänglichkeit zu accommodiren; jenes erfordert die rechte *erzieherische* Weisheit, dieses die rechte *Lehrweisheit*. Nicht allen frommt alles, und nicht allen frommt es auf dieselbe Weise (1 Kor. 10, 33). Die Natur des Menschengeistes schreibt Allmählichkeit in dem Heilverfaren und einen successiven Fortschritt vor; daher gebietet die rechte christliche Erzieherkunst oft Zurückhaltung und Schweigen, wo Geltendmachung der ganzen Strenge der Forderung und Mitteilung der ganzen Warheit weder auf das entsprechende Vermögen noch auf die entsprechende Geneigtheit stoßen würde. Darum verschweigt Christus seinen Jüngern zur Zeit noch manches, was sie nicht tragen können (Joh. 16, 12), und darum fordert Paulus nicht von allen Gemeindegliedern dasselbe (1 Kor. 7, 17. 26. 35 ff.); „den Vollkommenen gehört starke Speise“ (Hebr. 5, 12—14) aber „den jungen Kindern in Christo Milch“ (1 Kor. 3, 1. 2). Im besonderen kommt bei der Unterweisung in den *christlichen Warheiten* die Accommodation als die rechte *Lehrweisheit* zu praktischer Bedeutung. Der christliche Lehrer kann wol dem einen kein anderes Evangelium predigen, als dem andern, aber die Weise der Predigt und die Auswal des Stoffes wird sehr verschieden sein je nach den verschiedenen Stufen der geistigen und sittlichen Reife der Hörer. Die Kunst der *Accommodation* besteht hier darin, an die bereits vorhandene Erkenntnis anzuknüpfen, in der Mitteilung der Warheit die Reihenfolge der Erkenntnisfähigkeit zu beachten und sie durch weises Fortschreiten den noch geistig Unmündigen zugänglich zu machen. So wird sie sich äußern können ebenso in der Wal der angemessenen *Form*, wie der angemessenen *Materie*. Zur Accommodation in der *Form* gehört die Popularität des Vortrags, die Erläuterung durch Gleichnisse und Beispiele, die Beweisfürung durch Argumente κατ᾽ ἄνθρωπον und änliches. Es ist kein Zweifel, dass diese *formale Accommodation* sittlich ganz unanfechtbar, ja geboten ist, wie denn Christus gerade in ihr ein Muster der Lehrweisheit gewesen ist. Discutirbar ist dagegen die Sittlichkeit der *Accommodation in der Materie*. Sie kann abermals eine doppelte sein: eine *negative* (dissimulatio), wenn der Lehrer irrtümliche Meinungen bei seinen Schülern stillschweigend fortbestehen lässt, one sie zu bekämpfen; eine *positive* (simulatio), wenn er solche irrtümliche Meinungen tatsächlich billigt oder selbst neue Irrtümer bewusst als Warheit vorträgt, beide Male (bei der negativen wie bei der positiven Accommodation) nur in vorläufiger Weise, weil er meint, auf diesem indirekten Wege am besten zur Warheit selbst hinzufüren, also aus pädagogischen Gründen. Jene, die *negative* Accommodation, rechtfertigt sich als pädagogisch erlaubtes Mittel einfach dadurch, dass kein Erzieher in der Lage ist, alle Hindernisse mit einem Male zu überwinden, er also auch den Irrtum nur allmählich und planmäßig beseitigen kann, was mit einem vorläufigen Gewärenlassen eines Teils des Irrtums gleichbedeutend ist. Darum erwächst auch *Christo* kein Vorwurf daraus, dass er seinen Schülern zunächst noch manche falsche Vorstellung ließ, sofern dies nicht in der Weise positiver Billigung und ausdrücklich im Hinblick auf den Geist geschah, der sie zu seiner Zeit auch in diesem Punkte in alle Warheit leiten sollte. Hierher gehört alles das, was die Jünger auch unter den Augen Jesu noch als jüdische Vorstellungen und Gebräuche festhielten und übten. Und so haben auch die Apostel in ihrer apostolischen Wirksamkeit mannigfach bisherige Irrtümer bei den Neubekehrten bestehen lassen, in dem Bewusstsein, dass dieselben durch allmähliches Wachstum in der christlichen Erkenntnis von selbst fallen würden (1 Kor. 9, 20 ff.; Röm. 14, 1 f.; Hebr. 5, 11 ff.).

Anders aber verhält es sich mit der sittlichen Beurteilung der *positiven Accommodation* in der Materie, und hier kommen wir auf den Punkt, um welchen seiner Zeit in der Theologie heftig gestritten worden ist, weil eine gewisse Richtung in derselben die Accommodationstheorie als ein bequemes Mittel betrachtete, um sich mancher unbequemen Offenbarungslehren zu entledigen. Es hat dieser Streit um die Zulassung der positiven Accommodation in der Offenbarungslehre den *engeren* Sprachgebrauch herbeigefürt, wonach man in der Dogmatik unter Accommodation nur diese spezifische positive Accommodation meint. Einen

Übergang zu der Annahme, daſs manches in der Bibel lehrhaft Vorgetragene nur uneigentlich (anbequemungsweise) zu verstehen sei, bildete schon die Abhandlung Zachariäs (theol. Erklärung der Herablassung Gottes zu den Menschen, 1763), worin die Gotteserscheinungen des A. Ts., die Errichtung des A. und N. Bundes, die Menschwerdung Christi, d. h. die Offenbarungstatsachen überhaupt, als Accommodation Gottes gegen die Menschheit dargestellt werden. Je mehr das Wesen des Christentums durch eine solche Annahme selbst in Frage gestellt ward, desto lebhafter ward der Streit unter den Theologen über die Zuläſsigkeit der Hypothese: „ob nicht manche biblische Vorstellungen als bloße Anbequemung an die damals herrschende Denkungsart aufgefaſst werden dürften?“ Der Streit dauerte bis in den Anfang unseres Jarhunderts hinein, d. h. bis zu der Zeit, wo eine neue kritische Schule auf bequemerem Wege durch Unechterklärung gewisser Offenbarungsurkunden sich aus allen Schwierigkeiten zu ziehen wuſste. Für die Accommodationstheorie erklärten sich im allgemeinen diejenigen, welche darin das gesuchte Mittel erkannten, um die ihrer theologischen Zeitansicht nicht mehr entsprechenden biblischen Vorstellungen mit der Vernunft in Einklang zu bringen, one die Autorität der Schrift selbst direkt anzutasten. In diesem Sinne schrieben über diesen Gegenstand: Behn, über die Lehrart Jesu und seiner Apostel, inwiefern dieselben sich nach den damals herrschenden Volksmeinungen bequemt haben, 1791. Senf, Versuch über die Herablassung Gottes in der christl. Religion zu der Schwachheit der Menschen, 1792. Teller, die Religion der Vollkommenen, 1792. Van Hemert, über Accommodation im N. T. Preisschrift a. d. Holländischen, 1797. Vogel, über Accommodation; in s. Aufsätzen theol. Inhalts 2. St. 1799. Eckermann in seinen theol. Beiträgen 2. B. 2. St. Mit Hilfe dieser Accommodationstheorie beseitigte man z. B. die messianischen Weissagungen, welche Jesus bloß auf sich angewendet habe, um die Juden zu überzeugen, daſs er der Messias sei, one selbst an die Messianität derselben zu glauben; die Engel- und Teufelslehre, wobei Jesus und die biblischen Schriftsteller sich nur an die gemeine Denkungsart gehalten hätten; die Versönungslehre, welche nur eine Herablassung zu den Volksvorstellungen sei, um die Juden für den Verlust der Versönungsopfer zu trösten. Andere Theologen jedoch erkannten in einer solchen Accommodationstheorie einen Angriff auf die Grund- und Glaubenssätze der evangelischen Kirche selbst und erklärten sich entschieden dagegen. So Hauff, Bemerkungen über die Lehrart Jesu, 1788. Heringa, über die Lehrart Jesu und seiner Apostel, a. d. Holländ., 1792. Geß, Briefe über einige theol. Zeitmaterien, besonders über den Accommodationsgrundsatz, 1797, und andere, zu welchen im besondern diejenigen gehören, welche im System der Dogmatik oder Moral dem Gegenstande seitdem eine eingehendere Besprechung zu widmen pflegten, wie Storr in seinem Lehrbuch der christl. Dogmatik, Knapp in seinen Vorträgen über die christl. Glaubenslehre, Reinhard in seinem System der christl. Moral, Bretschneider in seinem Handbuch der Dogmatik u. a. Seitdem man immer allgemeiner die Accommodationstheorie als theologisch und wissenschaftlich unhaltbar anerkannte, hat auch ihre Besprechung in den betreffenden Lehrbüchern eine untergeordnetere Stellung eingenommen. Darum wird es auch an dieser Stelle genügen nur auf die Wesenspunkte aufmerksam zu machen, auf welche es bei der Beurteilung ankommt. Zur Klarstellung des streitigen Objekts müssen wir zunächst urgiren, daſs, wenn Locales und Temporelles in den biblischen Schriften auch nur in dieser seiner Beschränkung gelten gelassen wird, dies nicht unter den Gesichtspunkt der Accommodation fällt. Es ist selbstverständlich, daſs Christus und die Apostel häufig in der Lage waren, sich in localen und temporellen Anschauungen, Ausdrücken und Rücksichten zu bewegen, und daſs daher auch ihre bezüglichen Reden und ihr bezügliches Verhalten nur den localen und temporellen Verhältnissen Rechnung getragen hat, one damit die allgemeine Richtschnur für den Christen anzugeben. Damit erledigen sich z. B. all die scheinbaren Widersprüche der Offenbarungsurkunden mit den jetzigen Erkenntnissen der Physik und Chemie. Christus wollte keine Naturkunde, sondern Offenbarungskunde lehren und muſste sich daher auch in seinen Reden und Ausdrücken schon um deswillen an die herrschenden

Anschauungen anschließen, weil er sonst gar nicht verstanden worden wäre. Sagen wir doch auch in der gewönlichen Unterhaltung wie in den Schriften „die Sonne geht auf oder unter,“ trotzdem dass wir wissen, dass die Bewegung der Erde und nicht der Sonne zukommt. Als ein Rechnungtragen den localen und temporellen Verhältnissen sind selbst die beiden Fälle zu beurteilen, welche man gern anfürt, um aus Pauli apostolischer Praxis die positive Accommodation zu belegen: Apostgesch. 16, 1—3 und 21, 17—26. Hält man fest, dass es sich bei der positiven Accommodation darum handelt, dass Christus und die Apostel irrtümliche Meinungen tatsächlich, wenn auch nur vorläufig, gebilligt, ja selbst gelehrt haben sollen, so spricht dagegen ebenso der Mangel an Warhaftigkeit, welchen wir dann den Trägern der göttlichen Offenbarung beilegen müssten, als die Nützlichkeit einer Offenbarung, die schließlich doch der Unterscheidungskraft der menschlichen Vernunft diejenige Aufgabe zurückließe, von welcher sie selbst behauptet, dass dazu eine durch die Sünde getrübte Vernunft nicht befähigt sei. In ersterer Hinsicht fordert die Pflicht der Warhaftigkeit zwar nicht, dass ich alles sagen muss, was ich weiß, auch nicht, dass ich mich gegen alles in ausdrücklicher Weise erkläre, was mir als Irrtum entgegentritt, vielmehr wird mir hier oft durch pädagogische Rücksichten eine Selbstbeschränkung auferlegt; wol aber fordert die christlich-sittliche Idee der Warhaftigkeit, dass alles, was ich einmal sage, war sei.

Und mustern wir nun darauf hin alle Stellen, worin man eine positive Accommodation Christi oder der Apostel hat finden wollen, so ist tatsächlich auch nicht eine, bei welcher eine unbefangene, streng wissenschaftliche Exegese und Kritik nicht das Gegenteil schon erwiesen hätte, oder umgekehrt der Exegese und Kritik nicht Gewalt angetan werden müsste, um die Accommodationshypothese festzuhalten.

Rud. Hofmann.

Achery, s. d'Achery, Dacherius.

Ackerbau. Von Ackerbau redet die h. Schrift zunächst bei Kain, 1 Mos. 4, 2, nach der Sündfluth aber auch bei Noah, 1 Mos. 9, 21. Die patriarchalische Familie verrät zwar hin und wider schon eine Hinneigung zum sesshaften Leben, Abraham in 1 Mos. 12, 14 ff.; 20, 1 ff.; 23, 1 ff.; Lot in 1 Mos. 18; Isaak in 1 Mos. 26, 6 ff. Den Acker aber bestellten Isaak und Jacob nur, soweit es zur Befriedigung der dringendsten Bedürfnisse nötig war, 1 Mos. 26, 12; 37, 7. One Zweifel vermittelte recht eigentlich erst der Aufenthalt in dem weidereichen, aber zur Bestellung ebenfalls außerordentlich geeigneten Gosen für die sich zum Volk erweiternde Familie den sonst so schwierigen und folgenreichen Übergang von der Viehzucht zum Ackerbau. Die Zeitgenossen Moses besaßen dort nicht bloß Häuser mit Türpfosten und Türschwellen 2 Mos. 12, 4. 7. 22. 23, in welchen Egypter mit einwonten, 2 Mos. 3, 20—22, sondern schätzten das Land auch wegen seiner Fruchtbarkeit, 4 Mos. 20, 5, und trieben vielleicht auch schon Handwerke, 1 Chron. 4, 21 ff. In dem mit Beziehung auf Canaan gegebenen Mosaischen Gesetz wird das Volk jedenfalls überall als vorwiegend Ackerbau treibend gedacht; der Mosaische Stat wird geradezu auf Ackerbau gegründet, vgl. Mich. Mos. R. I § 38 ff. Nur die Simeoniten diesseits, und die Rubeniten und Gaditen jenseits des Jordans setzten das Nomadenleben in Canaan noch in gewissem Grade fort. Außer Levi sollte hier jeder Stamm sein Gebiet und jede Familie ihren Grundbesitz haben, und wenn es auch nicht ausbleiben konnte, dass einzelne Familien einerseits allmählich verarmten, dass mächtige Männer andererseits ihr Besitztum vergrößerten, Jes. 5, 8; Mich. 2, 2, so sollte doch im Jobeljar der veräußerte Grundbesitz an die Familie des früheren Besitzers zurückfallen, 3 Mos. 25, 23. 28. Änlich wie bei den Griechen und Römern waren auch hier die termini heilig; sie zu verrücken, wird in 5 Mos. 19, 14 in einem Zusammenhang verboten, in welchem es sich um die Heiligkeit des vom Eigentum abhängig gedachten Lebens handelt, vgl. auch 5 Mos. 27, 17; Spr. 22, 18; Hiob 24, 2; Hos. 5, 10.

Canaan, das so oft als ein Land fließend von Milch und Honig gerühmt wird, entbehrte nicht jener edleren Produkte, welche das Herz zu erfreuen und das Leben zu verschönern am meisten geeignet sind, des Weines und Obstes; aber sein Hauptvorzug lag darin, dass es zugleich die gewönlichen, zur Narung

am meisten nötigen Getreidearten und Früchte reichlich hervorbrachte, voran Weizen und Gerste, daneben Kussemeth, 2 Mos. 9, 32; Jes. 28, 25; Ez. 4, 9, worunter nicht Roggen, der in den südlichen Ländern nicht bekannt ist und der in der hebr. Bibel ebensowenig wie der Hafer vorkommt, sondern entweder Spelt, wie man gewönlich übersetzt (Dinkel, triticum spelta) oder eine herbschmeckende, dunkelgraue und schwarzgesprenkelte Wicke (vicia sativa), bei den Arabern Kursenne oder Kersenne, die in der Regel nur zu Viehfutter geschroten wird, vgl. Wetzstein in Del. Jes. 2. Ausg. S. 705 ff., zu verstehen ist, — ferner Hirse (Moorhirse, holcus doehna), Linsen, 2 Sam. 23, 11 und Bonen, Ez. 4, 9; 2 Sam. 17, 28, endlich auch Würzpflanzen, besonders Schwarz- und Kreuzkümmel, Jes. 28, 25, beide von unserm gemeinen Kümmel verschieden, und Gurken, Jes. 1, 8. Außerdem wurde von den ältesten Zeiten her auch Flachs gebaut, Jos. 2, 6; Hos. 2, 9; Spr. 31, 13, und die Leinwand der Hebräer erfreute sich noch spät eines vorzüglichen Rufes, Mischn. babakam. 10, 9; ketuboth 5, 9; Movers Phön. III, 1 S. 216 ff. Daſs die Baumwollenstaude schon in älterer Zeit kultivirt wurde, folgt zwar nicht aus 1 Chron. 4, 21, wo die Baumwollenspinner und -Weber vielleicht schon der egyptischen Zeit angehören, wird aber durch Pausan. 5, 5, 2 warscheinlich, wo „hebräischer Byssus“ vorkommt, wie man denn auch im Mittelalter und noch jetzt in der südlichen Sefela, bei Lydda und in der Ebene Jesreel Baumwolle gewann.

Canaan wird in 5 Mos. 8, 7 als ein Land voll Wasserbäche, Quellen und Fluten, die im Tal und auf dem Berge entspringen, gepriesen, und in 5 Mos. 11, 10 ff. heißt es, Canaan sei nicht wie Egypten, welches man wie den Gemüsegarten mit dem Fuße bewässere; durch den Regen des Himmels werde es befeuchtet und immerdar sei es ein Gegenstand der göttlichen Aufmerksamkeit. Aber was der Verfasser an dieser Stelle hervorheben will, ist, wie das folgende beweist, nicht die Erleichterung, die der Ackerbauer in Canaan hatte, daſs er das Land nicht wie in Egypten mittelst Tret- oder Schöpfrades, Ziehbrunnen und anderer Maschinen zu bewässern brauchte, sondern die größere Abhängigkeit desselben von Gottes Fürsorge, speziell von der Gewärung des Regens, und die darin liegende Nötigung für ihn, sich durch Gehorsam Gottes Gunst zu bewaren. Überhaupt konnte die Ackerarbeit in Canaan nicht wol leichter genannt werden als anderswo. Der Vorzug des Landes war eher der entgegengesetzte, daſs es die Bewoner, wenn anders sie etwas ordentliches eingewinnen wollten, zu recht angestrengter und sorgfältiger Arbeit nötigte. Was man etwa an der Bewässerung sparte, wog schon die Terassenkultur auf, da man die an sich kalen Bergrücken mit bestellbarem Humus belegen und denselben durch Steineinfassungen gegen das Herabrutschen schützen muſste: eine Vorarbeit, deren Vernachlässigung eine Hauptursache der jetzigen Unfruchtbarkeit ist. Manchen Boden muſste man auch düngen, und zwar nicht bloß durch das Verbrennen der Stoppeln, Jes. 5, 27; 47, 14; Joel 2, 3, durch das Zurücklassen der Spreu beim Dreschen oder durch Viehhüten, sondern auch durch Dünger, den man aus Stroh in der Mistlache bereitet hatte, Jes. 25, 10, vgl. 2 Kön. 9, 37; Ps. 83, 11. Dann folgte das Pflügen und Eggen, חָרַשׁ und שִׂדֵּד. Ochsen, 1 Kön. 19, 19 f.; Hiob 1, 14; Am. 6, 12, oder Kühe, Richt. 14, 18, zuweilen auch Esel, Jes. 30, 24; 32, 20, die einzeln oder, was gewönlicher war, parweise ein Joch, צֶמֶד, d. i. ein mit Halsgabeln versehenes Querholz, an welchem oben die Deichsel mittelst eines Strickes befestigt war, auf dem Nacken trugen, und mit dem Reitel, מַלְמֵד, einem 6—8 Fuß langen Stecken angetrieben wurden, rissen mittelst des Pfluges, מַחֲרֶשֶׁת, eines nach unten vorwärts gekrümmten, mit einem zu schärfenden Pflugeisen versehenen Holzes das Erdreich auf. Die Furchen, מַעֲנָה, תֶּלֶם, teilte man mit dem Pflugmesser, אֵת. Plur. אֶתִּים 1 Sam. 13, 20, oder אִתִּים Jes. 2, 4 noch bestimmter ab. In einem Ackerland aber, welches brache gelegen hatte, ließ man, läſst man wenigstens jetzt in Palästina, auf das erste Pflügen im Winter, auf den Neubruch, נִיר, novale, Spr. 13, 23; Jer. 4, 3, im Frühjar ein zweites, und im Sommer noch ein

drittes Pflügen folgen. Heutzutage pflügt der gute Landwirt im Spätsommer sogar noch ein viertes Mal, ehe er den Samen ausstreut, vgl. Wetzstein in Del. Jes. 2. Ausg. S. 289 f., und dass man es im alten Palästina schon wesentlich ebenso gehalten hat, dürfte daraus erhellen, dass nach Jes. 37, 30 die Judäer erst im dritten Jar nach dem Abzug der Assyrer säen und ernten konnten. Zuweilen mochte man auch die Furchen wol damals schon nicht bloß in die Länge, sondern auch in die Breite ziehen. Das Eggen, das Zerdrücken und Ebnen der Schollen geschah mittelst eines starken, warscheinlich durch Steine beschwerten Brettes und zwar oft schon vor der Aussat, jedenfalls aber nach derselben, Jes. 28, 24; Hos. 10, 11; Hiob 39, 10. — Die Winterfrucht, voran die Hülsenfrucht, wurde nach dem Laubhüttenfest gegen Ende Oktobers oder auch im November, wo dann bald der Herbst- oder Frühregen eintrat, ausgesät, etwa 14 Tage später die Gerste, und noch später der Weizen, den sorgfältige Landwirte, wie nach Strabo auch in Babylonien, reihenweise in die Furchen legten, Jes. 28, 25. Im Dezember standen daher die Felder meistens schon grün, Joh. 4, 35. Die Aussat der Sommerfrüchte (Hirse, Bonen, auch Gerste) folgte im Januar und Februar, so dass ihr besonders der Spätregen im März und Anfang April zu gute kam. — Bald darauf begann schon die bei der Sommerhitze nicht leichte Erntearbeit, vgl. Judith 8, 29, auch 2 Kön. 4, 18 ff. Die Ernte der Gerste, die der früheren Aussatszeit entsprechend 2—3 Wochen vor dem Weizen reifte, wurde durch die Darbringung der Erstlingsgarbe schon am 16. Nisan gesetzlich eröffnet, 3 Mos. 23, 9 ff.; fast gleichzeitig begann auch die der Linsen und Wicken; mit dem Weizen wesentlich gleichzeitig wurde der Spelt eingebracht. Natürlich aber fiel die Ernte in den höheren Gegenden etwas später als in den niedrigeren. Wärend im Jordantale noch heutzutage schon wärend des April und im Anfang des Mai geerntet wird, ist das Getreide in der Hügelregion erst 14 Tage, und auf dem Gebirge erst 4 Wochen später reif; ja selbst in der Gegend von Tiberias wird die Ernte zuweilen erst in der zweiten Hälfte Junis beendigt. So füllte die Getreideernte leicht die ganzen 7 Wochen von Mazzot bis zum Wochenfest aus. Man schnitt das Getreide mit der Sichel, מַגָּל, חֶרְמֵשׁ, ziemlich kurz unter den Ären ab, band das Geschnittene in Garben und stellte es zu Haufen zusammen, die Nachlese den Armen überlassend, 3 Mos. 19, 9; Ruth 2, 2. Auf Tennen, die auf dem Felde selbst, unter freiem Himmel, wo möglich auf Anhöhen, auf denen der Wind die Spreu leicht forttreiben konnte, möglichst kreisrund, von etwa 50 Fuß im Durchmesser geebnet und festgestampft waren, Hos. 13, 3; Jer. 4, 11, machte man sich dann an das Dreschen. Wie noch heute in Egypten, Arabien, Syrien und Palästina, mussten entweder Rinder oder Esel, die man neben einander gespannt hatte, und die man über die auf der Tenne ausgebreiteten Haufen hintrieb, die Körner mit ihren Hufen selber austreten, Hos. 10, 11, oder sie mussten einen Dreschschlitten, חָרוּץ oder מוֹרַג חָרוּץ, darüber hinziehen, welcher unten Bolen mit Einschnitten oder Löchern, worin harte Steine befestigt waren, hatte; oft wandte man auch einen Dreschwagen, עֲגָלָה, an, ein niedriges, viereckiges Wagengestell, an welchem 3—4 geschärfte eiserne Vorderräder in die Zwischenräume von eben solchen Mittel- oder Hinterrädern eingriffen, vgl. Jes. 28, 27 f., vielleicht auch Jes. 41, 15 und Spr. 20, 26. Geringere Quantitäten von Weizen und Hülsenfrüchte, namentlich weichere, die durch die Dreschmaschine zermalmt sein würden, klopfte man mit einem Stecken aus, Ruth 2, 17; Jes. 28, 27. Zuletzt warf man noch das Getreide mit der Worfschaufel, richtiger Worfgabel, מִזְרֶה, Jer. 15, 7 (Luth. „Wanne", Jes. 30, 24), d. i. mit einer hölzernen Gabel, welche zuweilen nur 2, gewönlich aber 5—6 spannenlange, mäßig gekrümmte, nach unten etwas weiter von einander abstehende Zäne hatte, (Robins. Paläst. II, S. 521), die Hülsenfrüchte mit einer Schippe, רַחַת (Worfschaufel Jes. 30, 24), die nach unten breiter wurde, in die Höhe, um die Körner von der Spreu, die vom Winde abseits getrieben wurde, zu sondern. Letzteres war nur eine Arbeit für die kräftigeren Männer, und gewönlich wurde sie erst Abends oder Nachts vorgenommen, weil der Wind, dessen man dabei bedurfte, am besten von 4 Uhr

Nachmittags bis gegen Sonnenaufgang weht, Ruth 3, 2, vgl. auch Jer. 4, 11; 51, 1 f.; Sir. 5, 11. Die Spreu wurde, soweit sie nicht vom Wind weiter fortgefürt war, Ps. 1, 4; 35, 5; Hos. 13, 3, samt den Stoppeln verbrannt. Das Korn aber wurde, — jetzt geschieht es gewönlich durch die Weiber, — gesiebt, Am. 9, 9, und dann mit der Schippe zu größeren Haufen zusammengeworfen, Hohesl. 7, 2. So blieb es liegen, bis man es in Cisternen und änliche Gruben, in denen man es am sichersten verbergen, aber auch am besten aufbewaren konnte, oder in Scheuern, — in der Bibel werden nur diese erwänt, — abfürte. — Mangel an Regen in der Herbst- und Frühlingszeit, Zeiten tauloser Dürre, Glutwinde aus dem Osten, welche die Ären brandig machten und verwelken ließen, Heuschrecken und feindliche Einfälle stellten den Ertrag oft in Frage, ja erzeugten Teuerung und Hungersnot. Aber in guten Jaren trug das Getreide durchschnittlich, scheint es, dreißigfältig, 1 Mos. 26, 12; Mtth. 13, 8; noch heute wird vom Weizen zwölf- bis sechzehnfältig geerntet. Auf gutem Boden und unter günstigen Verhältnissen war der Ertrag sogar noch bedeutender. Gerste wird noch jetzt häufig fünfzigfältig geerntet, und Moorhirse, Durra, von der der ausgefallene Same nach $2^1/_2$ bis 3 Monaten nicht selten noch eine zweite Ernte gibt, sogar 150—200 fältig. Kein Wunder, daſs die Freude, mit der man erntete, als eine der schönsten und größten Freuden derjenigen, mit der man Beute teilte, an die Seite gestellt wird, Jes. 9, 3, vgl. auch Ps. 4, 8; 126, 5 f. Wie schon in Davids und Salamons Zeit, wo trotz einer Bevölkerung von etwa 4 Mill. (9000 auf die Quadratmeile), vgl. 2 Sam. 24, 9, 20000 Cor (etwa 80400 Neuscheffel) Weizen an Hiram abgelassen wurden, 1 Kön. 5, 11, vermochte Canaan auch noch später einen guten Teil seines Getreideertrags an Phönizien abzugeben, Jes. 23, 3; Ez. 27, 17; Esra 3, 7; Ap.-Gesch. 12, 20.

Es war wol motivirt, daſs die Israeliten wie im übrigen, so besonders auch bei ihrer Hauptbeschäftigung, dem Ackerbau, durch ihr Gesetz angeleitet wurden, sich durchweg in der Hingebung an Gottes Ordnungen zu üben und zugleich mit dem Gefül der Abhängigkeit von ihm auch den Sinn für das von ihm Gewollte zu schärfen. Beim Pflügen sollten sie nicht Ochs und Esel, d. i. ein reines und ein unreines Tier zusammenspannen, 5 Mos. 22, 10, beim Säen nicht verschiedene Getreidearten (wie Weizen und Gerste) mit einander mischen und zusammen ausstreuen, sondern jede Art für sich allein bestellen, 3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 9. Es war damals noch wichtig, auch in dieser Weise den Sinn für die Artenzusammengehörigkeit und Artengeschiedenheit zu pflegen, der auf höherer Linie ein Sinn für die Einheit und Geschiedenheit der menschlichen Familien war und gegen ehebrecherische Verbindungen einen Schutz gewärte. Samen, der von dem As eines unreinen Tieres berürt wurde, sollten sie nur dann benutzen, wenn er trocken gewesen war; es war, als wenn dann das Verunreinigende in ihn nicht hätte eindringen können; wenn er angefeuchtet gewesen war, sollten sie ihn für verunreinigt halten und verwerfen, 3 Mos. 11, 37. Zugleich mit dem Sinn gegen das physisch in besonderem Grade Unreine und Widerwärtige wurde damals noch der gegen das ethisch Unreine geschärft. Wenn das Getreide reifte, sollte man denen, die daran hingingen, das Ärenausraufen nicht verwehren, 5 Mos. 23, 25; Mtth. 12, 1; Luc. 6, 1 — eine Bestimmung, die noch heute bei den Arabern in Palästina gilt, Robins. II, S. 419. 430, — es galt, nicht bloß Woltätigkeit zu üben, sondern auch zu beweisen, daſs man nicht sich, sondern den Herrn, der den Hungernden speisen will, als den eigentlichen Eigentümer betrachtete. Wenn man erntete, sollte man das, was beim Schneiden nicht leicht zu erlangen war, und ebenso die Nachlese und eine etwa vergessene Garbe den Armen überlassen, 3 Mos. 19, 9; 5 Mos. 24, 19 ff., — und wenn man drosch, sollte man so weitherzig sein, daſs man den Tieren, deren man sich bediente, nicht das Maul verband, 5 Mos. 25, 4, — eine Sitte, die sich durch die Bilder auf den Monumenten schon bei den alten Egyptern andeutet, und die sich ebenso, wie das Überlassen der Nachlese an die Armen auch noch bei den heutigen Arabern erhalten hat, Robins. III, S. 233; — es kam darauf an, daſs man sich überall an Dankbarkeit gegen Gott, an Milde und Woltätigkeit gegen Gottes

Geschöpfe gewönte, dem Geize dagegen das Herz verschließen lernte. Um den Herrn aber ganz ausdrücklich sei's als den eigentlichen Eigentümer des Landes, sei's als den Urheber des Erntesegens anzuerkennen, sollte man die Erstlinge, die den Priestern zufielen, nach dem Heiligtum bringen und betend dort niederlegen, 5 Mos. 26, wie man denn auch von den Fruchtbäumen die Früchte der drei ersten Jare als vorhäutig und ungenießbar ansehen, diejenigen des vierten Jares aber erst Jehova als heilige Gabe darbringen musste, ehe man die im fünften Jare wachsenden genießen durfte, 3 Mos. 19, 23 ff. Die drei Hauptfeste selbst forderten Israel auf, seine Ernte mit Gott sowol anzufangen als auch zu beschließen. Den Anfang sollte man durch Darbringung der Erstlingsgarbe am Tage nach dem Passasabbat, 3 Mos. 23, 9 ff., nach der Tradition am 16. Nisan, wenn man durch das Passa für das Natürliche eine geistliche Grundlage gewonnen, nämlich sein Bundesverhältnis zum Herrn erneut hatte, den Schluss der Getreideernte 7 Wochen darauf am Wochenfest durch Darbringung der Erstlingsbrote, den Schluss der Obst- und Weinernte aber durch die Feier des Laubhüttenfestes machen. Es kam alles darauf an, dass man nicht über die Gaben den Geber vergaß, und sich nicht des Irdischen freute, one sich zum Himmlischen zu erheben. Vor allem aber machten sich auch die Sabbatsinstitutionen gerade in Beziehung auf den Ackerbau sehr geltend. Man sollte seine Arbeit und seine Ruhe nach Gottes Ordnung einrichten, sollte am Sabbat sich von der Arbeit da draußen zur stillen Feier im Hause zurückziehen, sollte im Sabbatjar weder säen noch ernten, das von selbst Wachsende aber den Armen und dem Vieh gönnen, und im Jobeljare den etwa veräußerten Grundbesitz an die ursprünglich berechtigte Familie zurückkehren lassen, und zwar nicht bloß um niederer Zwecke willen, als hätte das Sabbatjar vor allem ein Brachjar und das Jobeljar zumeist ein Jar socialer Ausgleichung sein sollen. Man konnte sich so am besten dazu bekennen und sich dessen immermehr bewusst werden, dass das höchste und ware Gut über alle irdische Arbeit und allen zeitlichen Gewinn hinausliege, und dass es zuletzt doch am wichtigsten sei, immer wider in ihm zur Ruhe und zum Frieden zu gelangen. — Zu vergleichen sind: Paulsen, Zuverlässige Nachrichten vom Ackerbau der Morgenländer, Helmstädt 1748. Niebuhr, Beschreib. Arab.'s, S. 151 ff. Wetzstein in Delitzsch' Jesaja 2. Ausg. S. 105 ff., und desselben Artikel: Die syrische Dreschtafel in Bastians Zeitschrift für Ethnologie J. 1873 S. 270 ff., aber auch J. G. Wilkinson, A second series of the manners and customs of the ancient Egyptians I, p. 37 ff., 85 ff.

Fr. W. Schultz.

Acosta, Uriel, oder, wie er vor seinem Übertritt zu dem später wider aufgegebenen Judentum hieß, Gabriel, ein Portugiese, geboren 1594 zu Porto, stammte aus einem adeligen Geschlecht jüdischen Ursprungs, wurde aber, da schon seine Vorfaren seit Jaren bereits Christen waren, von Jugend auf in der katholischen Religion erzogen und beschäftigte sich, wie er in seiner Autobiographie sagt, frühzeitig mit dem Lesen der Evangelien, anderer geistlicher Bücher und der wichtigsten konfessionellen Schriften. Die Zweifel, welche in Folge dieser Lektüre zunächst über die katholische Ablasslehre in ihm aufstiegen und nach und nach das ganze Christentum ihm verdächtig machten, veranlassten ihn zunächst, die kirchliche Stelle eines Schatzmeisters einer reichen collegialen Kirche, die er 25 Jare alt erhalten hatte, aufzugeben. Bald aber genügte ihm dies nicht, und er hielt es um seines Seelenheils willen für das geratenste, ganz entschieden vom Christentum zum Judentum überzutreten, weil die Schriften des A. Ts. von Christen und Juden, die des N. Ts. dagegen nur von den Christen für göttlich gehalten würden. Da ein solcher Übertritt in Portugal nicht stattfinden konnte, so entfloh Acosta nach Amsterdam, um sich dort beschneiden und in die jüdische Gemeine aufnehmen zu lassen. Bald aber fand er bei der Amsterdamer Judenschaft statt einer gewissenhaften Beobachtung des Mosaischen Gesetzes hartnäckiges, pharisäisches Festhalten an der Tradition und ihren Satzungen, und in Verbindung damit einen maßlosen geistlichen Hochmut. Er rügte dies mit rücksichtsloser Strenge, und im Gegensatz zu der lonsüchtigen Werkheiligkeit seiner neuen Glaubensgenossen machte er aufs neue die Lehre der alten Sadducäer geltend: Nur um des Guten

willen müsse der Mensch Gutes tun, nicht aber in der selbstsüchtigen Hoffnung, jenseits dafür belont zu werden, zu welcher Hoffnung der Jude onehin keinen Grund habe, da das Mosaische Gesetz über die Unsterblichkeit der Seele und ein jenseitiges Leben nichts lehre. — Dergleichen Äußerungen aber erbitterten die Juden in so hohem Grade, dass sie nicht nur durch einen gelehrten Arzt, Samuel da Sylva, eine Schrift „Über die Unsterblichkeit der Seele" (1623) gegen ihn schreiben ließen, in welcher er des Epikureismus beschuldigt wurde, sondern ihn auch auf Grund seiner 1624 erschienenen Schrift: „**Examen de tradicoens Phariseas conferidas con a ley escripta**" als Leugner der Unsterblichkeit und Atheisten bei der städtischen Obrigkeit verklagten, die ihn zum Gefängnis und, als er nach 8—10 Tagen gegen Kaution seiner Familie aus demselben entlassen worden, zu einer Geldbuße von 300 Gulden und zur Vernichtung seiner Schrift verurteilte. Gleichzeitig ward er von der Synagoge in den Bann getan, in welchem er sieben Jare lang lebte, weil er die kränkenden Bedingungen, unter denen man ihn wider aufnehmen wollte, beharrlich zurückwies, bis er doch am Ende einwilligte, warscheinlich, weil man ihn mit der Hoffnung lockte, dass er sich nur einigen leichten Förmlichkeiten werde zu unterziehen haben. Wie wenig man aber daran dachte, geht aus der Schilderung dieses Aktes in seiner Biographie hervor, welche er kurz vor seinem Tode in zierlichem Latein unter dem Titel: „**Exemplar vitae humanae**" concipirte. „Ich trat", erzält er, „in die Synagoge, die voll Männer und Weiber war, bestieg zur bestimmten Stunde das hölzerne Gerüst mitten in der Synagoge und verlas dort die Anklageschrift, welche das Bekenntnis enthielt, dass ich wegen Übertretung des Sabbatgesetzes, wegen Nichtbewarung des Glaubens, den ich so weit verletzt hätte, dass ich andern geraten, nicht zum Judentum überzugehen, eines tausendfachen Todes schuldig, zur Süne meiner Versündigungen aber bereit sei, alles zu tun, was man mir auferlegen werde. Hierauf stieg ich von dem Gerüst herunter, und der Oberpriester flüsterte mir zu, dass ich mich in eine Ecke der Synagoge begeben möge. Ich tat es und erhielt hier von dem Türhüter die Weisung, mich zu entkleiden. Als ich auch dies getan, band er meine Hände mit einem Strick an die Säule fest, worauf der Vorsänger herzutrat und mir, wärend ein Psalm gesungen wurde, mit einer Geißel 39 Hiebe versetzte. Als dies geschehen, ward ich angewiesen, mich auf den Boden zu setzen; der Prediger trat zu mir und sprach die Absolutionsformel; alsdann musste ich mich, nachdem ich meine Kleider wider angelegt, auf die Schwelle setzen, damit alle beim Herausgehen aus der Synagoge über mich hinwegschritten." — Übrigens blieb Acosta auch nach seiner Wideraufnahme in die Gemeine bei seinen sadducäischen Ansichten; ja, er erklärt sich in seiner Biographie zu Gunsten des angeborenen Naturgesetzes, wie gegen das jüdische, so gegen jedes andere positive Gesetz, sofern dasselbe mit jenem streite. „Sagt einer," äußert er sich in dieser Beziehung, „das Mosaische oder das evangelische Gesetz enthalte etwas erhabeneres, nämlich die Feindesliebe, welche das Naturgesetz nicht gebietet, so erwidere ich: wenn wir von der Natur abweichen und etwas größeres suchen, dann entsteht sofort ein Zwiespalt in uns, und die Ruhe wird gestört. Was nützt es, wenn mir zugemutet wird, was ich nicht erfüllen kann; obwol es gerade in diesem Falle keineswegs dem Naturgesetz entgegen ist, unseren Feinden Gutes zu thun." — Merkwürdig ist außerdem eine Schlussbemerkung in seiner Biographie. „Wenn der Nazarener Jesus, den die Christen so sehr verehren, heut in Amsterdam predigte, und es den Pharisäern widerum beliebte, ihn zu geißeln, weil er ihre alten Gebräuche antastete und ihre Heuchelei entlarvte, so würden sie solches ungehindert tun können." Nach einer Angabe des Fabricius soll Acosta 1647 gestorben sein, ob durch Selbstmord oder eines natürlichen Todes, will der Herausgeber der kleinen Schrift: „Uriel Acostas Selbstbiographie. Lateinisch und deutsch. Leipz. 1847." in seiner Einleitung unentschieden lassen. Denn diese Biographie sei zuerst 40 Jare lang als Manuskript in den Händen eines Bürgers gewesen, der sie nachher dem freisinnigen arminianischen Theologen Episcopius geschenkt habe. Von diesem habe sie der gleichgesinnte Philipp Limborch erhalten, der sie nebst einer Widerlegung 1687 publicirte und bei seinem Bericht über Acostas

Tod sich natürlich nur an die Gerüchte habe halten können, die meist von Feinden ausgesprengt ihm zu Oren gekommen seien. — Seine Geschichte ist ein merkwürdiges Beispiel des fortgesetzten Kampfes zwischen dem Pharisäismus und dem Sadducäismus auch in der neueren jüdischen Gemeinde. Interessante Details gibt J. da Costa in seiner Schrift: „Israel en de volke.“ (Haarb. 1849). S. 397 u. ff. Zum Gegenstand dichterischer Behandlung wälte den unglücklichen Mann in neuerer Zeit Gutzkow in seiner Novelle: „Der Sadducäer in Amsterdam“ und später in dem Drama: „Uriel Acosta“. [J. J. van Oosterzee.] H. A.

Acta Martyrum, und später Acta Sanctorum, bezeichnen die Nachrichten über die Kirchenheiligen, die in mannigfacher Form und von sehr ungleichem Werte zu verschiedenen Zeiten aufgezeichnet sind; sie bilden einen Teil der kirchlichen Literatur, dessen gänzliche Missachtung ebenso unbillig, wie seine kritiklose Benutzung unbefugt ist; unter einer Menge Spreu sind auch hier manche Goldkörner verborgen. Der Anfang dazu liegt in der Hochachtung gegen die Märtyrer, deren Gedächtnis der Nachwelt erhalten werden sollte. Man kannte also anfangs nur Geschichten wirklicher Märtyrer; wenn später auch Lebensbeschreibungen solcher Heiligen hinzukamen, die nicht die Ehre des Märtyrertodes erlangt hatten, so betrachtete man auch bei ihnen anderweitig erlittene Drangsale, oder auch die freiwillig geleistete Askese als hinreichend, um sie mit den wirklichen Märtyrern zusammenzustellen und die Acta Sanctorum, welche Heilige beider Klassen umschließen, zur wirklichen Fortsetzung der alten Acta Martyrum zu machen. Als Namen für diese Art von Literatur finden sich in der lateinischen Kirche: Calendaria, weil sie die Märtyrernamen nach den Todestagen in der Reihenfolge der Tage des Jars ordneten, jedoch nur für den Gebrauch einer einzelnen Kirche und für die in derselben anerkannten Heiligen bestimmt; ebenso Diptycha, sofern in die bei jeder Kirche angelegten Verzeichnisse außer der Reihenfolge der Bischöfe auch die daselbst verehrten, meist lokalen, Märtyrer eingetragen wurden; dagegen die Martyrologia hatten eine allgemeinere Bestimmung, als Sammlung sämtlicher in der ganzen Kirche angenommenen Heiligen mit Angabe des Orts ihres Märtyrertums; ferner passiones Martyrum, passionalia, und endlich legenda, sofern an den järlichen Gedächtnisfesten aus ihnen die Vorlesungen in die Messe eingelegt wurden. Die griechische Kirche hat dafür die Namen Menaea und Menologia; letztere, entsprechend den lateinischen Martyrologieen, enthalten in monatlicher Ordnung nur die Verzeichnisse der Heiligen nebst kurzen historischen Notizen; dagegen die Menäen, zum Kultus bestimmt, umfassen das ganze Offizium des Tages mit Hymnen, Lektionen, und darunter auch kurze geschichtliche Angaben über die an jedem Tage zur Verehrung bestimmten Heiligen (Suiceri thesaur. 5. v. μηναῖον, μηνολόγιον); ferner Synaxaria, wegen der Bestimmung zu Vorlesungen bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften (συνάξεις).

Die Märtyrerakten beginnen schon zur Zeit der Verfolgungen selbst, am frühesten in den Berichten, welche einzelne Gemeinden von der erlittenen Drangsal und dem bewiesenen Heldenmute ihrer Genossen in Briefen an auswärtige Gemeinden erstatten. So meldet die Gemeinde zu Smyrna den Märtyrertod zalreicher Genossen und zuletzt des alten Bischofs Polykarp wärend der Verfolgung unter Mark Aurel, 167, in einem Briefe nach Philadelphia in Lydien (Euseb. IV, 15; Coteler., patr. apost. I, p. 195); die gallischen Gemeinden von Lugdunum und Vienne teilen ihre unter demselben Kaiser, 177, erlittenen Drangsale den Christen in Asien und Phrygien mit (Euseb. V, 1); Dionysius von Alexandrien meldet die Geschichte der dortigen Märtyrer an Fabian von Antiochien (Euseb. VI, 41. 42); Cyprian erzält in seinen Briefen sehr ergreifende Scenen von Märtyrern und Bekennern (confessores, d. h. solchen, die vor der römischen Obrigkeit mutig sich als Christen bekannten und dadurch der Gefar aussetzten), aus seiner nächsten Umgebung. Der Biograph des Cyprian, Pontius, berichtet, dass über Märtyrer, selbst von geringer Herkunft und aus dem Katechumenenstande, von Alters her sehr genaue Aufzeichnungen veranstaltet seien; was ihn zur Schilderung des Lebens und Todes eines so ruhmvollen Bischofs veranlasst habe. Man darf sogar annehmen, dass schon jetzt die Verzeichnisse der Märtyrer in übersichtlicher

Weise nach den Jarestagen, also in Kalenderform, angelegt seien, da Cyprian wärend der Entfernung von seinen Klerikern denselben widerholt aufgibt, die Todestage der einzelnen Märtyrer anzumerken, damit deren järliches Gedächtnis mit Sicherheit begangen werden könne (Cypriani ep. 12, 39). Sicher besaßen also schon damals die Gemeinden unter ihren übrigen für heilig erachteten Schriften auch Märtyrerverzeichnisse, die außer dem Tage des Todes kurze geschichtliche Angaben enthielten. Die Annahme, daß dabei wol gar die Protokolle der römischen Obrigkeit zu Grunde gelegt seien, ist jedoch nicht warscheinlich, da dieselben teils wegen der feindlichen Stellung gegen die Christen nicht wol zu haben waren, teils das Zeugnis der christlichen Genossen näher lag. Von diesen in den Gemeinden aufbewarten Akten und Verzeichnissen hat aber wol schwerlich irgend eines die diocletianische Verfolgung überdauert, die es planmäßig auf Vernichtung nicht nur der Bibelexemplare, sondern sämtlicher von den Christen wertgeschätzter Schriften abgesehen hatte (Arnobius, adv. nation. IV, 36; Euseb. VIII, 2); ausdrücklich beklagen spätere Bearbeiter der Märtyrergeschichten den Verlust jener älteren Berichte (Prudentius, peristephan. I, 74 ed. Obbarius, Tubing. 1845 p. 194).

Nach Aufhören der Verfolgung und dem Siege des Christentums unter Konstantin begann man um so eifriger die Wideraufzeichnung der älteren und die Hinzufügung der neueren Märtyrergeschichten, weil man auf jene Kämpfe wie auf die Heldenzeit der Kirche zurückblickte. Eusebius schrieb sein Buch über die Märtyrer Palästinas (hinter h. eccl. lib. VIII; Ruinart, act. sincera mart. p. 278); ferner ein allgemeines Martyrologium über die Kämpfe der Gesamtkirche, *ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγήν* oder *ἀναγραφήν*, dessen er selbst gedenkt (IV, 15; V. prooem. und 21). Allein schon zu Ende des 6. Jarh. war dasselbe weder in Alexandrien noch in Rom zu finden (Gregor. I, ep. VIII, 29); die von Ruinart u. a. ausgesprochene Hoffnung, daſs das wichtige Werk irgendwo wider aufzufinden sein werde, hat sich bis jetzt nicht erfüllt. Die Bearbeitung des Stoffes muſs seit Eusebius widerum auf doppelte Art begonnen haben, einmal in übersichtlicher Weise nach Kalenderform, und dann in ausfürlicher Art zur Erbauung der Lesenden.

Der sicherste Beweis, daſs man auch jetzt wider in den einzelnen Kirchen sich Heiligenverzeichnisse anlegte, die zu den Kalendertagen die Namen der Märtyrer gaben, liegt in den noch vorhandenen Exemplaren der Art vor: der Jesuit Ägidius Bucherius fand ein solches in Rom, das der Zeit nach in die Mitte des 4. Jarh. und dem Orte nach der römischen Kirche angehört (Ruinart, S. 541); der angemerkten Heiligen sind jedoch nur sehr wenige, in einer ersten Abteilung 12 Gedächtnistage römischer Bischöfe, in einer zweiten 25 Tage anderer Märtyrer, zugleich mit Angabe der Kirchen oder Stationen, wo deren Gedächtnis zu begehen war. Ein Kalendarium der Kirche von Karthago aus dem 5. Jarh., von Mabillon aufgefunden, zält deren schon 81 (Ruinart, ibid.). Wenn dergleichen Kalendarien im Gebrauche einzelner Kirchen deshalb so beschränkt erscheinen, weil sie nur die Namen derjenigen Märtyrer enthielten, die in der nächsten Umgebung jener Kirchen gelitten hatten, so fing man jedoch auch bald an, aus den einzelnen Kalendarien wirkliche Martyrologieen zusammenzusetzen, d. h. Märtyrerverzeichnisse aus dem Bereiche der Gesamtkirche. Ein solches beschreibt Gregor I. zu Ende des 6. Jarh. als im Gebrauche der römischen Kirche (Epist. VIII, 29); es enthielt nur die Namen der Märtyrer nach den Tagen, wie sie bei der Messe gefeiert wurden, ferner Ort und Tag der Passion, aber nicht die näheren Umstände derselben; und zwar waren ausdrücklich für die einzelnen Tage mehrere Heilige aus vielen Ländern und Provinzen gehäuft, also ein Martyrolog, und nicht ein bloßes Kalendarium. Gregor setzt voraus, daſs dasselbe auch in Alexandrien vorhanden sei, erblickt also darin eine weit umher in der Kirche verbreitete Schrift, weshalb man ein Recht hat, darin wenigstens den ersten Grundzügen nach dasjenige Martyrolog zu erblicken, das später unter dem Namen des Hieronymus bekannt ist. Daſs es wirklich von ihm verfaſst sei, dafür spricht kein Zeugnis; wenn Cassiodor (de institut. divinar. literar. c. 32. Oper. Venet. 1729. II, p. 526) dies anzugeben scheint, indem er bei Empfehlung des Lesens der vitae patrum, confessiones fidelium, passiones martyrum, auf Hieronymus verweiset, so kann er damit un-

möglich das sogenannte Martyrologium desselben gemeint haben; er empfiehlt die Lektüre zur Erbauung und Nachamung, deutet an, dass es sich nicht bloß um das Blutzeugnis, sondern auch um Selbstbeherrschung und Askese handle; dergleichen ist aber gewiss nicht aus einem Kalender zu lernen, der sich begnügt, tabellarisch Namen, Tage und Örter aufzuzälen. Wie Hieronymus zu der Ehre gelangt sei, als Verfasser jenes weit verbreiteten Martyrologs zu gelten, lässt sich nur vermutungsweise ausmachen. Zu Gregors I. Zeiten muss er noch nicht als Verfasser betrachtet sein, weil sonst derselbe dies wol bei Beschreibung des Buches bemerkt haben würde; aber recht bald ward ja der Name des Hieronymus fast bei allen Schriften von liturgischem Inhalte genannt; wie er sich um die lateinische Übersetzung der Bibel, die Vulgata, verdient gemacht hatte, so soll er auch die kirchlichen Lektionen geordnet haben (den comes); er galt gleichsam als Repräsentant aller kirchlichen Wissenschaft im Abendlande. Für das Martyrologium trat noch der besondere Umstand hinzu, dass er als Verfasser, oder vielmehr als Übersetzer der alten Schrift de viris illustribus oder des catalogus älterer Kirchenschriftsteller galt, die zwar nicht bloß Märtyrer, aber doch Heilige enthielt, und nach dem obigen Verhältnis zwischen acta Martyrum und acta Sanctorum leicht mit dem Martyrolog verwechselt werden konnte. Als Ergebnis steht hiernach fest, dass schon im 4. Jarh. die einzelnen Kirchen wider Kalendarien besaßen für die einheimischen Märtyrer, und schon im 6. daraus umfassende Martyrologieen gearbeitet waren, die dann bald unter dem Namen des Hieronymus circulirten. Sie mussten natürlich in sehr verschiedener Form vorkommen, da sicher jede Kirche sich erlaubte, den ursprünglichen Entwurf durch Nachträge aus ihrer Bekanntschaft zu ergänzen, oder das Martyrologium durch Aufnahme der lokalen Kalendarien zu vervollständigen. So erklären sich die verschiedenen Exemplare des sogenannten Hieronymus, wie sie aus einzelnen Klosterbibliotheken herausgegeben werden konnten (ed. Fr. Mar. Florentinius, Lucae 1668 sq.; d'Achery, spicileg. ed. nov. II, p. 27, nach einem Codex des französischen Klosters Gellon, um 804 geschrieben; Joh. Bapt. Sallerius, Act. Sanct. Bolland. Jun. Tom. VI, nach Exemplaren aus Reichenau, St. Ulrich in Augsburg, Corvey u. s. w.).

Wenn nun dieses Martyrologium noch immer die alte Form der Kalendarien beibehielt, sofern es nur Namen der Märtyrer, Tag und Ort ihrer Passion und ihrer Verehrung angab, sich aber nicht auf nähere historische Notizen einließ, so beweist die obige Aufforderung des Cassiodor, die Passionen der Märtyrer zur Erbauung und Nachamung zu lesen, dass dieser Zweig der Literatur außer jener dürftigen Kalenderform auch noch eine anderweitige Bearbeitung gefunden haben musste. Hatten jene Kalendarien und die daraus erwachsenen Martyrologieen nur eine liturgische Bestimmung, um die Namen der Heiligen anzumerken, deren in der Messe gedacht werden sollte, so beschäftigte sich die Hochachtung gegen Märtyrer auch noch mit ausfürlicherer Erzälung ihrer Schicksale, sowol im einzelnen als in Zusammenstellung mehrerer. Zeugnisse für das Vorhandensein solcher ausfürlichen Heiligenakten liegen zalreich vor: ein Concil zu Carthago 397, can. 47 (Bruns, concil. I. p. 133) gestattet, außer den Lektionen aus der heil. Schrift auch die passiones martyrum bei ihren järlichen Gedächtnisfesten zu verlesen; ein römisches Concil 494 (Mansi VIII, p. 149) bewies größere Kritik: Papst Gelasius schließt aus demselben bei Angabe der für den kirchlichen Gebrauch geeigneten Literatur, trotz aller Hochachtung gegen Märtyrer und Heilige, dennoch die Heiligenakten von dem Verlesen in den Kirchen ganz aus, weil die Namen der Verfasser unbekannt, auch von Ungläubigen, Häretikern oder Ungebildeten (idiotis) manches Überflüssige und Unangemessene in sie eingedrungen sei, gewiss ein sprechendes Urteil über den Zustand, in welchem schon zu Ende des 5. Jarh. diese Literatur sich befand. Minder bedenklich waren die Häupter des Mönchswesens, die, wie Cassiodor, Ferreolus von Uzès im 6. Jarh. (regul. c. 18, Holsten-Brockie cod. regul. I. p. 160) den Mönchen das Lesen der gesta martyrum, i. e. passiones sanctorum fidelium, dringend empfahlen. Wenn dabei angedeutet wird, dass das für jeden Tag Gehörige ausgewält werden solle, so folgt daraus nicht, dass auch diese Sammlungen schon in Kalenderform die Berichte über die Heiligen nach den

Tagen zusammenstellten; dann wäre ja eine Auswal nicht nötig gewesen; sondern mit Hilfe der obigen Kalendarien und Martyrologieen konnte aus den Sammlungen der Passionen aufgefunden werden, was sich für die einzelnen Tage eignete. So deutet Avitus von Vienne in einem Fragmente einer Homilie an (Sirmond op. II, p. 97), dass am Gedächtnistage der thebaischen Legion (Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. I. S. 97) hergebrachtermaßen deren Passion verlesen wurde, ex consuetudinis debito series lectae passionis explicuit. Die weite Verbreitung solcher Sammlungen von Passionen sieht man auch daraus, dass Bonifacius in Deutschland sich die Übersendung eines Exemplars von einer englischen Nonne Bugga erbeten hatte, welche bedauert, ihm dieselben nicht sofort schicken zu können (Ep. Bonif. ed. Würdtwein, no. 3, p. 15) Auch in Rom musste sich die kritische Abneigung gegen dieselben verloren haben; Hadrian I. in einem Briefe zur Verteidigung der 7. Synode (Mansi, VII, p. 800) berichtet, dass außer der heiligen Schrift auch vitae patrum, aber nur von orthodoxen Verfassern vorgelesen würden; er gebraucht dabei ausdrücklich die Worte des obigen carthagischen Concils.

Außer diesen zwei Arten von Märtyrerakten, die bis ins 8. Jarh. nachgewiesen sind, kurzen Verzeichnissen in Kalenderform mit bloß statistischen Angaben, und dann ausfürlicheren Passionen, gegen die aber bei kritischen Männern, wie dem Papst Gelasius, mehrfache Bedenken obschwebten, muss nun noch auf eine dritte Art von Schriften aufmerksam gemacht werden, um daraus das Entstehen der spätern Acta Sanctorum zu erklären. Dies sind mehr zuverlässige Arbeiten namhafter Verfasser über kirchlich denkwürdige Männer, sogenannte vitae patrum, die nicht zunächst einen erbaulichen, sondern einen literarischen Zweck hatten, und deshalb zum Teil als zuverlässige Quellen der Geschichte gebraucht werden können, wenn auch eine gewisse Vorliebe für asketische Tendenzen in ihnen warzunehmen sein mag. Auch größere Sammlungen und Zusammenstellungen der Art mit einiger geschichtlicher Zuverlässigkeit können aus der griechischen, wie der lateinischen Kirche nachgewiesen werden. Aus der griechischen gehören hieher manche Berichte zur Verherrlichung des Mönchslebens durch Beschreibung namhafter Häupter desselben, wie Palladius um 420 in seinem λαυσαϊκόν, historia Lausiaca, nach einem Hofbeamten Lausus benannt, dem sie zugeeignet war; ferner dessen Zeitgenosse Heraclides in seinem paradisus, s. de vitis patrum, größtenteils dem Vorigen einverleibt; dann Theodoret in seiner Φιλόθεος ἱστορία (Historia religiosa) ll. IX, sowie Johannes Moschus mit dem Beinamen Εὐκρατᾶς († um 620), Verfasser eines Lebens der Mönche bis auf die Zeit des Heraclius, unter dem Namen λειμών, λειμωνάριον oder νέος παράδεισος (gr. et latin. ed. Fronto Duc. Auct. Bibl. Patr. T. II, p. 1057; und Bibl. Patr. Paris 1644. T. XIII, p. 1055). Diese Schriften nebst einigen Auszügen daraus (Grässe, Literärgesch. des Mittelalters I, 1. S. 223. Leipzig 1839) werden in der griechischen Kirche unter dem Namen γεροντικά, κλίμακες, λαυσαϊκά und πατερικά, bezeichnet; an sie schließt sich Simeon Metaphrastes an, um 901 (nach anderen im 12. Jarh.) am byzantinischen Hofe, von dessen Lebensbeschreibungen der Heiligen wir 122 übrig haben, wärend 95, ja in manchen Handschriften noch 444 andere, seinem Namen untergeschoben sind. Bei ihm verliert sich indes die historische Glaubwürdigkeit völlig wider, indem er sich die willkürlichsten Ausschmückungen, Übertragungen der Heiligen vom Abend- ins Morgenland und umgekehrt erlaubt (vgl. den Art. „Metaphrastes"). Aus den Arbeiten der lateinischen Kirche ist hier zu nennen der schon erwänte, dem Hieronymus beigelegte catalogus, die 14 Hymnen des Prudentius Peristephanon s. de coronis et passionibus martyrum, bei denen freilich dichterische Willkür eintritt, die dem Rufinus beigelegten Vitae patrum s. Historiae eremiticae ll. II, die collationes patrum Cassians, die mehrfachen Werke Gregors von Tours, die sich auf Biographieen kirchlicher Männer beziehen, de miraculis mehrerer Heiligen, vitae patrum, de gloria martyrum u. s. w. Der biographische Stoff war auf diese Art sehr bedeutend gewachsen, so dass darin die erheblichste Veranlassung lag, mit Hilfe desselben jene dürftigen Martyrologieen weiter auszufüren und mit allerlei historischen Notizen zu erweitern.

Diese Aufgabe stellte sich die Bearbeitung der Martyrologie seit dem 8. Jarh.

im Abendlande; die Veranlassung dazu gab gewiſs das unter dem Namen des Hieronymus weit verbreitete Martyrologium, in welches in immer steigendem Maße zu den bloß statistischen Notizen ausfürliche geschichtliche Zusätze hineingearbeitet wurden. Noch ziemlich in der alten dürren Form gehalten ist das sogenannte martyrologium Romanum, welches Ado, Bischof von Vienne († 875), in Aquileja von einem Mönch mit dem Vorgeben erhielt, daſs es aus Rom stamme, wärend es wegen Unbekanntschaft mit römischen Lokalitäten und wegen Anschluſs an Rufins Geschichten nur als ein der Kirche von Aquileja angehörendes Werk gelten darf (Valesius, de martyrologio Romano hinter seiner Ausgabe des Eusebius; Heribert Rosweyd gab es mit dem Martyrolog des Ado hinter Baronii martyrolog. Roman. [Rom. 1586; Colon. 1610] Antverp. 1613 sq. heraus; später dann Georg. Rhodiginus, vermehrt mit mehreren anderen alten Martyrologieen und Kalendarien, Rom 1740 fol.). Ein eigentliches martyrologium Romanum hat es also in älterer Zeit nicht gegeben und konnte es auch nicht geben, da einzelne Kirchen nur Kalendarien, aber nicht allgemeine Martyrologieen besaßen, und auch das Werk, welches Gregor I. beschreibt, schon seiner eigenen Angabe nach nicht eigentümlich römisch, sondern durch die ganze Kirche verbreitet war. Auch auf die Arbeit, welche auf Befehl Sixtus' V. als römisches Martyrologium herausgegeben ist, hat also die römische Kirche nicht mehr Anspruch, als jede andere, da sie nur ein römisches Exemplar des weitverbreiteten allgemeinen Martyrologs unter dem Namen des Hieronymus ist. Bekannt sind die Miſsgriffe, die Baronius aus Unkunde des Griechischen sich bei der Herausgabe zu Schulden kommen ließ; Chrysostomus erwänt in einer Homilie zweier Heiligen Juventius und Maximus als *ξυνωρὶς τῶν ἁγίων μαρτύρων*, d. h. biga martyrum, ein Heiligenpar, woraus Baronius eine Jungfrau Synoris machte.

Dieselbe sparsame, meist auf statistische Angaben beschränkte Form findet sich auch noch in der Bearbeitung des Martyrologiums, die sich an den Namen Bedas, wie die frühern an den des Hieronymus, anlehnt; doch hat eine Form desselben (Act. Sanct. Boll. Mart. II. zu Anfang) bereits durch Florus, Subdiakonus zu Lyon im Anfang des 9. Jarh. bedeutende Zusätze erlitten, wobei sich nun die Neigung zeigt, die hergebrachten statistischen Notizen durch die anderweitigen Hilfsmittel weiter auszufüren. Wandelbert, Mönch im Kloster Prüm bei Trier um 851, brachte die hergebrachten Notizen, jedoch mit schon mehrfachen Erweiterungen in Verse (d'Achery, spicileg. II, p. 23); die Zusätze mehren sich bei Hrabanus Maurus um 845 (Canisius, lection. antiq. II. 2, p. 293) und noch ausgedehnter bei Ado, Erzbischof von Vienne um 860 (hinter dem martyrolog. Roman. ed. Rosweyd. Antverp. 1613), bei dem fast immer die Heiligengeschichte eine neue, bis dahin unbekannte Wendung erhält; er gibt an, auf der Heimkehr aus Rom zu Ravenna ein Exemplar der Arbeit des Florus gefunden zu haben, die er überarbeitet und vervollständigt haben will. Das Aufnehmen anderweitigen Stoffes aus den zalreich vorhandenen Heiligenakten in die kalendarische Form des alten Martyrologs ist hier recht anschaulich zu beobachten. Mit Ado stimmt Usuard fast immer zusammen, Mönch zu St. Germain des près zu Paris, der um 875 auf Befehl Karls des Kalen ein Martyrologium bearbeitete (ed. Molanus, Antverp. 1583. 8.; Act. Sanct. Boll. Jun. T. VII.). Der späteste in dieser Reihe ist Notker (Balbulus † 912), der gleichfalls sein Martyrologium mit immer reichlicherem geschichtlichem Stoff anfüllte (Canisius, lection. ant. II. 3, p. 89).

Schon durch diese allmähliche Erweiterung des alten Martyrologiums war bei Behandlung der Heiligengeschichten seit dem 9. Jarh. ein neues Stadium hereingebrochen, welches von geschichtlicher Treue auch nicht eine Anung mehr hatte, sondern die Leben der Heiligen völlig willkürlich zu bloß erbaulichen Zwecken, wo nicht gar zu leeren Stilübungen bearbeitete. Es beginnt das Zeitalter der eigentlichen Legende, welche geistlichen Stoff, wie der gleichzeitige Roman den weltlichen, mit zügelloser Phantasie und nicht selten mit reiner Dichtung beherrschte. Am reichlichsten fand diese Art der Schriftstellerei ihre Narung in dem jetzt aufkommenden Bestreben, jedem Lande, jeder Stadt einen kirchlichen Gründer aus der christlichen Urzeit, wo möglich einen Apostel oder Apostelschüler nachzuweisen, wozu

Paris mit seinem heil. Dionys das Beispiel gegeben hatte. Jetzt verfasste man in Deutschland Biographieen von den Heiligen Eucharius, Valerius und Maternus, welche das Elsaß und die Rheinländer auf Befehl des Petrus bekehrt und Kirchen zu Trier, Köln, Tongern gestiftet haben sollen (Kirchengesch. Deutschl. I, S. 79); jetzt setzte jedes Kloster eine Ehre darein, von seinem Stifter eine möglichst mit Wundern durchwebte Heiligengeschichte zu besitzen, oder einen älteren Aufsatz in mehr mirakulöser Form zu überarbeiten. Die Heiligengeschichten aus dieser Zeit sind in der Regel schon dadurch als bloße literarische Arbeiten kenntlich, dass sie gewönlich mit einer Entschuldigung über das vermessene Unternehmen beginnen, die Geschichte eines solchen Mannes schildern zu wollen. Fast immer will der Verfasser von einem andern, meist einem Vorgesetzten, Abt, Bischof, zum Schreiben aufgefordert, ja genötigt sein; er weist sich dann auch über seine Quellen aus, indem er etwa einen älteren Aufsatz aus der Asche des durch Hunnen oder Normänner abgebrannten Klosters hervorgesucht, oder einen solchen in einem befreundeten Kloster aufgefunden, auch wol auswendig gelernt haben will (Kirchengesch. Deutschl. II, S. 30). Ist man auch geneigt, dergleichen Dichtungen, die es nur auf Erbauung des Lesers und Verherrlichung des eigenen Klosters abgesehen haben, dem Zeitalter zu gute zu halten, so steigt die Erdichtung doch auch nicht selten zu offenbarem Truge und eigentlicher Lüge, wovon ein schlagendes Beispiel in der Biographie des Suidbert, Apostels der Bructerer zur Zeit Pipins II., vorliegt. Der Verfasser (Leibnit. script. rer. Brunsvicens. II, p. 222) bezeichnet sich als Marcellin, einen Begleiter Liudgers, versichert unter den heiligsten Beteurungen die Warheit seiner Angaben, die er zum Teil selbst erlebt haben will; und doch sind seine historischen Verstöße so grob, seine Anachronismen so fürchterlich, dass die Kritik einstimmig ihm erst einen Platz im 12. bis 13. Jarh. anweisen kann (Kirchengesch. Deutschl. II, S. 396); hier geht also das harmlose Legendenstück in absichtlichen Betrug über. Von historischer Brauchbarkeit sämtlicher Heiligenleben aus dieser Zeit kann demnach nur in sehr geringem Grade die Rede sein, wärend über manche Aufsätze aus früherer Zeit das kritische Urteil viel günstiger ausfiel. Eine Sammlung der Heiligenleben in diesem Sinne gewärte dem Mittelalter Jacob a Voragine oder von Viraggio († 1298) in seiner longobardischen Geschichte oder legenda aurea (erste datirte Ausgabe s. l. 1473 f.; bis 1500 nicht weniger als 71mal; neueste u. beste Ausg. von J. G. Th. Gräße, Leipz. u. Dresd. 1843—46, 5 fascc.), und Peter a Natalibus († 1382), catalogus Sanctorum, Vicentiae 1493 sq. Venet. 1616. fol.

Das neuerwachte Studium des klassischen Altertums seit dem 14. und 15. Jarh. verscheuchte endlich mit dem übrigen Nebel des Mittelalters auch die Legende, und nur in einer kritischen und historischen Form konnte sich die Geschichte der Heiligen ferner geltend machen. Nun begannen Sammlungen der älteren Originalakten, aber nicht mehr zur bloßen Erbauung und mit früherer Willkür, sondern mit historischer Gewissenhaftigkeit: die erste Sammlung der Art lieferte Boninus Mombritius, Sanctuarium, Venet. 1474; Aloys. Lipoman lieferte nur griechische Schriften in lateinischer Bearbeitung, Vitae Sanctorum, Rom. 1551—60. VIII, Tom. 4. Laurent. Surius, Karthäuser in Köln, Vitae Sanctorum, Colon. 1569. VI, T. sq. befolgte wider die alte Anordnung nach den Kalendertagen und erlaubte sich an den älteren Aufsätzen nur eine Abänderung des Stils. Doch wurden alle diese Arbeiten bald überflügelt durch das riesige Unternehmen der gelehrten Jesuiten zu Antwerpen, des Joh. Bolland und seiner Genossen, in den Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur. Antverp. 1643 sq. Den Plan dazu entwarf der schon mehrfach genannte Jesuit Heribert Rosweyd, bei dessen Tode (1629) die angelegten Sammlungen auf Befehl des Ordens an Bolland (geb. 1596, † 1665) kamen; und dieser erwarb durch Verbindungen des Ordens so beträchtliche literarische Schätze aus allen Ländern Europas, dass der ursprünglich auf 18 Bände angelegte Plan bald ins unbestimmte erweitert werden musste. Als Hilfsarbeiter trat bald Gottfried Henschen (geb. 1600, † 1681), dann Daniel Papebroch (geb. 1628, † 1714) hinzu. Das Museum der Bollandisten zu Antwerpen war ein Ordensinstitut, welches durch den Tod einzelner Arbeiter nicht unterbrochen ward, indem

stets schon früh auf nachrückende jüngere Kräfte Bedacht genommen wurde. Weite Reisen Henschens und Papebrochs um 1662 mit Unterstützung Papst Alexanders VII. durch Deutschland, Italien und Frankreich fürten dem Institute die reichsten literarischen Schätze zu, so dass bei der Verteilung des Stoffes nach dem Kalender in allmählicher Reihenfolge bis jetzt der Monat Januar in 2 Bänden, Februar, März, April, jeder in 3, Mai mit Einschluss des Propyläum in 8, Junius, Julius, jeder in 7, August in 6, September in 6 und Oktober bis zum 29. in 12 Bänden erscheinen konnten, zusammen 60 Bände Fol.

Die Arbeit der Bollandisten kann mit keiner der früheren Sammlungen von Heiligenleben verglichen werden, indem sie keinen andern Standpunkt kennen als den historisch-kritischen und eine Vollständigkeit des Materials, einen Reichtum an Handschriften entwickeln, der nur durch die unermesslichen Hilfsmittel der Gesellschaft Jesu begreiflich wird. Sie geben nicht allein die vorhandenen Heiligenakten unter Benutzung sämtlicher zu Gebot stehenden codices, sondern versehen dieselben auch mit den gründlichsten Einleitungen und Commentaren, worin zur Aufhellung des Stoffes beigebracht wird, was nur eine ausgebreitete Belesenheit, kritischer Scharfsinn und antiquarische Gelehrsamkeit aufzubieten vermag. Ihre Verdienste um die Geschichte erhellen schon daraus, dass unter anderm Henschen einen Dagobert II. in der Reihe der merovingischen Könige erst förmlich wider entdeckt hat, der den früheren Historikern gänzlich abhanden gekommen war, dass Papebroch durch Behandlung alter Urkunden einen Stoff sammelte, der wesentlich zur Gründung der Wissenschaft der Diplomatik durch den Benediktiner Mabillon beitrug. Wo die Bollandisten gearbeitet haben, da ist der geschichtlichen Forschung der Weg gebant, und man darf unbedenklich an ihre Arbeiten anknüpfen.

Am wenigsten war dabei, was wenigstens die bis gegen Ende des vor. Jarh. erschienenen Abteilungen betrifft, zu besorgen, dass der konfessionelle Standpunkt ihren historischen Untersuchungen dogmatische Fesseln angelegt habe; davon befreite sie die große Selbständigkeit ihres Ordens, der als ein Institut, kaum so sehr innerhalb der katholischen Kirche, als derselben ebenbürtig, seine riesigen Zwecke zur Beherrschung der Geister verfolgte und stark genug war, den Männern, die nun einmal zur Verherrlichung des Ordens auf die Bearbeitung der Geschichte hingewiesen waren, hier auch Luft und Freiheit zu gewären. Die Acta Sanctorum stehen zwar mit der katholischen Dogmatik und mit dem päpstlichen System in gutem Vernehmen, so weit es der Anstand erfordert; sie werden nie dagegen anstoßen, nie eine absichtliche Polemik eröffnen, sich vielmehr gelegentlich gut orthodox und gegen Rom ergeben zeigen. Aber darüber hinaus gehen auch die Rücksichten, die sie nehmen, nicht; nichts von einer blinden Unterwerfung unter kirchliche Autorität, wenn dadurch die historische Forschung beengt werden sollte, nichts von einem absichtlichen Entstellen oder Verschieben der Tatsachen zu Gunsten des römischen Prinzips, wie z. B. einem Baronius dergleichen so vielfach nachgewiesen werden kann; nichts von jener ängstlichen Scheu, durch kritische Resultate etwa andere kirchliche Institute zu verletzen; im Gegenteil versteigt sich die historische Freiheit, die der Orden gestattete, nicht selten zu einer gewissen Keckheit und einem Übermut, der sich in Neckerei gegen andere minder bewegliche Institute gefiel, und der nur in dem gewaltigen Selbstgefül der Gesellschaft Jesu, in dem Bewusstsein von ihrer Unentbehrlichkeit für die katholische Kirche, von Dienstleistungen, die anderweitig auf die weiteste Nachsicht Anspruch gaben, seine Erklärung findet. Wie erlustigend hat sich nicht Dan. Papebroch an den ehrlichen Carmelitern gerieben, deren allerdings etwas weit getriebene Ansprüche auf hohes Altertum durch Abstammung vom Propheten Elias auf dem Berge Carmel er mit herber Kritik zerstörte; und selbst wenn sie in Rom Hilfe suchten und ein Verbot gegen seine Kritik erwirkten, fügte er sich nicht, one durch neue boshafte Ironie dieselben dem Gelächter preiszugeben. Eine Ansicht von der Gewalt, wodurch der Jesuitenorden auf überwiegend geistigem Wege seine Umgebungen beherrschte, kann nicht sicherer, als aus diesen seinen gigantischen Leistungen auf dem Gebiete der Geschichte erlangt werden.

Den ersten Stoß erhielt die Arbeit der Bollandisten durch die Aufhebung des

Ordens 1773, zu welcher Zeit 49 Bände bis zum 7. Oktober fertig waren; doch ließ die Achtung gegen das Werk auf Mittel sinnen, demselben auch unabhängig vom Orden eine Fortdauer zu sichern, so dass bis zum Ende der Regierung Maria Theresias 1780 noch zwei weitere Bände erscheinen konnten. Schlimmer wurden die Zeiten durch die Reformpläne Josephs II., der einem Werke nicht gewogen sein konnte, in welchem der ihm widerstrebende Geist des Ordens fortzuleben sich bemühte. Beschuldigungen kamen hinzu, von dem langsamen Fortschritt des Werkes entlehnt, so dass der Kaiser den gewiss unbilligen Befehl erließ, jedes Jar einen Band zu liefern und das Werk in mindestens 10 Jaren zu vollenden. Endlich 1788 erfolgte die Aufhebung des Bollandisteninstituts selbst, wobei die Congregation nur darauf sann, die Zerstreuung der literarischen Schätze abzuwenden, was auch gelang, indem die Prämonstratenserabtei Tongerloe dieselben in Form eines Kaufs an sich brachte. Die Übersiedlung geschah 1791, und nach drei Jaren erschien daselbst der 6. Oktoberband, enthaltend den 12.—15. Oktober. Als nach Einrücken der Franzosen Belgien zur Republik gemacht, und die geistlichen Güter für Nationalbesitz erklärt wurden, flohen die Kanoniker und mit ihnen die Bollandisten; das Kloster ward verkauft, von den literarischen Schätzen nur ein Teil nach Westfalen geflüchtet. Seit der Restauration hat der besonders in Belgien wider mächtig erstarkte Jesuitenorden die Fortfürung des Werkes aufs neue in Gang gebracht. Schon 1837 erfolgte die erste Ankündigung, und 1845 konnte der siebente Oktoberband, den 15. und 16. Oktober enthaltend, zu Brüssel in 1189 Folioseiten ausgegeben werden, dem seitdem noch fünf weitere (bis zum Anf. des 29. Oktober reichend) gefolgt sind. Nach dem, was bis jetzt vorliegt, kann man jedoch nicht eben den Geist der alten Acta Sanctorum für widererwacht erklären. Weder an historischer Gelehrsamkeit noch an kritischem Scharfsinn kommen die neuen Bollandisten den alten gleich, am wenigsten aber an jener historischen Genialität, die bei den Arbeiten der Henschen und Papebroche so anziehend war. Man sieht, der Orden hat trotz der gewaltigen Fortschritte, die ihm seit seinem Widererwachen gelungen sind, am wenigsten schon jenes geistige Selbstbewusstsein widererlangt, welches ihn früher die Gesetze der katholischen Kirche nur so weit befolgen ließ, als es ihm genehm war und mit seinen anderweitigen Zwecken übereinstimmte. Die unkritische, kasuistisch-weitschweifige Art, wie z. B. Vandermoere, neben Vanhecke, de Buck und Tinnebroeck, einem der gelehrtesten dieser s. g. Neobollandisten, das Leben der heil. Theresia aus dem Carmeliterorden S. 109 bis 790 behandelt, ist nicht eben geeignet, Vertrauen zu der Fortsetzung überhaupt und zur möglichen Vollendung des Werkes zu erwecken. Das Geschick der Arbeit hängt mit dem Geschick des Ordens überhaupt zusammen, über dessen Zukunft sich nicht absprechen lässt. (Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M.-A., 3. A., S. 8 f.; Ersch und Grubers Encyklop. Art. „Papebroch").

Von dem Antwerpener Original erschien zu Venedig 1734 ff. ein Nachdruck in 52 Bänden von minderer Korrektheit. Außerdem ward für manche Länder daraus ein Auszug durch die sie angehenden Heiligenleben besorgt, so für Ungarn Tyrnaviae 1743, 4., für Belgien Bruxellis 1783. 6 Vols. 4. durch Jos. Ghesquières. — Ein vollständiges, sehr genaues Inhaltsverzeichnis zu dem Werke, soweit dasselbe bis 1861 erschienen, gab Aug. Potthast in seiner Bibliotheca historica medii aevi; Wegweiser durch die Geschichtswerke des europ. Mittelalters rc., Berl. 1862 (S. 575—942).

Unabhängig von dem Bollandistenwerke erfolgte noch die Bearbeitung der Heiligenwerke unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten. Theodorich Ruinart († 1709) wollte nur die alten zuverlässigen Passionen geben und beschränkt sich auf die vier ersten Jarhunderte (Acta primorum martyrum sincera et selecta, Paris 1689. 4., auch Augsb. 1802 und Regensb. 1859). Die einzelnen Orden ließen die ihnen angehörigen Heiligenleben bearbeiten, unter welchen Mabillon, Acta Sanctor. Ordin. Benedictini, Paris 1668. 9 Voll. fol., an Gelehrsamkeit und Fleiß mit den Bollandisten wetteifert. Änliches versuchte für die Carmeliter M. Ant. Alegre, paradisus Carmelitici decoris, Lugdun. 1639 f.; für die Cistercienser Chr. Henriquez, martyrologium Cisterciense, Antv. 1630 f.; für die Cluniacenser Du Chesne, Andr.

Quercetanus, biblioth. Cluniacens. s. de vit. miracul. et scriptis patrum Cluniacens. Paris 1614 f.; für die Franziskaner Art. de Monstier, Martyrol. Franciscan. Paris 1638 f.; für die Dominikaner Martyrolog. ord. Praedicator. p. Seraph. Siccum, Rom. 1637. 4; für die Prämonstratenser van der Sterre, Natales (d. h. Todestage, als Geburt zum neuen Leben) Sanctor. ord. Praemonstrat. Antverp. 1627. 4. Im allgemeinen Alph. de Villegas, Flos Sanctor. historia general de la vida y hechos de Jesu Christo y de todos los Santos de que reza la iglesia catolica. Toledo 1591. 3 Voll. f.; — Andr. Baillet, les vies des Saints. Paris 1701. 3 Voll. f. — Butler-Godescard, Vies des Saints, Martyrs etc. Par. 1786—88 und in deutscher Bearb. von Räß und Weiß (Mainz 1823 ff., 20 Bde.) — Ebenfalls stellten einzelne Länder die Biographieen der ihnen angehörigen Heiligen zusammen: so Fr. Foppens, Batavia sacra. Bruxell. 1714 f.; Wilson, Martyrolog. Anglicanum (1608); A. de Saussay, martyrologium Gallicanum. Paris 1637; M. Rader, Bavaria sancta et pia, August. Vind. 1704; J. Tamaji Salazar, martyrologium Hispanicum. Lugd. 1651. Vgl. auch F. Piper, die Kalendarien und Martyrologieen der Angelsachen, Berl. 1862, sowie überhaupt Potthast, a. a. O. S. 436 ff. und Stadler und Heim, Vollständ. Heiligenlexikon (Augsb. 1858), Bd. I, S. 1—46. **(Rettberg) Zöckler.**

Adalbert von Prag, Woytech (Heerestrost), geb. um 950, der Son vornehmer und sehr reicher Eltern, ward als Kind in schwerer Krankheit dem Kirchendienste geweiht. Den ersten Unterricht erhielt er in der böhmischen Heimat, später schickte ihn der Vater nach Magdeburg, um ihn dort unter der Leitung Otriks, eines besonders seiner Beredsamkeit wegen berühmten Lehrers, ausbilden zu lassen. Von Adalbert, dem ersten Erzbischofe von Magdeburg, erhielt er die Firmung und dabei den neuen Namen Adalbert. Nach etwa neunjärigem erfolgreichen Aufenthalte auf der Stiftsschule kehrte er, als 981 jener sein erzbischöflicher Gönner gestorben war, in die Heimat zurück und ward von Thietmar, dem aus Sachsen stammenden ersten Bischofe von Prag, zum Priester geweiht. Sein Herz gehörte noch der Welt und ihren Freuden, aber als er dann (982) bei dem Todeskampfe des von plötzlicher Krankheit ergriffenen Thietmar zugegen war und hörte, wie dieser ob seiner Sünden, besonders der Versäumung seiner bischöflichen Pflichten, verzweifelnd jammerte, da erfasste auch ihn bittere Reue und es erfolgte eine schnelle Umwandlung. Bei der Neubesetzung des bischöflichen Stules fiel die Wal des Herzogs und des Volkes von Böhmen auf ihn als einen vornehmen Son des Landes, der auch durch Kenntnisse und Lebensrichtung des Platzes würdig sei. Adalbert nahm die Wal an und erhielt im Frühlinge 983 zu Verona von Kaiser Otto II. die Investitur und von Willigis, Erzbischof von Mainz, seinem Metropolitan, die Weihe. Aber damit begann seine Leidenszeit. Er wollte es genau nehmen mit der Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten und dies brachte ihn in unablässigen Kampf mit seinen Landsleuten, die nicht gewillt waren, seine Eingriffe in ihre noch ziemlich wilde Volkssitte zu ertragen. Ermüdet kehrte er nach fünf Jaren seinem Bistume den Rücken und gedachte nach Jerusalem zu wallfarten. Aber in Monte Casino zurückgehalten trat er mit Bewilligung des Papstes zu Rom in das Kloster des h. Bonifacius. Hier fand er, was sein Herz befriedigte, ein Leben in strenger Askese und frommer Betrachtung. Bald war er, der für das bischöfliche Amt nicht taugte, ein von seiner Umgebung angestauntes Vorbild im Mönchsleben. Dennoch musste er nach einigen Jaren auf Drängen seines Metropolitan und dadurch veranlasstes Gebot des Papstes nach Prag zurückkehren, um sein Amt wider zu übernehmen. Aber auch jetzt war sein Aufenthalt im Lande nur von kurzer Dauer. Sobald sich gezeigt hatte, dass er den alten Widerspruch des Volkes gegen seine Forderungen nicht zu überwinden vermöge, suchte er von neuem, nachdem er vielleicht noch vorübergehend in Ungarn gepredigt, die Einsamkeit im römischen Kloster auf. Hier lebte er, bis Willigis 996 selbst nach Rom kam und es durchsetzte, dass Adalbert abermals die Weisung erhielt, nach Böhmen zu gehen. Wenn sein Volk sich weigere, ihn aufzunehmen, dürfe er sich zu den Heiden wenden. Diesem Befehle folgend zog er nordwärts im Gefolge des jungen Kaisers Otto III., auf den er bedeutenden, nicht gerade heil-

samen Einfluß ausübte. Er blieb in der Umgebung des Kaisers am Rheine bis zum nächsten Frühlinge. Dann wandte er sich nach Polen, um von dort in Böhmen Anfrage zu halten. Hier hatten sich inzwischen die Verhältnisse für ihn verschlimmert. Seine Familie war wegen ihrer Verbindung mit Polen und Deutschland in den Verdacht des Landesverrats gekommen und größtenteils ermordet worden. So ward denn auch sein Antrag, nach Prag zurückzukehren, ihm selbst zur Freude und Beruhigung, mit Hon abgewiesen. Nun fülte er sich frei und beschloss, mit Unterstützung des Polenherzogs Boleslav Chrobry als Missionar zu den heidnischen Preußen zu gehen. Begleitet von seinem Stiefbruder Radim (Gaudentius) und einem Priester Bugussa (Benedikt) fur er die Weichsel abwärts nach Danzig, wo er einige Tage lehrend und taufend weilte. Dann wandte er sich mit Zurücklassung der ihm beigegebenen polnischen Krieger auf dem Meere nordwärts und landete an der Mündung eines Flusses. Von den Bewonern zurückgewiesen suchte er an einer andern Stelle Zutritt; aber vergeblich. Ehe er irgend etwas hatte ausrichten können, fiel er am 23. Apr. 997 durch die Hand eines Götzenpriesters in nicht mehr genau nachweisbarer Gegend. Seine beiden vorher genannten Begleiter wurden später frei gelassen. Den Leichnam des fälschlich Apostel der Slaven oder der Preußen Genannten kaufte der Polenherzog und ließ ihn in Gnesen bestatten, von wo derselbe 1039 nach Prag übergefürt ward.

Quellen: Passio sancti Adalperti martyris, etwa 999 verf., in Scriptores rerum Prussicarum I, 235 f.; vita S. Adalberti auct. Joh. Canapario, verf. 999, in Monumenta German. S. IV, 531 ff.; vita S. Adalb. auct. Brunone, verf. 1003, in Mon. Germ. S. IV, 596 ff. Über diese Schriften vgl. Zeißberg, die polnische Geschichtschreibung des Mittelalters S. 19 ff., Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M.-A., 3. Aufl. I, 259, 315; II, 375. — Dazu vgl. Tornwaldt, das Leben des h. Adalbert, in Illgens Ztschrft. für hist. Theol. 1853. **G. Plitt.**

Adalbert, auch Adelbert und Albert genannt, Erzbischof von Hamburg-Bremen, 1045—1072, stammte aus einer angesehenen sächsisch-thüringischen Familie; sein Vater war Graf Friedrich, Besitzer von Gosenk a. d. S., seine Mutter hieß Agnes und stammte warscheinlich aus dem weimarschen Grafengeschlecht; dass er mit den Wettiner Grafen verwandt war, scheint auch unzweifelhaft, obschon die Art der Verwandtschaft bisher nicht sicher ermittelt ist; hingegen bleibt völlig unklar und beruht wol nur auf irgend einem Missverständnisse, dass er sich nach Adam III, 31 einmal gerühmt haben soll, se descendere a Graecorum prosapia, Theophanu et fortissimo Ottone sui generis autoribus. Adalbert hatte zwei Brüder, Dedi, auch Dedus und Dedo genannt, ermordet 1056, und Friedrich, welche nach einander Pfalzgrafen waren, und eine Schwester Oda oder Uda. Seine Mutter hatte im Stift zu Quedlinburg eine ausgezeichnete Erziehung erhalten; ihr Einfluss mag Adalbert für den geistlichen Stand bestimmt haben. Wir hören dann zuerst von ihm, dass er Domherr in Halberstadt war. Als darauf der Halberstädter Dompropst Hermann i. J. 1032 zum Erzbischof von Hamburg erwält war, gingen Adalbert und Suidger, der spätere Clemens II., mit ihm nach Bremen, wo A. sein Subdiakon ward. Nach Adam II, 66 war er schon damals minax vultu et habitu verborumque altitudine suspectus audientibus. Hernach, wol nach dem am 19. Sept. 1035 erfolgten Tode Hermanns, ging A. wider nach Halberstadt, wo er dann später Dompropst wurde. Warscheinlich ist er dann auch derjenige Adalbert, den wir im Anfange d. J. 1045 als Kanzler Heinrichs III. für Italien tätig finden. Als Hermanns Nachfolger, der Erzbischof Bescelin Alebrand von Hamburg, starb, wurde Adalbert an dessen Stelle gewält. Es darf als ausgemacht gelten, dass Bescelin am 15. April 1045, nicht 1043, gestorben ist; nicht nur nennt Lambert beim J. 1045 seinen Tod mit dem Zusatz: cui Adalbertus successit, sondern auch aus Adam, der zwar II, 78 unzweifelhaft das Jar 1043 mit der zugehörigen Indiction 11 nennt, lässt sich das J. 1045 als das richtige erweisen, denn nicht nur fürt die von Adam angegebene Sedenzdauer Hermanns und Bescelins auf dasselbe, sondern auch von späteren, aus Adalberts Leben angegebenen Daten weisen drei deutlich auf d. J. 1045 als das Jar seines Amtsantrittes zurück, wärend Adam nur einmal III, 42 vom J. 1043 an rechnet.

Auch dadurch, dass Adalbert i. J. 1045 und zwar um die Mitte des Juli zu Aachen geweiht ist, wird das J. 1045 als dasjenige seiner Wal bestätigt, da sich kein Grund zu einer zweijärigen Verschiebung der Weihe nachweisen lässt. Seine Weihe geschah auf eine außergewönlich feierliche Weise, indem zwölf Bischöfe ihm die Hand auflegten; und etwas außergewönliches tat sich nun auch bald in der Art kund, wie er seine Stellung auffasste und in ihr nach Ansehen und Macht strebte. Kein Hamburger Erzbischof hat nach so Hohem getrachtet, als er; nicht leicht aber wurde auch so der hochstrebende Sinn durch eine edle, auch äußerlich schöne Persönlichkeit und einen bedeutenden Geist und eine ausgezeichnete Begabung in jeder Hinsicht unterstützt, als es bei ihm der Fall war. Aber dass schließlich aus seinen großen Plänen nichts geworden ist, ja dass er sein Erzbistum in einem traurigen Zustande, sein geliebtes Hamburg zerstört und das reiche Bremen verarmt hinterließ, das hat schon sein Geschichtschreiber Adam, der ihn vortrefflich charakterisirt, als eine Folge nicht nur unglücklicher Verhältnisse, sondern vor allem auch der schlimmen Veränderung im Wesen Adalberts aufgefasst, der in seiner Eitelkeit (cenodoxia III, 2) das Unglück nicht ertragen konnte und dann vor Leidenschaft blind kaum selbst mehr wusste, was er tat, und so sich und sein Erzbistum in immer größeres Unglück stürzte.

Zunächst ist die Zeit Heinrichs III. auch die Zeit, in der Adalberts Macht wächst und seine Pläne feste Gestalt und Aussicht auf Erfolg gewinnen. Auch one vorangegangene persönliche Bekanntschaft und one das Wolgefallen, das one Zweifel jeder von beiden an der Kraft und an der Gesinnung des andern haben musste, waren König Heinrich III. und Erzbischof Adalbert auf einander als Bundesgenossen angewiesen, weil sie beide, wenn auch zunächst nicht aus derselben Ursache, bestrebt waren, die herzogliche Macht der Billunger zu brechen. Diese hatten der Hamburger Kirche in den letzten Zeiten die ihr besonders unter Adaldag von den Ottonen verliehenen und bestätigten Immunitäten vielfach wider genommen; aber auch dem Könige gegenüber konnte ihnen eine Klarstellung jedes Rechtsanspruches, den sie erhoben, nicht erwünscht sein; sie sahen deshalb in dem kräftigen und angesehenen neuen Erzbischof von Anfang an ihren Feind und meinten, der König habe ihn ihnen als Aufpasser (explorator Adam III, 5) hingestellt. Die Streitigkeiten, welche dem Adalbert hieraus erwuchsen, hörten wärend seines ganzen Lebens nicht auf. Wegen seiner häufigen Abwesenheit aus seiner Diöcese hatten sie oft Gelegenheit, mit Gewalt zu nehmen, was ihnen vorenthalten ward, oder durch Raub sich zu rächen. Adalbert aber, der der Hilfe des mächtigen Königs bedurfte, konnte, auch wenn es seiner Neigung entsprochen hätte, sich dem nicht entziehen, häufig am Hofe desselben zu weilen oder auch mit seinen Mannen ihm Heeresfolge zu leisten. Schon im Sommer 1045 begleitete er ihn auf einem Feldzuge gegen die Liutizen, der rühmlich endete. Dann aber war er besonders Heinrichs Begleiter auf der Romfart i. J. 1046. Als dem ärgerlichen päpstlichen Schisma auf den Synoden zu Sutri am 20. und zu Rom am 23. Dezember durch Entsetzung der drei Päpste ein Ende gemacht war, ist Heinrich gewillt gewesen, Adalbert zum Papste wälen zu lassen, — wie uns zwar nur von Adam III, 7 erzält wird, woran zu zweifeln aber kein Grund ist; — und Adalbert, der sich selbst die Wal verbat, schlug darauf dem König seinen Freund Suidger, damals Bischof von Bamberg, vor. Adalbert kehrte im Mai 1047 mit Heinrich aus Italien zurück und konnte sich nun erst nachdrücklich den Angelegenheiten seiner Diöcese widmen. Zu dieser gehörte damals außer Nordalbingien und einem großen benachbarten Teil der wendischen Lande auch noch Schweden und Dänemark mit Norwegen. Hier überall herrschten um diese Zeit nicht nur christliche Könige, in Dänemark und Norwegen Magnus, gestorben 1047, in Schweden Arnund Jacob, sondern in allen diesen Ländern wurde damals auch die Suprematie der Metropolis Hamburg anerkannt. Das änderte sich jedoch bei dem Tode der eben genannten Könige. In Norwegen suchte sich nach Magnus' Tode Harald Hardrade dem Einfluss Adalberts zu entziehen und ließ seine Bischöfe in England weihen; ähnlich suchte später auch Schweden sich nach Jacobs Tode von Hamburg frei zu machen. Besonders wichtig aber war für Adalbert die Stellung des Königs Sven

Estrithson, der in Dänemark auf Magnus folgte, zur Hamburger Kirche. Daſs Sven darauf angewiesen war, mit dem Kaiser in gutem Vernehmen zu stehen, hatte auch auf sein Verhältnis zu Adalbert Einfluſs. Schon i. J. 1048, kurz nachdem Heinrich durch Adalberts Hilfe bei Lesum in der Nähe von Bremen einem Überfall, den die Billunger auf seine Person unternommen hatten, entgangen war, ward durch Adalberts Vermittlung ein Bündnis zwischen Heinrich und Sven geschlossen. Damals schon oder vielleicht auch etwas später kam dann aber auch Svens Wunsch, in Dänemark ein besonderes Erzbistum mit sieben untergebenen Bistümern zu gründen, zur Sprache. Es konnte natürlich Adalbert nicht erwünscht sein, einen so großen Teil seiner Diöcese seinem Supremat entnommen zu sehen, zumal die Hamburger Kirche, nachdem sie seit mehr als zwei Jarhunderten mit Eifer und Aufopferung für die Christianisirung des Nordens tätig gewesen war, nun auch ein Anrecht auf den Genuſs des Erfolges dieser Arbeit zu haben schien. Und wie sollte es mit Norwegen und Schweden werden, wenn Dänemark sich von Hamburg loslöste? Andrerseits konnte doch auch Adalbert nicht umhin, eine Berechtigung für den Wunsch des dänischen Königes anzuerkennen. Der Kaiser und Leo IX., die im Oktober 1049 auf der Synode zu Mainz gegenwärtig waren, scheinen dem Wunsche Svens nicht abgeneigt gewesen zu sein; zu Mainz, wo auch Adalbert zugegen war, mag schon darüber verhandelt sein; aber weder der Kaiser, noch der Papst, noch auch Sven konnten eine Einrichtung der Art one Adalberts Zustimmung treffen wollen. Dieser versprach schließlich, wenn auch nicht gerne, auf diesen Plan eingehen zu wollen, falls ihm die Ehre eines Patriarchen über den ganzen Norden zu teil werde. Ein Erzbischof konnte nicht unter einem andern stehen, wol aber unter einem Patriarchen; das Patriarchat war eine Würde, die sich in der orientalischen Kirche fand; wagte Adalbert bei diesem Vorschlag sicher zunächst nicht irgend etwas zu äußern, was darauf hätte hinweisen können, daſs er dabei an eine Loslösung von Roms Oberhoheit dachte, so hätte er dann doch leicht im Norden ein Ansehen gewonnen, wie der Papst es im Süden hatte. In Deutschland wollte er, um der neuen Würde eine feste Grundlage zu geben, sich zwölf Bistümer unterstellt sehen, von denen mehrere erst in seiner oder auch in benachbarten Diöcesen gestiftet werden sollten, eines, nämlich Verden, sogar erst einem andern Suffraganverbande, nämlich dem Mainzer, hätte entnommen werden müssen. Es scheint, als wenn Heinrich und Leo sich diesem Plane Adalberts nicht entschieden widersetzten, wenn auch so schnell an seine Ausfürung schon wegen der übrigen deutschen Erzbischöfe nicht zu denken war. Wie weit Leo etwa später durch Hildebrands Einfluſs ein Gegner dieser Bestrebungen Adalberts ward, muſs dahingestellt bleiben. Bei den widerholten Zusammenkünften zwischen Heinrich und Sven, so z. B. 1053 in Merseburg, ist dann sicher auch dieser Dinge gedacht. Jedenfalls war es aber noch nicht über Verhandlungen hinausgekommen, als Leo am 19. April 1054 starb; und als nun am 5. Okt. 1056 auch der Kaiser starb, konnte Adalbert auf lange Zeit nicht an die Ausfürung seines Planes denken.

Unter der vormundschaftlichen Regierung der Kaiserin Agnes fehlte ihm der Rückhalt, den er an Heinrich III. gegen die Übergriffe der Billunger gehabt hatte. Nun konnte er nicht hindern, daſs Herzog Ordulf Bremen verwüstete, nun muſste er den Grafen Hermann mit einem großen Teil der Güter seiner Kirche belehnen, um dieser irgend einen weltlichen Schutz zu schaffen. Und es nützte ihm wenig, daſs man am Hofe ihm günstig gesinnt war. Als aber im April 1062 der junge König one Adalberts Zutun in die Gewalt Annos von Köln und der Verbündeten desselben gekommen war, und nun eine Vormundschaft der Fürsten, in Warheit der Erzbischöfe und zumeist Annos, an die Stelle der mütterlichen trat, glaubte auch Adalbert nicht länger untätig der Entwicklung der Verhältnisse im Reiche zusehen zu sollen. Mit Annos Vorgänger, Hermann, gest. 1056, hatte er schon auf der Synode zu Mainz einen Streit gehabt, der, wenn er auch nicht ihre persönlichen Interessen berürte, doch an die alte Feindschaft von Hamburg und Köln erinnerte. Auch Anno war nicht Adalbert günstig gesinnt; beide waren auch zu verschieden, daſs sie sich freiwillig, one daſs die Verhältnisse dazu zwangen, hätten verbinden können. Es ist bekannt, wie Anno nicht umhin konnte, Adalbert nun

Einfluſs auf die Erziehung des königlichen Knaben und auf das Reichsregiment zu gestatten; wie sie dann bald fast alleinige Regenten im Reiche wurden, eine Stellung, die ihren rechtlichen Ausdruck darin fand, daſs seit Juni 1063 Anno als magister und Adalbert als patronus regis bezeichnet wird; wie dann Adalbert, als Anno durch die italienischen Angelegenheiten in Anspruch genommen ist, eine Zeit lang fast allein für den König und das Reich zu entscheiden hatte, und wie er sich, gerade als Anno seinerseits die größten Erfolge in Italien erzielt, namentlich auch durch die Art, wie er einen ungarischen Feldzug i. J. 1063 in Begleitung des Königs beendete, Heinrichs Liebe und Vertrauen völlig erwarb, so daſs Heinrich sich fortan um so mehr zu Adalbert hingezogen fülte, als Annos mönchisches und herrisches Wesen ihn abstieß. Daſs Adalbert den so gewonnenen Einfluſs auch dazu benutzt hat, seiner Kirche reiche Schenkungen vom Könige zu verschaffen, werden wir milder beurteilen, wenn wir erwägen, wie gerade er große Opfer gebracht und bedeutende Verluste erlitten hatte, da er mehrfach Gut und Blut seiner Kirche in den Dienst Heinrichs III. und nun auch des jungen Königs gestellt, und jedenfalls erscheint Adalbert in dieser Hinsicht nicht habgieriger als Anno. Das aber sollte nicht immer widerholt werden, daſs Adalbert nur schlechten Einfluſs auf Heinrichs Charakter gehabt oder gar absichtlich denselben verdorben habe. Was Bruno hiervon erzält, verdient keinen Glauben, und namentlich nach Giesebrechts Untersuchungen kann nicht mehr bezweifelt werden, daſs Anno und seine Genossen einen schädlicheren Einfluſs auf Heinrich hatten, als Adalbert; sie machten ihn miſstrauisch und verschlossen; sie gaben ihm das Beispiel der Treulosigkeit und unersättlichen Habgier; er hätte nicht Heinrichs III. Sohn sein müssen, wie mit Recht gesagt ist, wenn ihn nicht das offene, ritterliche Wesen Adalberts, der die Verhältnisse groß auffaſste und mit voller Überzeugung für das königliche Ansehen im Reiche eintrat, gewonnen hätte; und daſs er seinerseits nun von Adalbert nicht lassen wollte, hat doch seinen guten Grund darin, daſs dieser wie seinem Vater so auch ihm die Treue nimmer gebrochen hat. Adalbert ließ am 29. März 1065 den König zu Worms mündig erklären, zumeist wol, damit dieser sich fortan selbst seine Ratgeber wälen könnte. Ob ihm vor allem die Unterlassung der schon im Mai 1065 in Aussicht genommenen Romfart zuzuschreiben ist, muſs hier um so mehr unerörtert bleiben, als noch nicht festgestellt ist, mit welchem Rechte an eine Verständigung zwischen ihm und Hildebrand darüber gedacht wird. Jedenfalls stand Adalbert nun auf dem Höhepunkt seiner Macht und konnte jetzt auch wider an die Ausfürung seiner nordischen Pläne denken, — da zwangen die Fürsten, an ihrer Spitze Anno von Köln und Siegfried von Mainz und unter ihnen vor allem auch die Billunger, den König im Januar 1066 zu Tribur, Adalbert vom Hofe zu entfernen. Den äußeren Anlaſs gab die Klage über die Art, wie Adalbert namentlich in Sachsen die Mittel herbeigeschafft habe, die kostspielige Hofhaltung aufrecht zu erhalten, und wie er gegen reiche Abteien verfaren war.

Für Adalbert kam nun die traurigste Zeit seines Lebens; den Angriffen der Billunger preisgegeben, rettete er kaum sein Leben durch Flucht; zu gleicher Zeit brach unter den Wenden eine Christenverfolgung aus, in welcher der ihm von jeher befreundete Fürst Godschalk am 7. Juni 1066 seinen Tod fand und das Heidentum wider völlig hergestellt ward; um nur in seiner Diöcese weilen zu können, muſste er mit den Billungern einen schimpflichen Frieden machen; und alle diese Schläge, die ihn in kurzer Zeit trafen, umdüsterten seinen Sinn und veränderten sein ganzes Wesen. Zwar erwachte seine Tatkraft dann noch auf kurze Zeit, als Heinrich IV. ihn i. J. 1069 wider an seinen Hof rufen konnte; aber es ward ihm nicht möglich, den Schaden, den sein Erzbistum an Besitz und Ansehen genommen, wider zu heilen, obschon er dem Herzog Magnus die ihm in der Not als Lehen gegebenen Höfe wider abnehmen konnte. Es mag auch auf einer Zusammenkunft, die er zwischen Heinrich und Sven veranstaltete, i. J. 1069 zu Bardewieck (und vielleicht auch 1071 zu Lüneburg), der Errichtung des Patriarchats wider gedacht sein; aber weder im Norden noch im Reiche waren jetzt die Zeiten derartigen Bestrebungen günstig, und auch er selbst war nicht mehr der Mann, der kraftvoll neues schaffen konnte. Nur zur Stärkung des königlichen Ansehens in

Deutschland hat er zuletzt noch mit Erfolg gewirkt; aber freilich, die große Aufgabe, die Heinrich IV. jetzt gestellt war, die Sachsen, one seiner Macht zu vergeben, sich zu gewinnen, musste er ihm ungelöst hinterlassen. Nach längeren Leiden, die er mit bewundernswerter Kraft ertragen und die seinen Eifer, für den König und, soweit er es noch konnte, für seine Diöcese zu wirken, nicht lämten, starb er zu Goslar, am Freitage, den 16. März 1072, um Mittag; nur der König durfte ihn zuletzt sehen. Er hinterließ nichts als Bücher, Reliquien und Messgewänder. Sein Wunsch war gewesen, in Hamburg, seiner Metropolis, begraben zu werden, wo er besonders gern residirt und die großen Feste mit ausgesuchter Pracht gefeiert hatte. Allein Hamburg war jetzt durch heidnische Wenden zerstört; und so wurde sein Leichnam nach Bremen gebracht und dort wurde er am 25. März im Dom, dessen Neubau er selbst beendet hatte, bestattet.

Hauptquelle für sein Leben ist Adam von Bremen, (vgl. diesen Artikel); beste Ausgabe, Hannover 1876, 8°, zweiter Abdruck aus den Pertzschen Monumenta; außerdem Lambert, Annales; Bruno de bello Saxonico, sehr feindlich; beide in Pertz' Monumenta, und in Separatabdrücken aus diesen. Bearbeitungen: Stenzel und namentlich Giesebrecht in den bekannten Werken; für die Litteratur und den Ertrag der Forschung bis zum Anfang des 18. Jarh.: Joh. Moller, Cimbria litterata, fol., vol. II, p. 3—12; aus neuster Zeit ist besonders zu nennen: Ernst Steindorff, Jarbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. Erster Band (bis Mai 1047). Leipzig 1874, 8°; und derselbe in der Allg. deutschen Biographie I, S. 56—61. Monographieen von Colmar Grünhagen, Adalbert, Erzbischof von Hamburg, und die Idee eines nordischen Patriarchats, Leipzig 1854, 8°; ferner F. X. Wegele, Jenaer Diss. 1848; Paul Eduard Jordan, Revaler Progr. 1856, Otto Preil, Jenaer Diss. Chemnitz 1871. **Carl Bertheau.**

Adaldag, Erzbischof von Hamburg-Bremen, 936—988. Als die Kunde, daſs der Hamburger Erzbischof Unni zu Birka in Schweden am 17. September 936 gestorben sei, nach Deutschland gekommen war, ernannte Otto I. auf Fürsprache seiner Mutter seinen Kanzler Adaldag zu Unnis Nachfolger. Derselbe war aus edlem Geschlecht, noch jung, Domherr zu Hildesheim, ein Verwandter und Schüler des Bischofs Adalward von Verden. Nach dem Tode Heinrichs I. am 2. Juli 936 hatte er die erste Seelenmesse für ihn gelesen; dann war er Ottos Kanzler und Notar geworden, als welcher er Urkunden vom September 936 bis zum 14. Februar 937 ausgestellt hat. Nachdem Otto ihn zum Erzbischof ernannt hatte, erhielt er das Pallium vom Papste Leo VII., zweifelsone noch im Sommer d. J. 937, obwol der Urkunde (Lappenberg, hamburgisches Urkundenbuch I., S. 42 Nr. 33) der Schluſs und damit das Datum fehlt. Kein Erzbischof hat so lange als er auf dem Stule Hamburg-Bremen gesessen, keiner aber hat auch verhältnismäßig so viel für sein Erzbistum erreicht, so daſs Adam von Bremen von ihm sagt: iste est, qui nobis, ut dicitur, rempublicam restituit. Manches davon fiel ihm als reife Frucht der Arbeit seiner Vorgänger unter den sehr günstigen Zeitverhältnissen zu; vieles hat er durch persönlichen Einfluſs und eigene Tüchtigkeit gewonnen. Unter ihm erhielt das Erzbistum die ersten Suffraganbischöfe, indem er zu Ripen, Schleswig und Aarhus Bistümer errichtete; wenigstens zwei der neuen Bischöfe waren 948 mit ihm auf der Synode zu Ingelheim; auch das zu Aldenburg in Wagrien (Oldenburg) errichtete wurde ihm unterstellt, wärend diese slavischen Lande bisher zum Verdener Bistum gehört hatten. Und als der Erzbischof Bruno von Köln nun die Zeit gekommen wänte, Bremen von Hamburg zurückzufordern (vgl. den Artikel Adalgar), da wuſste er auch diese Kölner Ansprüche zu beseitigen. Außerdem erwirkte er für die ihm untergebenen Klöster und die neuen Bistümer ausgedehnte Vollmachten und Privilegien in Bezug auf Gerichtsbarkeit, Landbesitz, Marktrechte u. a., worüber zalreiche Urkunden vorhanden sind und wodurch der Grund zu der spätern erzbischöflichen Landeshoheit gelegt wurde, so daſs von nun an sein Erzbistum hinter den ältern deutschen an Machtfülle und Ansehen in nichts mehr zurückzustehen begann. Er konnte solche Erfolge nur erzielen durch das gute Verhältnis, in welchem er zu den Kaisern, namentlich zu Otto I. stand. Er begleitete den letzteren auf seinem

Römerzuge; vom Juli 961 bis zum Anfang des J. 965 war er bei ihm; bei der Kaiserkrönung zu Rom ist er gegenwärtig und ist als „oberster Rat" Ottos von bedeutendem Einfluſs auf dessen Unternehmungen. Den abgesetzten Papst Benedict V., den Otto gefangen mit sich nach Deutschland nahm, übergab er Adaldags Hut; den Papst und zalreiche Reliquien brachte Adaldag mit sich in seine Metropole Hamburg, als er nach langjäriger Abwesenheit, lange ersehnt von seinen Diöcesanen, mit Freudentränen (prae gaudio flentes, sagt Adam) wider empfangen wurde. Auch hernach bleibt er in Beziehungen zum Kaiser, den er z. B. 966 in Magdeburg besuchte. Otto II. und das Reichsregiment unter Otto III. haben ihm die früheren Privilegien für seine Kirche bestätigt und zum Teil erweitert. Er starb am 28. April 988, wie unter anderen das necrologium capituli Hamburgensis und ein Teil der Handschriften des Adam angeben; nach anderen Angaben am 29. April; vgl. Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch., Band VI, S. 68, Anm.

Die Hauptquelle für Adaldag ist Adam von Bremen, II, c. 1—26; außerdem die Geschichtschreiber der Ottonen; unter ihnen auch Flodoard, an den ein Brief Adaldags noch vorhanden ist; er findet sich u. a. abgedruckt bei Lappenberg, l. l. S. 45. Für sein Verhältnis zu Otto I. vgl. besonders Rud. Köpcke und Ernst Dümmler, Kaiser Otto der Große, Leipzig, 1876, an den im Register angegebenen Stellen. Die Urkunden bei Lappenberg, l. l. S. 40—58.

Carl Bertheau.

Adalgar, Erzbischof von Hamburg-Bremen, 888—909. Als Rimbert nach Anschars Tode im J. 865 zum Nachfolger desselben geweiht war und über Neu-Corvei in seinen Sprengel zurückreiste, soll der dortige Abt Adalgar ihm seinen gleichnamigen Bruder Adalgar, der damals im dortigen Kloster Diakonus war, als Gehilfen mitgegeben haben. Dieser wurde dann gegen Ende des Lebens Rimberts demselben adjungirt und schon zu seinem Nachfolger bestimmt. Und als Rimbert am 11. Juni 888 starb, folgte ihm Adalgar in der erzbischöflichen Würde; König Arnulf verlieh ihm den Stab, der Erzbischof von Mainz weihte ihn und Stephan V. sandte ihm das Pallium. Über 20 Jare war er Erzbischof, zuletzt gleich seinem Vorgänger wegen seines Alters und eines Fußleidens nicht mehr fähig, dem Amte allein vorzustehen, so daſs auch er dann einen Adjutor in der Person seines Nachfolgers Hoger aus Corvei erhielt; außerdem bekamen später noch fünf Bischöfe aus seiner Nachbarschaft den Auftrag, ihm in der Warnehmung der erzbischöflichen Geschäfte behilflich zu sein. Es waren wärend seiner Zeit traurige Zustände im deutschen Reiche; es war die Zeit Arnulfs und Ludwigs des Kindes. Kamen die Siege Arnulfs über die Normannen auch seinem Sprengel zu gute, und litt derselbe auch wol weniger unter den Einfällen der Ungarn unter Ludwig dem Kinde als die südlichen und östlichen Gegenden, so konnte der allgemeine Verfall aller Ordnungen und der Mangel jeglichen Rückhaltes an einem zusammenhaltenden Regiment auch auf seine Tätigkeit nur lämend wirken, und namentlich hat er wegen der Verhältnisse in den nordischen Reichen für die seiner Kirche übertragene Mission in ihnen wol wenig oder nichts tun können. Einen großen Teil seiner Zeit füllten die Streitigkeiten über das Verhältnis des Bistums Bremen zum erzbischöflichen Stul in Köln aus. Als Bremen dem Anschar zugewiesen wurde, hatte es unter Köln gestanden; aus diesem Abhängigkeitsverhältnis ward es wider losgelöst, als das Erzbistum Hamburg wider hergestellt ward; Papst Nicolaus I. hatte im J. 864 in einer noch vorhandenen Bulle, deren Echtheit im wesentlichen festzustehen scheint, auf Wunsch Ludwigs des Deutschen den gewordenen Zustand in dem Sinne gutgeheißen und bestätigt, daſs das Erzbistum Hamburg, namentlich mit der Legation für die nordischen Missionen ausgerüstet, bestehen bleiben und das Bistum Bremen ihm einverleibt werden sollte, und daſs kein Kölner Erzbischof sich fortan in dieser Diöcese irgend eine Gewalt anmaßen sollte. Aber damit waren die Kölner nicht zufrieden; sie sahen die Sache wol so an, daſs der Hamburger Erzbischof als Bremer Bischof auch ihnen untergeben bleiben müsse. Wir haben aus Adalgars Zeit drei päpstliche Urkunden, welche sich auf seine und seiner Diöcese Stellung beziehen, und von denen zwei

in diesen Streitigkeiten mit Köln ihren Anlaſs haben; außerdem sind die Verhandlungen mehrerer deutscher Synoden, die sich auch mit ihnen beschäftigten, uns aufbewart. Aber von den genannten Urkunden sind zwei, die aus dem J. 891 von Stephan V. und die aus dem J. 905 von Sergius III., nachweislich unecht oder doch interpolirt; und die Synodalverhandlungen geben uns auch nicht ein so klares und ungetrübtes Bild des Standes dieser Streitigkeiten, daſs uns ihr Verlauf und namentlich ihr Ausgang unter Adalgar ganz deutlich würde. Doch ist das folgende wol sicher. Papst Formosus (891—896) war für die Auffassung des Erzbischofes Hermann von Köln (890—925) gewonnen, und warscheinlich wurden schon auf der Synode zu Frankfurt 893 unter dem Vorsitz des Erzbischofes Hatto von Mainz Adalgars Ansprüche als unberechtigt verworfen; jedenfalls sprach sich Formosus in einem Reskript vom J. 893 (oder 895?) dahin aus, daſs der Erzbischof von Hamburg, so lange derselbe Bischof von Bremen sei, als solcher unter dem Kölner Erzbischof stehe, und daſs, wenn der hamburgische Sprengel solche Ausdehnung gewonnen habe, daſs selbständige Bistümer in ihm errichtet seien, Bremen wider an Köln zurückgelangen solle; auf der Synode zu Tribur 895 ward Adalgar sodann gezwungen, sich unter die Bischöfe zu setzen, wie er denn auch nur als episcopus Bremensis die Beschlüsse derselben unterschrieben hat. Hernach unter Ludwig dem Kinde scheint dann doch eine Wendung zu Gunsten der Unabhängigkeit Adalgars von Köln eingetreten zu sein, so daſs dann faktisch schon unter ihm der Zustand wider so ward, wie er von Nicolaus I. festgesetzt war.

Über Adalgars Persönlichkeit selbst hören wir wenig; nach der Art, wie in Rimberts Leben und bei Adam von ihm geredet wird, ist zu vermuten, daſs er kein unbedeutender Mann war, der aber doch vielleicht den schweren Verhältnissen, unter denen er lebte, nicht völlig gewachsen war. Daſs er die vita Rimberti geschrieben habe, ist eine irrtümliche Meinung, die früher sich hier und da findet. Er starb am 9. Mai 909.

Hauptquelle für sein Leben ist die genannte vita Rimberti, deren beste Ausgabe sich in Pertz' monumenta, scriptt. vol. 2 findet; ferner Adam von Bremen I, cap. 46—52. Die Urkunde des Papstes Formosus ist oft gedruckt, schon bei Crantz, metropolis II, cap. 20; dann bei Staphorst, hamb. Kirchengeschichte II, 1 (5. Bd.) S. 74; Lappenberg, hamb. Urkundenbuch I, Nr. 25, S. 34 u. öfter. Über die Echtheit dieser und die Unechtheit der anderen beiden Urkunden vgl. Koppmann in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch. V, S. 483 ff. Adalgars Todestag nennen außer Adam in Übereinstimmung mit ihm mehrere Nekrologieen, z. B. das necrologium capituli Hamburgensis, vgl. Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch. VI, S. 76. Über den Streit mit Köln ist zu vgl. Carolus liber Baro d'Aix (praeside Francisco Cramer), de ecclesiae metropolitanae Coloniensis in Bremensem olim suffraganeam iure metropolitico primitivo commentatio historica. Bonnae, 1792, 4⁰. Der Titel dieser Schrift verrät schon, daſs sie eine Verteidigung der Kölner Ansprüche enthält. Eine genügend eingehende und die neueren Forschungen berücksichtigende Geschichte dieses Streites fehlt noch.

Carl Bertheau.

Adalhard und Wala, Äbte von Alt-Corbie, waren Söne Bernhards, eines Stiefbruders Pipins und darum dem Argwon des Herrschers ausgesetzt. Als Carl der Gr. seine longobardische Gemalin verstieß und sich mit Hildegard vermälte, weigerten sich die jungen Edelleute der neuen Königin zu dienen. Darob traf sie des Königs Zorn. Adalhard, um 751 geboren, und sein jüngster dritter Bruder Bernar wurden geschoren und in das flandrische Kloster Corbie geschickt. Wala, der geistvollste und künste der Brüder, dagegen tat Knechtsdienste bei einem Edelmann. Aus unbekannten Ursachen wendete aber nach längerer Zeit Carl d. Gr. widerum seine Gunst den Brüdern zu. Adalhard wurde zum Abte seines Klosters, i. J. 796 sogar zum Vormunde des Prinzen Pipin und zum Mitglied des königlichen Rates erhoben. Wala gelangte ebenfalls zu hohen Ehren bei Hofe und fürte zeitweilig als oberster Graf den Oberbefehl über die Provinz Sachsen. Als i. J. 810 Carls Son Pipin starb, wurde Adalhard dessen unmündigem Son Bernhard als Missus und Berater in der Verwaltung Italiens

beigegeben. Der am päpstlichen Hof sehr wol angeschriebene und einflussreiche Abt nahm seines Amtes mit großer Sorgfalt war, hielt wärend der folgenden Jare widerholt Gerichtstage in italischen Städten ab, stiftete Friede mit dem Herzog Grimoald II. von Benevent und brachte denselben zur Unterwerfung unter den Kaiser. Bei den Griechen und Inselbewonern erfreute er sich hohen Ansehens und wurde mehrfach zur Berichterstattung und Beratung in die kaiserliche Pfalz berufen. Mit dem Papste Leo III. hatte er bereits i. J. 809 Bekanntschaft gemacht, als er im Auftrage des Kaisers gemeinsam mit dem Bischof Bernhar von Worms nach Rom gesendet wurde, um über das Dogma vom h. Geiste Verhandlungen zu pflegen. Wala, der das besondere Vertrauen Carls genoss, wurde i. J. 812 ebenfalls zur Begleitung und Unterstützung Bernhards nach Italien gesendet, wo er die maurischen Piraten abwehrte. Walas Empfehlung war es hauptsächlich zu verdanken, dass 813 der junge Bernhard zum König der Longobarden ernannt wurde, sehr zum Verdruss des künftigen Thronerben Ludwig. Adalhard und Wala hatten dem um die Zukunft seines Reiches besorgten Kaiser widerholt geraten, von der Thronfolge des schwächlichen Ludwig gänzlich abzusehen und an seiner Statt den jungen kräftigen Bernhard zum Kaiser zu bestimmen. Als nun i. J. 814 Ludwig der Fromme doch zur Regierung kam, zog sich das Unwetter über den Brüdern zusammen. Adalhard, aus Italien zurückgerufen, wurde seiner Güter und Würden verlustig erklärt und in das ferne Kloster St. Philibert auf der Insel Heri, südlich von der Loiremündung (Hermoutier) verbannt, Bernar nach Lerins in der Provence, Wala wurde freiwillig Mönch und verbarg seinen Schmerz im Kloster Corbie. Selbst eine Schwester, Gundrada, die geistreiche Freundin Alcuins, musste in die Verbannung gehen. Den vollsten Einfluss bei Hofe aber hatte fortan Abt Benedict von Aniane, ein erbitterter Gegner der Verbannten. Erst nach seinem Tode wendete sich die Ungnade des Kaisers in die höchste Gunst; die Brüder wurden zurückgerufen. Adalhard wurde wider in seine Würden eingesetzt und Wala sogar dem ältesten Sone Ludwigs, Lothar, als Ratgeber für die italienischen Angelegenheiten beigegeben (821). Auf dem Reichstag zu Attigny (822) legte der Kaiser eine öffentliche Beichte und Buße für das getane Unrecht ab und der Einfluss des Brüderpares war größer als zuvor. Adalhard, ein streng kirchlicher Mann, verwendete denselben zur Herbeifürung von Reformen und zur Beseitigung von Missbräuchen in Bezug auf die Kirche und den Klerus, insbesondere setzte er die Gründung von Diöcesanschulen an den Bischofssitzen zur Vorbildung der Geistlichen durch und fürte Maßregeln gegen den mangelhaften Kirchenbesuch und gegen die Entweihung des Sonntags herbei. Die kirchliche Partei begrüßte das Entgegenkommen des Kaisers mit Freuden, Adalhard selbst pries die „Morgenröte der Gerechtigkeit“, wenn auch die Restitution der massenhaft verschleuderten Kirchengüter nur ein frommer Wunsch blieb. Von besonderem Erfolg gekrönt waren die von Alt-Corbie ausgehenden Bestrebungen, die Mission im Norden Deutschlands fortzufüren. Unter Adalhards Obhut war eine Anzal edler sächsischer Jünglinge, welche Carl d. Gr. in die dortige Klosterschule verpflanzt hatte, herangewachsen, welche den Stamm für neue Klostergründungen in Sachsen boten. Schon 821 hatte man auf dem Reichstag in Paderborn die Gründung von Neu-Corbie beschlossen. Adalhard und Wala unterstützten diese Unternehmung mit größtem Eifer.

In den Wirren, welche seit der Geburt Carls des Kalen und durch die zweite Gemalin des Kaisers, Judith, ausbrachen, als es sich um eine neue Teilung des Reiches und um Aufhebung des Erbfolgegesetzes von 817 handelte, standen Adalhard und Wala auf Seiten des künftigen Kaisers Lothar. Noch ehe die Verwickelungen ausbrachen, starb Adalhard am 2. Juni 826. Wala, zum Nachfolger seines Bruders in Corbie ernannt, war das anerkannte Haupt der Partei, welche die gegen die Reichseinheit gerichteten Intriguen bekämpfte. Endlich gelang es der ränkesüchtigen Königin und dem Kanzler, Herzog Bernhard, den lästigen Warner und Ratgeber Wala vom Hofe zu verdrängen und bei dem Kaiser seine Verbannung durchzusetzen (830). Der Triumph der Kaiserin und das neue Erbgesetz fürten zum Bürgerkrieg und zur Spaltung des Reiches, wie es Wala

vorausgesehen hatte. Der kluge und gefürchtete Mann wurde zuerst auf einer Bergfeste am Genfersee gefangen gehalten, dann nach Hermoutier, hernach in ein deutsches Kloster geschleppt, endlich, weil man überall seinen Einfluss fürchtete, in Corbie festgesetzt. Als aber i. J. 833 Lothar mit starker Heeresmacht und in Begleitung des Papstes Gregor IV. gegen seinen Vater über die Alpen heranrückte, wärend Ludwig seine Anhänger und die meisten Bischöfe in Worms versammelte, wurde Wala von Lothar in Freiheit gesetzt und in das Lager gefürt. Die Bischöfe hatten von Worms aus auf die drohende Mahnung des Papstes, zu ihm zu kommen, ablehnend geantwortet, die päpstlichen Anmaßungen zurückgewiesen und gedroht, ihn abzusetzen, wenn er den Bannfluch ausspreche. Diese küne Antwort hatte Gregor erschreckt, mit Besorgnis erfüllt und fast schon zur Nachgiebigkeit bestimmt, als Wala in Begleitung des gelehrten Mönches Paschasius Radbertus erschien, dem Papste Mut einsprach und zur Warung seines Ansehens ermunterte. Paschasius Radbertus, der Biograph Adalhards und Walas, schildert die freundliche Aufnahme, die ihnen von Seiten des Papstes zu teil wird und färt fort: „Dedimus nonnulla S. S. patrum auctoritate firmita praedecessorum suorum conscripta, quibus nullus contradicere possit, quod ejus esset potestas imo Dei et B. Petri ap., suaque auctoritas, ire, mittere ad omnes gentes pro fide Christi et pace ecclesiarum pro praedicatione evangelii et assertione veritatis et in eo esset omnis auctoritas B. Petri excellens et potestas viva, a quo oporteret universos judicare, ita ut ipse a nemine judicandus esset." Die hier erwänten und damals von Wala vorgelegten päpstlichen Schriftstücke werden vielfach als erste Spur der pseudoisidorischen Dekretalenfälschung, bisweilen auch nur als eine Erinnerung an die i. J. 800 dem Papste gegebenen bischöflichen Zusicherungen angesehen. Jedenfalls gewann Gregor IV. wider Mut, sich den Bischöfen und dem Kaiser gegenüber heraus zu setzen. — Der nun einbrechenden Wirren müde, zog Wala sich bald nachher in die ihm von Lothar übertragene Abtei Bobbio zurück. Kurz vor seinem Tode hat er noch einmal an der Spitze einer Gesandtschaft Lothars den Son mit dem Vater und sich selbst mit dem alten Kaiser ausgesönt. Er starb am Fieber 836, hoch gepriesen von den einen, von den andern als treuloser Vasall geschmäht und verdammt. —

Wie sein Bruder, so ist auch er auf den Reichstagen öfter für die Interessen der Kirche und für die Disciplin des Klerus eingetreten. Er hat die Habsucht der Geistlichen getadelt und sich gegen die Einziehung und Verschleuderung des Kirchengutes verwart. Mit Vorliebe nahm er sich der Verpflanzung des Mönchtums in das Sachsenland und der Mission in Dänemark und Schweden an. Im J. 826 entsendete er Ansgar und Autbert aus seinem Kloster mit dem neugetauften Harald nach Schleswig, später mit Ansgar zugleich den Mönch Witmar nach Schweden. Er hat das Interesse des Kaisers für diese Missionen stets beseelt und geleitet. Vgl. Paschas. Radbert. bei Pertz script. II. 524 ss. Funk, Ludwig d. Fr. Pertz, Geschichtschreiber der d. Vorzeit. IX. Jarh. Simson, Jarbb. des fränk. Reichs unter Ludwig dem Fr. 1874. **Aug. Werner.**

Adam. Adam (אָדָם, *Ἀδάμ*, Adamus, i oder Adam, Adae) = Mensch, ist der Name des ersten Menschen, den ihm Gott selbst gegeben (Gen. 5, 2). Aber Adams Bedeutung wird nicht erkannt, wenn er nur als der vorderste, gleichartige in der langen Reihe der nachfolgenden Menschen, also als Individuum aufgefaſst wird. Nach dem biblischen Berichte erscheint er zunächst als der Abschluſs der körperlichen Welt, so daſs sie in ihrer ganzen Entwicklung auf ihn abgezielt hat. Im stufenweisen Fortschritte steigt die Schöpfung zu ihm empor. Zuerst wird die Welt gestaltet, dann wird sie gefüllt. Die Pflanzenwelt ist der Abschluſs der ersten drei Tage, der Mensch der Abschluſs der ganzen Schöpfung; wir finden in ihr lauter Ansätze zum Menschen, bis er selbst in dieselbe eintritt, gleichsam die Zusammenfassung derselben. (Mikrokosmus.) Als solche gehörte er einesteils dieser geschaffenen Welt selber als ein Bestandteil an: er ist gemacht עָפָר אֲדָמָה, Staub vom Erdreich; anderenteils muſste er sie aus eben diesem Grunde hoch überragen. Wärend es nämlich von den anderen Geschöpfen heiſst: „Gott sprach: die Erde

bringe hervor“, lesen wir von der Schöpfung des Menschen, daſs Gott behufs derselben einen eigenen Entschluſs gefaſst und daſs er ihn zu seinem Bilde geschaffen habe. Was das besagen wolle, geht nicht aus der philologischen Zergliederung und Unterscheidung von צֶלֶם und דְּמוּת hervor, sondern einesteils aus der Bestimmung, die dem Menschen zugewiesen (Gen. 1, 26), und anderteils aus der Art und Weise, wie er belebt und begeistet wird (Gen. 2, 7). Jene Bestimmung aber setzt die hl. Schrift in die Herrschaft über die Erde, und von dieser Belebung berichtet sie, daſs sie geschah durch Einhauchen des Lebensgeistes von Seiten Gottes. Wenn auch allerdings in dem Ausdruck „lebendige Seele“ an sich noch nicht der spezifische Unterschied zwischen Mensch und Tier gegeben ist, so doch darin, daſs Gott es war, der sie ihm unmittelbar einhauchte. Gott ist die Freiheit, die absolute Persönlichkeit, in der Welt herrscht die Notwendigkeit. Gott spiegelt sich im Menschen dadurch, daſs dieser bewuſstes Ich, freie Persönlichkeit ist und zwar in der unmittelbaren Richtung auf Gott. (Siehe Ebenbild.) So ist er im Stande von der Erde Besitz zu nehmen und sie in der harmonischen Einheit mit dem Schöpfer zu erhalten. In Adam tritt uns also das Wesen des Menschen in seiner gottgewollten Eigentümlichkeit entgegen: er ist die Einheit von Ich und Natur in der Mittelstellung zwischen Gott und der Welt. In diesem Sinne ist er der Abschluſs der Schöpfung, markirt durch den Schöpfungssabbat.

Wir sind noch Ich und Natur, aber Adam war dies in harmonischer Einheit als Repräsentant der Menschheit, als Menschheit in Person. Es ist von der allergrößten Wichtigkeit und Bedeutsamkeit, daſs der Mensch als Einer geschaffen ist im Unterschied von dem Gattungsleben der Tiere; denn so steht sich Gott und Mensch als Person und Person, die absolute und kreatürliche Persönlichkeit im persönlichen Verhältnisse und zu demselben gegenüber, der eigentlichen Grundlage der ganzen Heilsgeschichte. Damit ist von selbst gegeben, daſs in Adam ursprünglich eine Differenziirung der Geschlechter nicht statthatte. Er war nicht Mann, noch weniger Mannweib, sondern der Mensch, wie ihn Gott wollte. Allein der Repräsentant der Menschheit in wirklicher Tatsächlichkeit wurde er erst, indem er Mann des Weibes, welches aus ihm genommen ward, indem er unser Stammvater wurde. Wie er aber als solcher nach biblischer Anschauung zu dem aus ihm folgenden Geschlechte steht, ersehen wir erst völlig aus dem Ziele der Heilsgeschichte, aus Christo, dem zweiten Adam. 2 Kor. 5, 14.

Die bedeutsame Vergleichung zwischen Adam und Christo finden wir Röm. 5, 12 ff. und 1 Kor. 15, 21—22. 45—49. An der ersten Stelle ist durchgefürt, wie von Adam in Folge seiner Übertretung Sünde und Tod in die Welt gekommen und von ihm aus der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen sei, und wie dieser Tod über alle Menschen herrsche, ohne daſs und bevor sie mit ihrer eigenen persönlichen Übertretung ihn verschulden. Ja noch mehr: auch die Verdammnis *(τὸ κρίμα εἰς τὸ κατάκριμα)* ist von Adam aus über alle Menschen gekommen, welche eben im Tode, nach seinem ganzen Umfang gedacht, sich vollzieht. Dieser Tatsache gegenüber geht ebenso Gerechtigkeit, Rechtfertigung *(δικαιοσύνη, δικαίωσις)* und Leben von Christo, dem zweiten Adam aus, unter deren Macht die Einzelnen eintreten in die Welt, one daſs sie erst mit einer persönlichen Leistung sie verdienen können — nur mit dem Unterschied des Maßes der ausgehenden Wirkung. Wie hier Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben verglichen sind, so in der Korintherstelle Tod und Auferstehung, in welcher das in Christo für uns gewonnene Leben erst zu seiner vollen Erscheinung kommt. Aber immer werden die vielen todverfallenen Sünder, wie die vielen gerechtfertigten Kinder des Lebens unter die persönliche Einheit eines Hauptes zusammenbefaſst, durch dessen entscheidende Tat ihr Zustand herbeigefürt ist. Wie sich dazu hinwiderum die persönliche Freiheit der Einzelnen verhält, ist hier nicht weiter auszufüren. Hier kommt nur in Betracht, daſs in und mit der Übertretung Adams Sünde, Schuld und Tod des Menschengeschlechtes gesetzt war, daſs er also nicht bloß der erste Mensch, sondern recht eigentlich das sie repräsentirende Haupt derselben gewesen ist.

Adam starb 930 Jare alt als Vater von Sönen und Töchtern (Gen. 5, 3. 4).

Über das Wesen des Menschen als eines freien Ich bestand in der Theologie

keine Differenz. Nur der eigentliche Pantheismus setzt die Persönlichkeit des Menschen zu einer Stufe des Selbstbewusstseins herab, welche vom Menschen überwunden werden müsse, um aufzugehen in das sich selbst wissende Allgemeine. (Cf. Delitzsch, Apolog. S. 49.) Der Materialismus vollends sieht im Menschen lediglich ein Naturprodukt und ein der puren Naturnotwendigkeit unterworfenes Subjekt, an welchem er sogar die Seele leugnet. Er kennt nur Kraft und Stoff unbekümmert darum, dass sich daraus das Wunder des Selbstbewusstseins nicht erklären läßt. Damit ist dann aber auch die Einheitlichkeit des Menschengeschlechts aufgehoben; denn wenn gleich Vogt und Darwin alles aus der Urzelle ableiten, so nehmen sie doch eine Vielheit von Urmenschen an.

Der Theologie steht die Persönlichkeit des Menschen fest. Aber über die Stellung Adams zu dem aus ihm gekommenen Geschlechte gehen die Ansichten frühzeitig auseinander. Die ältesten griech. VV. sprechen sich über die Art dieses Zusammenhangs zwischen Stammvater und Nachkommen nicht aus. Erst Irenäus fasst die erste Sünde als Gesamttat des Geschlechtes. Ihm ist Adam der Gattungsmensch, das Haupt des Geschlechtes. Dagegen sieht Origenes in Adams Tat keine solche Entscheidungstat des Geschlechtes; ihm ist der Mensch sündig, weil er sich im Zustande einer gewissen Präexistenz zur Sünde bestimmt hat durch Missbrauch seiner Freiheit; in Adam waren nur die Leiber aller, die von ihm stammen, dem Keime nach gesetzt. (C. Cels. IV vgl. Kahnis Dogm. II, S. 107 f.) Die mit ihm sonst auf gleichem Boden stehenden VV. Gregor Nyss., Gregor Naz., Chrysostomus leiten die Sünde wider von dem geschichtlichen Fall Adams ab. Vor allem aber vertreten Tertullian, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Augustin den biblischen Standpunkt. Am stärksten bezeichnet Ambrosius die Stellung Adams zum Menschengeschlechte: Omnes in primo homine peccavimus. (Apol. Dav.) Dafür lockert Pelagius diese enge Beziehung. Er sieht in Adams Sünde nur ein böses Beispiel für die Nachkommen, in ihm selbst also nur den ersten an der Spitze vieler, ihm ist Adam nur Individuum. Auch der Semipelagianismus (Cassian) steht auf keinem andern Standpunkte, da ihm die erste Sünde nur Anlass und Anfangspunkt des allgemeinen Verderbens ist. Das Concil. Arausiac. kehrt zur Augustinischen Anschauung zurück. Die Augustinische Lehre, dass in Adam die Menschheit latent war, geht durch das ganze Mittelalter hindurch. Auch die Reformation, welche in dem semipelagianischen System die Wurzel der Selbstgerechtigkeit sah, kehrte zur Lehre Augustins von der Erbsünde zurück und gab Adam die Stellung wider, welche er in der Schrift hat. In Adam sündigte die ganze Menschheit, sie ist das Mitsubjekt der ersten Sünde. Adamus ut communis parens, stirps et repraesentator generis humani spectatur. (Hollaz, cf. Kahnis Dogm. III. S. 302.) Da ist allenthalben Adam die Person, welche zugleich die Gattung in sich trägt. Der Rationalismus wird bezüglich seiner Auffassung Adams durch die Bemerkungen über den Pelagianismus, die seit Fichte beginnende Spekulation durch die über den Pantheismus charakterisirt. Schleiermachers Anschauung wird durch folgenden Satz bezeichnet: „Wir setzen an die Stelle des Verhältnisses zwischen dem ersten Menschen und allen übrigen das allgemeinere zwischen jedem früheren Geschlecht und dem späteren, und sagen, dass überall die wirkende Sünde des früheren die hervorbringende Ursünde für das spätere ist." (Glaubensl. II, S. 66.) Dass die Theosophie von Scotus Erigena an den Urmenschen ursprünglich in einem verklärten Leibe leben läßt, sei noch schließlich erwähnt. **Buchrucker.**

Adam von Bremen, — so nennen wir jetzt allgemein den Verfasser einer Geschichte der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen, welche bis zum Tode des Erzbischofs Adalbert (1072) reicht und deren Schluss eine Beschreibung der an der Ostsee liegenden Länder und Inseln, namentlich der damals zur Hamburger Diöcese gehörigen, bildet. Aus dem Werke selbst, das dem Nachfolger Adalberts, Liemar, gewidmet ist, geht über die äußern Verhältnisse seines Verfassers nur hervor, dass sein Name mit A. anfängt, dass er i. J. 1068 nach Bremen kam, dort eine Stellung an der Kirche erhielt (ecclesiae matricularius war) und hernach canonicus (Domherr) ward und sein Werk zwischen dem Tode Adalberts und des dänischen

Königes Sven Estrithson, also zwischen 1072 und 1076, geschrieben hat. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daſs dieses Werk dasjenige ist, welches Helmold als gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum anführt und einem magister Adam zuschreibt; dann wird dieser Adam aber auch höchst warscheinlich derselbe sein, der als Adam magister scolarum, d. h. Vorsteher der Domschule, eine aus dem Jar 1068 (oder 1069) vorhandene Urkunde in Bremen geschrieben und mit vielen andern unterschrieben hat; und ebenfalls wird es derselbe Adam sein, als dessen Todestag uns der 12. Oktober one Angabe des Jares in einem Bremer Totenbuch überliefert ist. Über seine Herkunft ist nichts sicheres bekannt; ein altes Scholion zu seinem Werke weist auf Obersachsen, etwa die Gegend von Meißen, eine Angabe, die durch die Art, wie er Eigennamen ausgesprochen haben muſs, bestätigt wird. Vermutlich mag er dann in der Schule zu Magdeburg seine Bildung empfangen haben. Wir haben uns jedenfalls, das lehrt das Werk selbst, den Verfasser dieser gesta Hammab. eccl. pontificum als einen für seine Zeit hochgebildeten Mann und in geachteter Stellung zu denken. Sein Geschichtswerk gehört zu den besten, die wir aus dem Mittelalter haben; Lappenberg sagt, ihm fehle nur eins, nämlich der Gebrauch seiner Muttersprache, um als der Herodot des Nordens gepriesen zu werden. Sein Werk ist nicht nur die wichtigste Quelle für die älteste Geschichte von Hamburg-Bremen und der von hier ausgegangenen nordischen Missionen, sondern gibt auch oft sonst über deutsche und außerdeutsche nordische Verhältnisse erwünschte Auskunft. Er ist bekannt mit der vorhandenen geschichtlichen Litteratur für sein Erzbistum und kennt eine ganze Reihe alter Schriftsteller; sein Vorbild im Stil ist Sallust; für seine Arbeit standen ihm die im bischöflichen Archiv in Bremen vorhandenen Urkunden und Bücher zu Gebote, und auch sonst lag ihm manches der Art vor; er benutzte manche Werke, die uns nicht mehr erhalten sind; außerdem forschte er namentlich auch bei Zeitgenossen, so z. B. bei einer Zusammenkunft mit dem schon genannten dänischen Könige Sven Estrithson, dessen Kenntnisse in diesen Dingen er nicht genug zu rühmen weiß, nach den frühern Schicksalen der Nordvölker und des Christentums bei ihnen; — und so war er jedenfalls sehr gut mit den nötigen Fähigkeiten und Kenntnissen ausgerüstet, als er sich an sein Werk machte. Seine Glaubwürdigkeit und Warheitsliebe ist auch ernstlich nie beanstandet worden; auch die neueren Forschungen haben ihn als einen durchaus zuverlässigen Gewärsmann selbst für die ihm ferner liegenden Dinge erwiesen. Daſs er manches nicht richtig aufgefaſst, manches andere fälschlich geglaubt hat, ist ja nicht ausgeschlossen, wenn ihm selbst das Lob größter Zuverlässigkeit erteilt wird. Einige seine Kirche betreffende Urkunden aus dem 9. Jarhundert über den Rechtstitel des Besitzes von Turholt und Ramensloh scheinen ihm schon in verfälschter Gestalt vorgelegen zu haben; sie sind von ihm jedenfalls bona fide benutzt; daſs er selbst an andern vorliegenden Fälschungen beteiligt sei, oder daſs solche auch nur zu seiner Zeit in Bremen begangen seien, ist nicht nachweisbar. Vgl. Karl Koppmann, in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch. Band V, S. 483 ff. Seine Unparteilichkeit zeigt sich namentlich auch in der Art, wie er freimütig über Adalbert urteilt, dem er persönlich nahe stand, dessen Schwächen und Fehler er aber nicht verschweigt. Auch seine chronologischen Angaben sind nicht so verworren, als man oft gemeint hat, wenn auch einige arge Versehen, namentlich bei Begebenheiten aus frühern Zeiten, sich nicht leugnen lassen. Über manche Einzelheit ist in dieser Hinsicht die Forschung auch noch nicht abgeschlossen.

Die ältere Gelehrsamkeit über Adam findet sich ausfürlich und gut zusammengestellt in Johannis Molleri Cimbria litterata, II, pag. 12—17. Aus neuerer Zeit ist zu nennen Jacobus Asmussen, de fontibus Adami Bremensis, Kiel, 1834, 4°, und besonders J. M. Lappenberg im Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Band VI, Hannover 1838, S. 767—892, und in den Vorbemerkungen zu den gleich zu nennenden Ausgaben; ferner W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl., Berlin 1874, Band II, S. 57—60, und in der Allg. deutschen Biographie Band I, S. 43; außerdem K. Koppmann, die mittelalterlichen Geschichtsquellen in Bezug auf Hamburg, Hamburg 1868, S. 27—29. Die älteste Ausgabe ist die von Andr. Severinus Vellejus, Hafniae

1579, 4⁰, in welcher aber die descriptio insularum aquilonis, jetzt gewönlich als 4. Buch bezeichnet, fehlt; die erste kritische Ausgabe, in welcher vorzüglich ein Wiener Codex zu Grunde gelegt ward, veranstaltete Lappenberg im 7. Band der scriptores in den Pertzischen monumenta; diese Ausgabe erschien in einem besondern Abdruck, Hannover 1846, und in zweiter Auflage mit der vollständigen Einleitung, in der auch die Handschriften und Ausgaben eingehend besprochen werden, und mit dem vollständigen kritischen Apparat, Hannover 1876; eine deutsche Übersetzung gibt es von J. C. M. Laurent in den Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit, mit Vorwort von Lappenberg, Berlin 1850. Ein Register fehlt leider den beiden Abdrücken von 1846 und 1876 und der Übersetzung. Für Citate aus Adam ist zu bemerken, dass, seit Lappenberg den Wiener Codex zu Grunde legte, die Einteilung zum Teil der Bücher, namentlich der Kapitel eine andere geworden ist, so dass für ältere Citate die sonst jetzt beste Ausgabe (Hannover 1876) nicht ausreicht; der Druck bei Pertz hat auch die früheren Abteilungen am Rande notirt; wem der nicht zur Hand ist, vergleicht am besten für sie einen der Drucke der Lindenbrogschen Ausgabe (Ludg. Bat. 1595 und abgedruckt von Fabricius, Hamburg 1706), die im übrigen nicht mehr genügen kann. **Carl Bertheau.**

Adam, Melchior, geb. zu Grotkau in Schlesien, studirte vornehmlich auf der Universität Heidelberg; 1601 ward er als Magister an die dortige Stadtschule berufen und blieb an ihr in verschiedenen Stellungen bis zu seinem frühen, am 23. März 1622 erfolgten Tode. Bekannt geworden ist er durch 136 Biographieen, die 1615—20 in Heidelberg und Frankfurt in fünf Bänden erschienen. Es sind meistens Biographieen deutscher Gelehrter und darunter vorwiegend wider von Theologen. Von Ausländern sind nur zwanzig Theologen behandelt. Die Sammlung, nach dem Todesjar geordnet, ist trotz mancher Mängel immer noch recht wertvoll. Weiteres s. allgem. deutsche Biographie. **Plitt.**

Adamiten. Eine Sekte des 2. und 3. Jarh. in Nordafrika, welche, wie es scheint, durch Vereinigung gnostischer und asketischer Elemente entstand und die ursprüngliche Unschuld durch Nacktheit beider Geschlechter bei sich wider herzustellen meinte. Sie wurden von der Kirche verdammt. Auch unter den Begharden, den Brüdern des freien Geistes, im 15. Jarh. soll die gleiche Sitte unter dem gleichen Namen aufgekommen sein. Der Anfürer der Hussiten, Ziska, übte gegen sie eine blutige Verfolgung, weil von Unkundigen die Begharden und die Hussiten mit einander verwechselt wurden. Ueberall, wo sich die Fleischeslust mit religiöser Schwärmerei verbindet, erzeugt sie die gleichen Erscheinungen. **Hauff.** †

Adelbert oder Aldebert, ein mächtiger Gegner des Bonifacius und Fürer der antirömischen Kirchenpartei im Frankenreich. Bonifacius bekämpfte ihn als Irrlehrer und Verfürer des Volkes und des Klerus, um so heftiger, als derselbe die Romanisirung der gallischen Klöster und Kirche aufzuhalten wusste und eine große Volkstümlichkeit besaß. Bei dem Vorgehen des Bonifacius gegen ihn klagte das Volk laut, dass ihm ein heiliger Apostel, ein Patron und Fürsprecher, ein Vollbringer großer Zeichen und Wunder genommen werde. Nach einer Lebensbeschreibung, welche den Aldebert betreffenden Prozeßakten beigefügt worden ist, hatte er schon vor der Geburt eine Sanctification erfaren, indem die Mutter ein Gefül hatte, als gehe von ihrer rechten Seite ein junger Stier aus. Bonifacius beschuldigt ihn grober Betrügereien; er habe fingirte Kranke für Geld auftreten lassen, um an ihnen angebliche Heilungen zu vollziehen; er habe vorgegeben, Reliquien zu besitzen, die ihm ein Engel in Menschengestalt von den Enden der Erde gebracht habe, die besser seien als die von Rom herbeigeholten Reliquien, und mit deren Hilfe alle seine Gebete bei Gott Erhörung fänden; er stelle sich den Aposteln gleich, denn er verbiete die Wallfarten nach Rom und die Weihe der Kirche auf die Namen der h. Apostel und Märtyrer, indem er sie auf seinen Namen weihe; so habe er sich einen verfürerischen und bestrickendenden Einfluss auf die Bischöfe wie auf das Landvolk, vor allem auf die Frauen zu verschaffen und zu erschleichen gewusst, der äußerst gefärlich sei. In den weiteren Anklagen des Bonifacius tritt ein offenbarer Widerspruch hervor. Einmal wirft er dem Gegner einen überspannten Spiritualismus vor, sodann aber auch einen groben Materialismus

und einen rohen Aberglauben, der selbst die römischen Missbräuche überbietet. In ersterer Hinsicht verdient es Beachtung, dass Aldebert die Notwendigkeit der Beichte geleugnet und gesagt haben soll: „ich kenne eure Sünden und verborgenen Gedanken — die Sünden sind euch vergeben, gehet hin in Frieden in eure Häuser, dass er das Hangen an den Kirchengebäuden tadelte, gottesdienstliche Versammlungen im Freien, an den Quellen und auf den Höhen veranstaltete und deshalb auch daselbst Bethäuser und Kreuze errichtete. In der anderen Hinsicht wird erwänt, dass er einen von Christus selbst geschriebenen Brief vorgezeigt, die Anrufung von Engelsnamen empfohlen und seine eigenen Hare und Nägel zur Verehrung dargeboten habe. Die eigentliche Tendenz des Mannes und was ihn für Bonifacius ebenso verächtlich als hassenswert machte, war offenbar die romfeindliche nationalkirchliche Richtung, der Widerstand gegen die Einfürung der römischen Kirchenordnung, die Verachtung der hierarchischen Verfassung und der in diesem Sinne bei dem Volke, bei dem Klerus und am Hofe Carlmanns ausgeübte Einfluss. Manche jener Anschuldigungen mögen übrigens auf Missdeutungen und Übertreibung zurückzufüren sein.

Bereits im Sommer 743 hatte Bonifacius gegen Aldebert und den ihm stets gleichgestellten britischen Bischof Clemens so schwere Anklage bei Carlmann erhoben, dass sie verhaftet wurden. Auf der Synode zu Soissons 744 setzte B. die Verdammung Aldeberts und eine Verordnung durch, dass die von ihm errichteten Kreuze zerstört werden sollten. Aber ein Sturm der Entrüstung scheint damals bei den Franken gegen den Römling losgebrochen zu sein und die Befreiung der Gefangenen, sowie die Sistirung der beschlossenen Maßregeln herbeigefürt zu haben. Bei der wachsenden Bedrängnis des Legaten in Folge der feindseligen Erregung des Volkes und Klerus wendete er sich deshalb im Jare 745 nach Rom, überschickte dem Papste Zacharias durch einen vertrauten Priester Deneard eine förmliche Anklage und dazu etliche Beweisstücke, nämlich die oben erwänte phantastische Lebensbeschreibung Aldeberts, deren Verfasser und Ursprung unbekannt ist, den angeblichen Himmelsbrief und das Gebet, welches übrigens abgesehen von den „unerhörten Engelnamen“ durch seinen einfachen evangelischen Inhalt auf unparteiische Richter einen günstigen Eindruck hätte machen müssen. Bonifacius beantragte einen förmlichen Ketzerprozeß zur Verdammung seines Gegners und mit Hilfe seiner Privatverbindungen in der Umgebung des Papstes gelang es ihm, die Abhaltung eines Concils (Oktober 745) zu erreichen, vor welchem Deneard als Ankläger auftrat und die Prozeßakten in drei Sitzungen verlesen wurden. Der Angeklagte war weder vorgefordert, noch eine Untersuchung angeordnet worden, wie die noch vorhandenen Protokolle beweisen. Das Urteil des Papstes, welcher schon früher in einem Briefe an Bonifacius den Aldebert als einen zweiten Simon Magus und einen falschen Christen, ja einen Son des Teufels bezeichnet hatte, wurde einstimmig von allen Anwesenden nachgesprochen und sodann schriftlich ausgefertigt: „Der wansinnige und gotteslästerliche Ketzer und Verfürer ist seines Amtes zu entsetzen, zu verhaften und dem Bußverfaren zu überliefern; leistet er Widerstand, so soll er verflucht und gebannt sein für ewige Zeiten.“ Die Prozeßakten, deren Vernichtung die Synodalen wünschten, befahl Zacharias im päpstlichen Archive zu verwaren. — Es war ein für Bonifacius unerwartet günstiger Erfolg. Er wurde beauftragt, das Urteil im Frankenreiche zu veröffentlichen und auf die Ausfürung desselben zu dringen. Allein er muss dabei auf festen Widerstand gestoßen sein. Noch im Januar 747 widerholt der Papst in einem Briefe an Zacharias den Auftrag und rät, Aldebert und Clemens vor ein Concil zu stellen; zeigten sie sich fügsam, so möge man mit ihnen nach den kanonischen Vorschriften verfaren; wenn nicht, solle man sie zu weiterer Untersuchung nach Rom schicken. Beides scheint nicht geschehen zu sein. Vielleicht gewärte der übrigens dem Bonifacius so freundlich gesinnte Carlmann den Verfolgten noch immer seinen Schutz. Wenigstens verschwinden Aldebert und Clemens von der Zeit an, wo Pipin durch die Abdankung seines Bruders in den Alleinbesitz des Majordomates gelangt, aus der Geschichte. Die Mainzer Tradition erzält über das in tiefem Dunkel liegende Ende Aldeberts, derselbe sei in einer Disputation

zu Mainz von Bonifacius der Irrlehre überfürt, des Priesteramts entsetzt und dann im Kloster Fulda eingekerkert worden. Von hier entflohen hätten ihn nach langem Umherirren am Flusse die Schweinehirten erschlagen, ausgeplündert und mit Reisern bedeckt. Über dem Albansthore in Mainz zeigte man noch lange nachher ein Stück Holz, welches er im Kerker mit seiner Eisenschelle zugespitzt haben soll. Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte D's. I, 314. 368. Ebrard, iroschottische Missionskirche 1874. Werner, Bonifacius und die Romanisirung von Mitteleuropa. 1875. S. 281 ff. [Rettberg] **A. Werner.**

Adeodatus, früher Mönch, wurde 672 Papst und starb 676; in den monotheletischen Streitigkeiten ein eifriger Verteidiger der Lehre von zwei Willen in Christo.

Adiaphora. Adiaphoristische Streitigkeiten. A. Das Geschichtliche. 1. Der ethische Begriff der *ἀδιάφορα* d. h. dessen, was sittlich gleichgültig, nicht durch das Sittengesetz normirt ist, stammt aus der stoischen Moral. Die oberste Frage derselben ist die nach dem Guten, *τὸ ἀγαθόν*, und wird beantwortet durch die Unterscheidung des unbedingt und des bedingt Guten oder des Notwendigen und des Nützlichen. Jenes, das an sich auch = Glückseligkeit ist, ist die Tugend und nur die Tugend; dieses, das bedingt Gute oder das Nützliche ist das, was *μετέχει τῆς ἀρετῆς*, was die Tugend, die wesentlich in Seelengröße und Seelenruhe besteht, unterstützt und fördert, und teils in der Seele selbst, wie z. B. Statskunst u. dgl., teils außer der Seele, wie z. B. tugendhafte Eltern, Kinder u. s. w. zu suchen ist. Der Tugend direkt entgegen, also auch nicht nützlich, sondern direkt verderblich, eo ipso = Unglückseligkeit, ist das Laster, die *κακία*. Allein zwischen dem Notwendigen und Nützlichen einerseits und dem Laster andererseits liegen noch manche Dinge, welche weder die Tugend noch das Laster an sich enthalten, resp. an sich zum einen oder andern füren, daher auch an sich weder glücklich noch unglücklich machen, welche an sich also ganz außerhalb (oder unterhalb) des Begriffs von Tugend und Laster liegen, und dies sind die *ἀδιάφορα* (media; übrigens ist der lateinische Sprachgebrauch, namentlich bei Cicero, schwankend, vgl. Madvig zu Cic. de fin. III, 15, 51. — Außer de fin. III, 15 und 16 vgl. auch de off. I, 3). Wie sich der Tugendhafte zu diesen zu stellen hat, kann nicht an sich, objektiv, sondern kann nur subjektiv, durch sein eigenes Urteil festgestellt werden. Daher ist unter den *ἀδιάφορα* selbst wider zu unterscheiden zwischen *ἀξίαν ἔχοντα, προηγμένα*, aestimabilia, wozu z. B. das Leben, die Gesundheit, Reichtum u. s. f., kurz die in der Regel der Natur entsprechenden Dinge gehören, und zwischen *ἀπαξίαν ἔχοντα*, wie z. B. gewönlich Armut, Schmerz, Krankheit u. s. f., und endlich zwischen *μέσα*, media, *ἀδιάφορα* im engsten Sinn, von Cicero sehr gut auch neutra genannt. Dinge letzterer Art sind quae nec secundum naturam sunt nec contra, ut digitum hoc aut illo modo protendere, capillos pari aut impari numero habere (s. Madvig l. c. nach Stob. eth. p. 142) u. dgl., also namentlich rein natürliche, unwillkürlich oder zufällig geschehende Dinge, resp. Handlungen. — Diese ganze Anschauung der Stoa mußte, weil sie die Grundlage für die folgenden Verhandlungen über die Sache (abgesehen von der Bibel) bildet, in aller Kürze möglichst genau dargestellt werden; schon bei ihr tritt aber auch der, später noch mehr erkennbare, Fehler hervor, daß zwischen der objektiven und der subjektiven Betrachtungsweise, zwischen der Behandlung unserer Frage vom Standpunkt der Güterlehre (so die alte Stoa selbst) und dem der Pflichtenlehre (so Cicero) nicht gehörig geschieden ist. Wie *τὸ ἀγαθόν* teils das Gut, teils das Gute bedeutet, so ist *ἀδιάφορον* bald ein Ding (an sich objektiv vorhanden), bald eine Handlung. Ein Mangel, der sich immer sehr gerächt hat.

2. Die h. Schrift steht zu der Frage nach den Adiaphora so, daß sie dieselben auf der einen Seite negirt, also nichts sittlich gleichgültiges anerkennt und doch auf der andern Seite wider Raum für diesen Begriff läßt. In ganz bezeichnender Weise aber tritt auch an diesem Punkt ebenso die innere Einheit, als die Differenz des Alten und des Neuen Testaments hervor. Das Alte Testament negirt die Adiaphora in einfach gesetzlicher Weise, und zwar zunächst mittelbar, sofern das Gebot „du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen“ und „ihr

sollt heilig sein, denn ich bin heilig" die Durchdringung des ganzen Lebens durch das oberste sittliche Prinzip fordert; und es ist selbstverständlich, daſs von irgend einem Punkt, gleichsam von einem verlorenen Posten, auf welchen dieses Prinzip keine Anwendung fände, keine Rede sein kann. Aber dasselbe wird auch, namentlich im Deuteronomium, direkt auf Dinge angewendet, die wir, wenn irgend welche, zu den Adiaphora, weil zu den reinen naturalia rechnen, vgl. z. B. Deut. 23, 12 ff. Überhaupt werden Dinge, die man für minutiös halten könnte, genau ebenso unter die Autorität des „heilig sollt ihr sein" 2c. gestellt, wie die wichtigsten sittlich-religiösen Vorschriften, vgl. Lev. 19, 3. 9. 10. 18. 19 und Öhler, A. T. Theol. I, §. 84. Vollends auf kirchlichem oder gottesdienstlichem Gebiet gibt es keine Adiaphora; ist doch z. B. Anbetung des Einen waren Gottes in einer, vom Gesetz nicht genehmigten Form ganz so verwerflich, wie eigentlicher Götzendienst. Diese ganze, allumfassende, aber rein objektiv gebietende Strenge des Gesetzes gehört, wie auf der Hand liegt, zu seinem pädagogischen Charakter; andererseits aber kann man nicht nur sagen, diese rein objektiv gesetzliche Art füre eigentlich von selbst eine gewisse Taxation von vielem als Adiaphoron mit sich, sofern manche Handlungen nur durch das sic volo, sic jubeo des Gesetzgebers, nicht durch ihre innere sittliche Beziehung zu dem Willen des Handelnden geboten und verboten sind, sondern in einer Reihe von Fragen (man denke z. B. an die Monogamie, überhaupt an das Gebiet des sechsten Gebots) kann das Gesetz, teils vermöge seines eigenen Charakters, teils vermöge seiner Rücksicht auf die σκληροκαρδία (Matth. 19, 8) keine definitive Entscheidung geben und muſs sie bei Seite stehen, also einiges zum Adiaphoron, resp. zum Erlaubten (s. u.) werden lassen. So kann es auch nicht fehlen, daſs das spätere subjektive, moralisirende Nachdenken, die Anschauung des menschlichen Lebens vom Gesichtspunkt der Weisheit, auch da und dort an unsere Frage näher streift. Es tritt der Unterschied des relativ Guten, resp. Nützlichen und Angenehmen vom absolut Guten in den Proverbien und im Coheleth ziemlich klar hervor, obgleich es zu keiner ganzen systematischen Durcharbeitung der Frage kommt.

Auch das Neue Testament negirt in gewissem Sinn die Adiaphora, und zwar von doppeltem Gesichtspunkt aus, subjektiv, insofern es vom Christen Vollkommenheit verlangt, worin doch auch von selbst die Ausdehnung des sittlichen Lebensprinzips auf alle Verhältnisse und Handlungen liegt, objektiv, insofern es in der ganzen κτίσις mit all ihren Gaben, Gütern, Einrichtungen u. s. f. gute, göttlich gegebene Ordnungen (πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν 1 Tim. 4, 4) erkennen lehrt, eo ipso fordert, daſs sich der Christ zu denselben positiv sittlich, nicht negativ d. h. gleichgültig zu stellen hat. Man könnte kurz sagen: die allumfassende Idee des Reiches Gottes schließt von selbst Adiaphora aus. Allein objektiv gesetzliche Vorschriften ins einzelne gibt das Neue Testament nicht, es nimmt doch immer die objektive und die subjektive Betrachtung in Eins zusammen: „den Reinen ist alles rein" (Tit. 1, 15), die Kreatur ist gut und unverwerflich, die mit Danksagung empfangen, mit Wort Gottes und Gebet geheiligt wird (1 Tim. 4, 4. 5). Hiemit ist das richtige Verhalten doch in die Subjektivität gelegt; nicht die Dinge an sich, sondern die Handlungen entscheiden; besser gesagt: das richtige Verhalten wird durch den νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας, durch den Χριστὸς ἐν ἐμοί, durch den Geist bestimmt. Und hiemit ist notwendig die sittliche Entwicklung anerkannt, und wie diese immer nur in Stufen vor sich gehen kann, so ergibt sich auch für die Betätigung des sittlichen Prinzips, insbesondere auch für die Indienstnahme der objektiven Welt durch dieses eine Entwicklung, kraft deren auf der einen Stufe etwas noch außerhalb und unterhalb der sittlichen Taxation liegen kann, wovon dies auf höherer Stufe nicht mehr gilt. So stellen sich auch Unterschiede zwischen sittlich relativ Gutem, resp. Besserem und Geringerem heraus, es ergeben sich διαφέροντα, die man zu prüfen hat (Phil. 1, 10). Einzelnes ist zwar noch ὠφέλιμον, aber nur πρὸς ὀλίγον, wärend die Gottseligkeit πρὸς πάντα ὠφ. ist (1 Tim. 4, 8); an manchem ist dem Christen weniger gelegen, es ist ihm relativ gleichgültig (1 Cor. 4, 3: εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν). Der Christ fragt: fördert mich dies mehr, dies weniger? (cf. 1 Cor. 6, 12; 10, 23; 8, 8), sagt von dem einen: καλῶς,

von dem andern: κρεῖσσον ποιεῖ (1 Cor. 7, 38). Alles dies um so mehr, als er seine sittliche Freiheit gegenüber menschlichen Vorschriften, Vorurteilen u. s. w., vollends seine ἐξουσία d. i. Gebrauchsvollmacht gegenüber den Dingen dieser Welt behaupten darf und muss. Wenn wir unten die Konsequenzen dieser neutest. Anschauung ziehen, werden wir uns erst ganz überzeugen, wie allein hiemit die Basis gegeben war und ist, unsere für die Ethik ganz wesentlich wichtige Frage befriedigend zu lösen.

3. Leider hat die Kirche die nötige Aufführung des Gebäudes auf neutestamentl. Grunde lange liegen lassen. Im älteren und im mittelalterlichen Katholizismus spielen die Adiaphora indirekt für die ethische Anschauung eine große Rolle insofern, als die Unterscheidung zwischen dem, was das Christengesetz direkt für alle gebietet, also sozusagen zwischen dem ordinären Christentum und dem, was zur höheren Vollkommenheit derer gehört, die Heilige sind oder werden wollen (consilia evangelica; opera supererogativa u. s. w.), notwendig zur Folge hat, dass für die ersteren, die ordinären Christen, eine Menge von Dingen und Handlungen sittlich gleichgültig sind, die es für die letzteren nicht sind. Offenbar eine, ein Körnchen Warheit enthaltende Veräußerlichung der oben dargelegten neutest. Anschauung. Gegenüber dieser, freilich indirekten, aber prinzipiell bedeutsamen, vollends sehr ins praktische katholische Bewusstsein übergegangenen Stellung der Adiaphora kommt das, was die älteren katholischen Moralisten direkt über unsere Frage gesagt, nur wenig in Betracht. Bekannt ist, dass der Streit zwischen Thomisten und Scotisten sich auch auf diesem Gebiet äußerte; nach jenen gibt es Adiaphora nur in abstracto, dagegen in concreto nicht; nach diesen existirt eine Reihe von an sich sittlich gleichgültigen Handlungen. Je mehr die Moral zur bloßen Casuistik wurde, um so mehr kommt zwar der Begriff des Relativen in der Sittlichkeit zur Bedeutung, aber um so weniger prinzipiell, von innen heraus wird die Sache behandelt, und an die Jesuitenmoral braucht auch in dieser Beziehung nur erinnert zu werden. Dagegen hat, um dies hier anzufügen, die neuere katholische Moral zwar auch nicht den biblischen, freien und zugleich strengen, kurz gesagt pneumatischen Standpunkt gefunden, wol aber in edlem Geist und mit großem praktischen Geschick die Sache behandelt, so namentlich Sailer, Moral II, S. 373 ff.; Hirscher, Moral III, S. 413 ff. Letzterer redet von den betreffenden Dingen, resp. Handlungen, namentlich sinnlichen Genüssen als von solchen, die „zwar nicht die eigentliche Seligkeit der Heiligen ausmachen“, aber doch „auch zum vollen seligen Dasein der Guten gehören“, und stellt gewisse Cautelen auf, wie z. B., dass „die sinnliche Freude der Heiligen nie eine bloß sinnliche sein dürfe.“

4. Die Reformation ist in der ethischen Lebensanschauung durchaus auf den neutest. Standpunkt zurückgegangen und namentlich Luther hat die Konsequenzen desselben auch für unsere Frage, freilich mehr indirekt und gelegentlich, als in ausdrücklicher Untersuchung derselben gezogen. Seine Äußerungen über das, was man „das Erlaubte“ nennt (freilich etwas anderes, als Adiaphora, s. u.), wie Spiel, Tanz u. s. w., sind bekannt; aus allem geht hervor, wie ihm die Bedeutung des Relativen in der Ethik klar und er von bloß objektivem Rigorismus bei aller Strenge des Urteils weit entfernt war. Ist er doch keiner von denen, die „mit Humpelwerk und Puppensünde umgehen und aus jedem Bombart eine Sünde machen.“ Vollends erkannte er entschieden kirchliche Adiaphora an, duldete lange vieles im Gottesdienst als relativ gleichgültig, obgleich er von Connivenz gegen das spezifisch Katholische gewiss weit entfernt war. Bezeichnend ist, dass — und zwar ganz kurz nach Luthers Tod — die Frage über die Adiaphora gerade zunächst in Bezug auf das kirchliche Leben zum Austrag kommen musste, während die, von Luther ebenfalls schon angebaute, evangelische Beleuchtung der eigentlich sittlichen Adiaphora erst durch die Pietismusstreitigkeiten in Fluss kam.

Der s. g. erste adiaphoristische Streit entstand durch das Leipziger Interim (s. d. A.) im Jahr 1548. Im ausdrücklichen Gegensatz gegen das kaiserliche, s. g. Augsburger Interim setzten Melanchthon, Paul Eber, Joh. Bugenhagen, G. Major und Joh. Pfeffinger diejenigen Punkte fest, in welchen sie sich mit den Römischen einigen könnten. In dogmatischen Fragen, wie z. B. in der

Rechtfertigungslehre, wurden die streng evangelischen, zum Zankapfel gewordenen termini, z. B. das sola fide, vermieden und möglichst vermittelnde Ausdrücke gesucht. In kirchlichen Punkten aber, namentlich Kultus und Cerimonieen betr., stellte man, sich nur gegen abergläubischen Missbrauch verwarend, den Satz auf, dass „alles, was die alten Lehrer in den adiaphoris d. i. Mitteldingen, die man one Verletzung göttlicher Schrift halten mag, gehalten haben und bei dem andern Teil noch in Gebrauch blieben ist, hinfort auch gehalten werden möge." So wurde die Messe, die man als Dankopfer ansehen könne, die Priesterweihe, Buße, Firmelung, letzte Ölung, Fasten, Gebrauch der Bilder u. s. f. zugelassen. Das Kirchenregiment betreffend, wurde des Papstes und der Bischöfe Gewalt, „die ihr Amt nach Gottes Befehl ausrichten und zur Erbauung, nicht zur Zerstörung brauchen" anerkannt. Gegen diese Interimisten erhob sich ein warer Sturm von Seiten der strengen Lutheraner, ein Streit, der oft alles Maß überschritt (vgl. z. B. in Magdeburg, s. Bieck, S. 179), der aber doch zu wichtigen Untersuchungen fürte. Die Gegner, namentlich Flacius, Erasmus Sarcerius, Nik. Gallus, Westphal, Joh. Wigand — selbst Calvin schrieb tadelnd an Melanchthon — leugneten nicht, dass an sich manches im Kult adiaphoron sein könne, aber einmal höre in statu confessionis alles adiaphoron auf; sodann dürfen gerade Adiaphora nicht aufgezwungen werden; wenn Melanchthon immer betone, dass man „Kais. Maj. unserem allergnädigsten Herrn Gehorsam leiste", so sei dies Menschengefälligkeit, in Religionssachen habe der Kaiser keine Gewalt; endlich die bloße Verwarung gegen Aberglauben helfe nichts, wenn man dem Volk das biete, was eine Quelle von superstitiones immer gewesen sei. — Der ganze Streit verlor zwar im Religionsfrieden von 1555 seine Bedeutung, doch traf mit Recht die Konkordienformel auch hierin ihre Entscheidung, und zwar in nüchterner, evangelischer Weise, wesentlich den Lutheranern gegen die Interimisten Recht gebend: sie unterscheidet (art. 10) zwischen Dingen, die gar keine wirklichen adiaphora sind, und solchen, die es in der Tat sind, sagt aber, auch in den letzteren habe zwar die Kirche liberrimam potestatem mutandi, aber in Zeiten des Bekenntnisses sei adversariis non cedendum, weil die veritas evangelii obscuratur et labefactatur, cum adiaphora cum mandato et coactione conscientiis observanda imponuntur, auch idololatrae in idolomania sua confirmantur, piae vero mentes perturbantur, offenduntur. — Zur Litteratur vgl. vor allem Bieck, das dreifache Interim, Leipzig 1721 (hier auch S. 191 die zeitgenössische Litteratur); Schlüsselburg, Cat. haer. L. XIII; Ranke, Ref. Gesch. V; die betr. Abschnitte in den Kirch.-Gesch.; besonders Lindner III a, S. 154. III b, S. 48; endlich die Artikel: Melanchthon, Interim.

Ganz vom kirchlichen auf das sittliche Gebiet übergetragen und damit erst für die Ethik von eingreifender Bedeutung wurde die Frage über die Adiaphora durch den s. g. zweiten adiaphoristischen Streit, welcher ein Stück aus der Geschichte des Pietismus ist und in gewissem Sinn heute noch fortdauert. Das Christentum Sache des Herzens und Lebens, dies ist Speners oberster Grundsatz; vom Glauben muss alles beherrscht sein; was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde. „Ein Christ darf nichts tun, davon er nicht sagen kann, dass er es tut zu Gottes Ehre, im Namen Jesu Christi oder zum waren Besten des Nächsten oder zur eigenen Notdurft" (Spener, theol. Bedenken II, 499. 1690). Wenn es also Handlungen gibt, die keinem jener Zwecke dienen, sondern bloßer Zeitverlust sind, wie z. B. Spiel, Theaterbesuch, Tanz u. s. w., so sind diese zu verwerfen. Adiaphora also gibt es nicht, sondern nur entweder „was aus dem Glauben kommt" d. i. das christlich Gute, oder „was nicht aus dem Glauben kommt" d. i. Sünde. Übrigens macht, was nicht übersehen werden darf (vgl. auch Dorner, Gesch. d. prot. Th. S. 631 ff.), Spener zwei wichtige Unterschiede; er verlangt anderes vom waren Christen, anderes vom Weltchristen, welch letzteren „ich mich nicht getraue hauptsächlich in diesem Stück zuerst anzugreifen" (a. a. O. V c, 605. 1687); sodann unterscheidet er unter den betr. Handlungen selbst: den Tanz verwirft er völlig, weil „die Tänzer bekanntlich sündigen und unsere Tänze Übungen einer weltlichen Üppigkeit sind", dagegen will er nicht alles Spiel verdammen, z. B. „ich sehe das Kegelspiel bei einer Sauerbrunnenkur, wo man einer Bewegung

bedarf, nicht geradezu für sündlich an." Hatte freilich auf diese Weise Spener doch nur eine wesentlich negative Stellung zu den Adiaphora eingenommen, so schütteten seine Schüler vollends das Kind mit dem Bade aus und konnten den Tanz- und andere Greuel und Teufel nicht übel genug behandeln. Auch ihre Gegner jedoch, die sich oft in fast komischer Weise des Tanzens, Spielens u. s. f. annahmen, kamen über die Untersuchung des Einzelnen, über die Fragen, ob und warum dies und das erlaubt, resp. verboten sein solle, nicht hinaus, obgleich z. B. V. E. Löscher mit seinem Kämpfen gegen den pietistischen praecismus moralis die Erkenntnis der christlichen Freiheit gegenüber einem, alles gesetzlich objektiv ins einzelne regelnden Moralismus gut vertrat.

Zum Austrag, soweit dies überhaupt bei einer solchen ethischen Frage möglich, ist die Sache erst durch die neuere evangelische Ethik gekommen. Diese hat einerseits das Richtige in der pietistischen Anschauung, besser gesagt den biblischen Ernst zusammen mit der biblischen Freiheit in sich aufzunehmen gesucht, anderenteils besonders durch Schleiermacher (Abh. über den Begriff des Erlaubten; christliche Sitte) gelernt, ebenso die ernste Forderung ganzer sittlicher, individueller Durchbildung, wie die Anerkennung des socialen, politischen und ästhetischen Lebens als neben dem religiösen sittlich berechtigter und sittlich zu bearbeitender Wirkungssphären zu der ihrigen zu machen. Daſs übrigens auch noch Schleiermacher da und dort die Klippe unserer Frage, die casuistische Bestimmung einzelner Verhältnisse und Aufgaben, nicht ganz richtig umsegelt hat, soll nicht geleugnet werden. Die neueren evang. Ethiker gehen meistens nicht auf Einzelnuntersuchungen ein, am feinsten tut dies Rothe in seiner Ethik III; die andern, wie z. B. Martensen, Schmid, Harleß u. s. w. geben gewönlich nur die Prinzipien an, und zwar kann Harleß' Satz als Ansicht der meisten angefürt werden: „an sich gibt es Adiaphora, aber je nach dem Zustand der Person hört das adiaphoristische Verhältnis auf" (Ethik 5. Aufl. S. 160 ff., cf. Schmid, Sittenl. S. 447 ff.). Ein Satz, den man freilich (s. u.) auch in sein Gegenteil umstellen könnte. Der neuere Pietismus endlich, der in der Wissenschaft kaum mehr ganze Vertreter findet, steht noch ganz so in praxi, wie der alte, vgl. z. B. L. Hofackers Leben von Knapp; des letzteren Selbstbiographie u. dgl. Angefürt muſs aber auch noch werden, daſs derselbe Pietismus, der zu den sittlichen Adiaphora so streng steht, in kirchlicher Beziehung sehr lax ist und eine Masse kirchlicher Dinge, je nach den Verhältnissen selbst Predigt- und Abendmalsbesuch, für gleichgültig hält. — Zur Litteratur vgl. die Artikel: Spener, Pietismus. Spener, theol. Bedenken, in einer sehr guten Auswal herausgegeben von Hennicke, Halle 1838. Hoßbach, Spener II. Die neueren Ethiker, auch die katholischen, sind schon angefürt. —

B. Ethische Darstellung. 1. Begriff der adiaphora. Sittlich gleichgültig, die sittliche Lebensaufgabe des Einzelnen oder der Gemeinschaft gar nicht berürend ist dasjenige, was ganz unterhalb des Niveaus des Sittengesetzes steht, worauf dieses weder qualitativ, nach seinem innern Gehalt, noch quantitativ, nach seinem Umfang, Bezug hat. Ein Adiaphoron und eine sittliche Forderung, resp. Pflicht sind zwei, einander an sich gar nichts angehende, zwei — an sich verschiedenen Gebieten zugehörende Dinge. Offenbar kann hienach das Adiaphoron nur auf dem Gebiet der bloßen Natur, derjenigen φύσις, für welche keinerlei ἦθος existirt, zu suchen sein; am deutlichsten träte dies bei den Tieren, bei ganz unmündigen Kindern, endlich im Leben der Erwachsenen bei den bloßen naturalia hervor, sofern es sich in letzterem Fall um rein physisches Geschehen an sich handelte (vgl. das stoische digitum hoc aut illo modo protendere und dgl.). Somit ist das Gleichgültige etwas anderes, als das Erlaubte. Denn letzterer Begriff gehört, was freilich gar noch nicht genug anerkannt wird, selbst durchaus in das ethische Gebiet, liegt nicht unterhalb des Sittengesetzes, sondern steht neben dem Begriff des sittlichen Gesetzes, resp. der sittlichen Pflicht im engern Sinn. Deutlicher gesagt: das ethische Gebiet selbst zerfällt in zwei Domänen, in die der Pflicht und in die des (ethischen) Rechts; die eine ist die des „Soll", die andere die des „Darf" die eine die des kategorischen Imperativ, die andere die des Concessiv; aber beide zusammen sind Ausflüsse des Einen großen sittlichen Prinzips, sind die beiden

Teile oder Zweige der Einen sittlichen Gesamtaufgabe, mag man nun diese als „Herstellung des Reiches Gottes" oder „Erreichung der menschlichen, gottebenbildlichen Vollkommenheit" u. s. f. bestimmen. Ein Leben, für welches nur das Soll, gar nicht das Darf, gar keine ἐξουσία existirt, ist kein ethisch vollkommenes; denn zur Herstellung des göttlichen Ebenbilds gehört auch die Herrschaft über die Kreatur, der Gebrauch der Dinge dieser Welt zu den, von mir, von meinem freien Willen gesetzten Zwecken. Und man darf nicht sagen: Alles dies gilt nur in abstracto, dagegen in concreto wird immer das „Darf" zu einem „Soll", das Recht zu einer Pflicht werden; nein, nur die Art und Weise meines Rechtsgebrauchs muss mit meiner Pflicht oder mit meiner sittlichen Gesamtaufgabe übereinstimmen, das Recht selbst aber ist und bleibt Recht, nicht Pflicht. Weil es sich aber bei der Betätigung meiner ἐξουσία hauptsächlich um das Verhalten zur Welt außer mir, zur Natur u. s. w. handelt, so berürt sich allerdings das Gebiet des Erlaubten mit dem des Adiaphoron, und je nach dem Gesichtspunkt kann dasselbe jetzt als erlaubt, jetzt als gleichgültig angesehen werden, und (vgl. unten) je höher die sittliche Reife, um so kleiner wird das Gebiet des Gleichgültigen werden; aber an sich selbst sind beide Begriffe in der geschilderten Weise verschieden. — Endlich sind beide noch zu unterscheiden von einem dritten, der ebenfalls oft mit ihnen zusammengeworfen wird, nämlich dem über dem Niveau des Sittengesetzes liegenden, was der Katholizismus mit seinen consilia, opera supererogativa u. s. w. im Auge hat und was man, freilich nicht ganz zutreffend, sittlichen Heroismus oder das sittlich Erhabene genannt hat. Dies soll solches sein, was das Sittengesetz nicht verlangt, was aber als ungewönliche Höhe sittlicher Vollendung auch ungewönlichen Wert hat. Nur insofern berürt sich auch dieser Begriff, dessen sehr relative Berechtigung unten klar werden wird, mit dem des Adiaphoron, als zu beiden das Sittengesetz als solches keinen Bezug hat.

2. Ziehen wir aus dem Gesagten die Konsequenz für die ethische Betrachtung der Adiaphora, so wird im allgemeinen feststehen: davon kann keine Rede sein, dass man die Adiaphora einfach negiren, gleichsam diktiren könnte: „es gibt keine Adiaphora", nicht einmal: „es soll keine Adiaphora geben." Dieser Begriff, überhaupt der des Relativen im sittlich-christlichen Leben hat seine Geltung anzusprechen. Dabei ist aber vor allem der bloß gesetzliche von dem echt evangelischen Standpunkt zu unterscheiden. Keiner von beiden kommt ganz one den Begriff der Adiaphora, wie auch nicht one den des Erlaubten aus, aber jener, der gesetzliche Standpunkt, sieht die Frage rein objektiv an; ihm ist es bei den betreffenden Dingen wirklich um Dinge, um an sich fertige, daher auch wesentlich überall gleichbleibende, auch sittlich immer gleich zu taxirende Sachen zu tun. Er redet z. B. etwa in folgender Weise: „der Tanz, das Spiel, das Theater u. s. w. ist sündlich" (resp. je nach dem Moralstandpunkt: „erlaubt"), als ob es ein fixes Ding, wie „der Tanz" gäbe! als ob es sich nicht immer um tanzende, spielende Personen, also um Handlungen handelte. In dieser Weise urteilt namentlich der Pietismus und spricht so in Bausch und Bogen über alles mögliche ab, wärend umgekehrt die laxere, aber ebenfalls gesetzlich-objektiv urteilende, namentlich im Katholizismus vertretene Moral (wenigstens für ordinäre Christen) one weiteres statuirt: dies und das ist erlaubt, resp. recht. Eine selbstverständliche Konsequenz bei diesem ganzen Standpunkt ist das casuistische Eingehen auf alles mögliche Einzelne, ja das Hängenbleiben in Einzelnuntersuchungen, Einzelnormirungen, wobei in bezeichnender Weise sittliche Übertreibungen, welche das Gewissen foltern, und sittliche Laxheit neben einander hergehen können, auf keinen Fall aber sittliche Klarheit und freie Überzeugung zu Stand kommt.

Die echt evangelische Anschauung dagegen fasst die Frage prinzipiell, von dem Prinzip des „Christus in mir" auf, worin als in der Einheit ebenso die Gebundenheit, als die Freiheit des Christen liegt, sie weiß, dass es sich nicht um Sachen, sondern um Handlungen handelt, nicht um Sätze wie: der Tanz ist sittlich, resp. unsittlich, sondern: „du, das betreffende Individuum, sollst (sollst nicht; darfst, darfst nicht u. s. w.) tanzen, spielen u. s. f." Damit erkennt sie an, dass das sittliche Leben von Innen heraus, eo ipso auch wachstümlich, in

stufenmäßiger Entwicklung (qualitativ und quantitativ) sich zu gestalten hat. Es werden also vom evangelischen Moralstandpunkt aus einerseits *keine objektiven Einzelnnormen* gegeben werden können, andererseits alles zuletzt dem einzelnen Fall oder vielmehr dem *Einzelngewissen*, der sittlichen Urteilskraft des Christen überlassen werden müssen. Dieses Gewissen möglichst zu klären und zu schärfen, ist Aufgabe des moralischen Einwirkens auf sich und andere, insbesondere liegt in dieser Aufgabe das, daſs innerhalb der betreffenden, einen und derselben Handlung *das, was direkt unter das Sittengesetz fällt, beleuchtet und geschieden werde von dem, was unterhalb, resp. neben demselben liegt.* So kann ja z. B. in den naturalia, im Spiel u. s. w. eo ipso etwas oder vieles enthalten sein, was direkt sittlich oder unsittlich ist (z. B. Unanständigkeit, Geiz, Geldsucht, Wollust u. s. w.), und hierüber ist natürlich ein sittlich urteilender Christ sofort entschieden, wird also, sobald für ihn oder, durch seine Mitschuld, für andere wirklich solches durchs Gesetz Verbotene notwendig und immer bei dem betreffenden sich ergibt, energisch und selbstverleugnend einschreiten. Allein mit alledem ist die Sache selbst (abgesehen von ihren, mehr oder weniger integrirenden Zutaten) eben der subjektiven Entscheidung überwiesen. — Aus dem nun, was über die Bedeutung der sittlichen Entwicklung und ihren Stufen gesagt wurde, ergibt sich insbesondere noch folgendes: es ist wol zu unterscheiden zwischen dem, was vom Standpunkt des *sittlichen Zieles* (τέλειοι ἔσεσθε Matth. 5, 48) oder, wenn man so sagen will, des sittlichen Ideals oder, was dasselbe ist, vom göttlichen, absoluten Standpunkt aus erwartet werden muſs, und dem, was je für die betreffende sittliche *Entwicklungsstufe* erwartet werden kann und muſs. In dieser Beziehung sagen wir (in Umkehrung des oben angefürten Satzes von Harleß): an sich, für jenen göttlichen Standpunkt gibt es keine adiaphora und kein Erlaubtes; wenn einstens auch unsere Natur pneumatisirt ist, werden auch die naturalia nicht mehr bloß nicht turpia, sondern positiv honesta, sancta sein, dann gibt es auch kein „dürfen", aber auch kein „sollen" mehr, sondern ein sozusagen naturaliter d. h. infolge der neuen Natur, der θεία φύσις (2 Petr. 1, 4) von selbst tun, ein gottänliches Vollbringen des Guten. Aber „je nach dem Zustand der Person bildet sich ein adiaphoristisches, resp. erlaubtes Verhältnis"; innerhalb der zeitlichen sittlichen Entwicklung wird auf der einen Stufe manches unterhalb (adiaphora), neben (Erlaubtes), ja auch über (concil. evang.) dem Niveau des Sittengesetzes liegen, was auf der andern Stufe bereits ganz in den Kreis der Pflicht eingetreten ist. „Da ich ein Kind war, redete und handelte ich, wie ein Kind"; es gibt aber auch Zeiten, da Erwachsene wider —, und Verhältnisse, in denen sie one weiteres Kinder sein, resp. werden dürfen und müssen, da ihnen also manches in der Tat nicht sittlich zugerechnet werden kann. Selbst Spener hat anerkannt, daſs man einem „Weltchristen" nicht zumuten dürfe, was einem Widergeborenen; wenn, muſs man manchem Rigoristen sagen, du dies und das (z. B. spielen) nicht tun kannst one Sünde, woher weißt du, daſs es allen so geht? Insbesondere in quantitativer Beziehung ist zu bedenken, daſs es ganze Lebensgebiete gibt, welche für die eine Stufe gar nicht unter das Sittengesetz fallen, wärend andere gerade sie insbesondere sittlich bearbeiten. Man denke z. B. an das ästhetische Gebiet und die Stellung eines ungebildeten Christen dazu, oder an das politische, auch an das kirchliche Gebiet; Leute, die in anderer Beziehung sittlich-religiös hoch stehen, können, wie z. B. viele Pietisten, in diesen Beziehungen fast adiaphoristisch stehen. Vom absoluten Standpunkt aus muſs man freilich sagen: „das sollten sie eben nicht"; aber für ihren Standpunkt ist dies wol *das anzustrebende Ziel, aber noch nicht unmittelbare Pflicht!* Für alle Stufen gilt der Kanon (übrigens hat Paulus selbst das Wort nicht als solchen aufgestellt Röm. 14, 23): „was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde." Allein es gibt eben auch *Stufen des Glaubens*; dem Glauben eines mehr alttestamentlich stehenden Mannes kann nicht zugemutet werden, was einem neutestamentlichen Christen; einem Kind nicht, was einem Jüngling, einem Mann u. s. f. Unmittelbar mit dem Glauben hängt die christliche Erkenntnis zusammen; und doch stehen beide gar nicht immer in genau entsprechender Proportionalität; die Erkennt-

niskraft in sittlicher Beziehung kann das eine Mal hinter der erreichten sittlichen Lebensstufe zurückbleiben, das andere Mal ihr voraneilen. Mit alledem wird wol deutlich sein, wie wenig über unsere ganze Frage sich in abstracto mit ein par Sätzen aburteilen läßt. Das sittlich Relative und die Stellung der Subjektivität muss ihre Geltung behalten; dabei ist nur nie zu vergessen, dass der Christ, wie der Apostel Paulus, auch mit der reinsten subjektiven Stellung vor Gott nicht gerechtfertigt ist (1 Cor. 4, 4), dass also seine oberste Pflicht ist, immer tiefer und immer schärfer sein Urteil nach Gottes Wort zu bilden und so jene „geübten Sinne zur Unterscheidung des Guten und Bösen“ (Hebr. 5, 14) zu gewinnen. Daraus folgt auch von selbst, dass der Christ, wo er an einem sittlichen Kreuzweg steht und zweifelt, immer gegen sich, seine natürliche Neigung, sein Fleisch entscheidet, dass er also überhaupt, bei aller Milde im Urteil über andere, möglichst streng gegen sich ist, weil er sich immer das Ziel vorhält (Phil. 3, 12 ff.). Jeder Zweifelsfall bestärkt ihn nur in dem ernsten Streben nach völliger, ruhiger Klarheit und Sicherheit des Urteils, nach jenem sittlichen Stand, welchen der Hebräerbrief nennt: καλὸν βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν χάριτι (13, 9). —

Zur ethischen Litteratur vgl. außer den neueren Ethiken, die schon angefürt wurden, des Unterz. christl. Lehrsystem S. 432 ff. und Vortrag über die Stufen der christl. Lebensentwicklung. **Robert Kübel.**

Ado, geboren unter Carl dem Großen um das Jar 800, stammte aus einer angesehenen fränkischen Familie, die im Gebiete von Sens angesessen war. Seine Erziehung erhielt er in den Klöstern Ferrieres und Prüm, machte später eine gelehrte Reise nach Italien, wo er mit dem berühmten Bilderfeinde Claudius, Bischof von Turin, Verbindungen anknüpfte, und wurde im Sommer 860 auf den durch das Ableben Agilmars erledigten Erzstul von Vienne erhoben. Wärend einer 14 järigen Amtsfürung nahm Ado bedeutenden Anteil an den kirchlichen und weltlichen Verwicklungen jener Zeit und galt für eine der festesten Stützen der päpstlichen Hierarchie im südlichen Frankreich. Mehrere Briefe sind auf uns gekommen, in welchen die Päpste Nikolaus I. und sein Nachfolger Hadrian II. den Erzbischof von Vienne als einen Vertrauten behandeln. Ado starb den 16. Dezember 874. Außer mehreren Lebensbeschreibungen von Heiligen hinterließ er zwei Schriften, welche sein Andenken verewigten: ein Martyrologium und eine Weltchronik. Seit den ersten Zeiten des Christentums war es Sitte, dass Bischöfe die Namen solcher Gestorbenen, welche für Heilige galten, in die Gedenkbücher ihrer Kirchen eintrugen. Im achten Jarhundert machte sich das Bedürfnis fühlbar, diese Aufzeichnungen zu sammeln. Die ältesten bekannten Martyrologieen sind die des Beda und das sogenannte calendarium romanum. Vier Schriftsteller aus der ersten Hälfte des neunten Jarhunderts: der Verfasser des Martyrologiums von Aquileja, der Lyoner Diakon Florus, der Mönch Wandelbert von Prüm und Erzbischof Rabanus Maurus von Mainz folgten dem gegebenen Beispiel, indem sie, die beiden ersteren in Prosa, die beiden andern in lateinischen Versen Heiligen-Verzeichnisse anlegten. Alle diese Vorgänger übertraf an Reichtum des Stoffes Ado von Vienne. Die beste Ausgabe seines Martyrologiums lieferte Dan. Georgi. Rom 1745. Fol. — Ados Chronik beginnt nach damaliger Sitte mit Erschaffung der Welt und ist bis zur Mitte des neunten Jarhunderts herab bei weitem dem größten Teil nach aus bekannten Quellen abgeschrieben. Nur da und dort enthält das Buch samt seinen Fortsetzungen einzelne selbständige Nachrichten, welche mitunter von großem Werte sind. Pertz hat letztere Stücke ausgezogen script. II, 315. flg. (Bearbeitung der Lebensgeschichte Ados histoire littéraire de la France, Vol. IV, 461 flg. Vollständige Litteraturangaben bieten Bähr: Gesch. d. röm. Litterat. im karoling. Zeitalter S. 182 und 500, und Potthast: Wegweiser S. 102 und 103). **Gfrörer.** † [**Heidemann.**]

Adonai s. Jehovah.

Adoptianismus. Gegen Ende des achten Jarhunderts setzte ein dogmatischer Streit die spanische und fränkische Kirche in Bewegung, der seine nächste Veranlassung in dem Auftreten eines gewissen Migetius gehabt zu haben scheint, gegen welchen der Erzbischof Elipandus von Toledo in einem uns erhaltenen Briefe sehr eiferte, und dem er in Gemeinschaft mit dem sevillianischen Klerus, wie es

scheint, auf einer Synode (nach Hefele 782) erfolgreich entgegentrat. Danach lehrte Migetius drei körperliche Personen in der Trinität: die Person des Vaters sei (specialiter!) David, die des Sones die aus der Jungfrau angenommene aus dem Samen Davids, die Person des h. Geistes sei im Apostel Paulus zu sehen. Er setzte also in ziemlich roher Form an Stelle der kirchlichen immanenten Trinität eine dreifache geschichtliche Manifestation des einen Gottes. Eine Analogie mit muhammedanischer Vorstellung vom Prophetentum ließe sich darin finden (Helfferich, Baudissin), aber schwerlich eine bewusste, und näher liegt es, an Nachwirkungen des Priscillianismus zu denken. Denn derselbe Mann trat zugleich mit rigoristischen Grundsätzen auf, so dass noch im folgenden Jarhundert Migetianer mit Donatisten und Luciferianern zusammen genannt werden. Die Priester müssten, um die kirchlichen Handlungen vollziehen zu können, sündenfrei sein (was er auch von sich selbst behaupte), die Gläubigen sollten sich nicht durch Tischgemeinschaft mit den Ungläubigen (Muham.) verunreinigen. Ueberdies eiferte er für das kirchliche Verbot des Genusses von Tierblut, das wol in gotische Sitte nicht übergegangen war. Eine schon ältere Differenz über die Osterfeier kam hinzu, ebenso, wie es scheint, Erörterungen über die Prädestination, deren Gegner Migetius gewesen sein muss. Und dabei trat derselbe in der unter sarazenischer Herrschaft vom Zusammenhang mit Rom fast ganz losgelösten spanischen Kirche mit nachdrücklicher Verehrung der römischen Kirche auf, welche er sehr zum Ärger des toletanischen Prälaten überschwenglich als die allein katholische, reine, ja als das himmlische Jerusalem pries. Um dieselbe Zeit hatte Papst Hadrian, offenbar um wider Verbindung mit der spanischen Kirche zu suchen, einen gewissen Egila auf Empfehlung des gallischen Erzbischofs Wulcharius (es kann nur Wilicar von Sens gemeint sein) von diesem zum Bischof weihen lassen und mit einem Presbyter Johannes als Wanderbischof zur Predigt des orthodoxen Glaubens und der heil. katholischen Kirche „in partibus Spaniensis provinciae“ dahin geschickt. Egila aber geriet hier unter den Einfluss des Migetius, was bei den zalreichen von ihm wargenommenen Misstständen (darunter: Mischehen mit den Ungläubigen, Concubinat der Priester mit Eheweibern, Nichtbeobachtung kirchlicher Kanones) begreiflich genug ist und andrerseits wol eben erklärt, warum Migetius die Autorität Roms verfocht. Hadrian musste, als er erfur, dass Egila die Irrtümer „seines Lehrers Mingentius (sic!) und andre Abweichungen von den Kirchengesetzen“ lehre (bes. Osterfeier), seinen Gesandten selbst fallen lassen, eine indirekte Niederlage des römischen Bischofs, welche die trotzige Haltung des Toletaners in dem gleichzeitig beginnenden adoptianischen Streite nur fördern konnte.

Gegen Migetius hatte Elipandus unter Betonung der rein göttlichen Transscendenz der drei Personen („nichts körperliches in der Trinität!“) bereits stark hervorgehoben, dass die Person des Sones nicht die sei, welche aus dem Samen Davids nach dem Fleisch zeitlich entstanden (facta), sondern die vom Vater vor aller Zeit gezeugte; auch nach der Annahme des Fleisches sei die zweite Person der Gottheit nicht die aus dem Fleisch geborne, von welcher er sagt, der Vater ist größer denn ich, sondern die, von welcher er sagt: ich und der Vater sind eins; eine Scheidung, durch welche auch nach der Menschwerdung die persona filii ausschließlich auf den ewigen Logos bezogen ward, und, wenn man den Ausdruck presste, die angenommene menschliche Natur unter den Begriff einer davon unterschiedenen Person fiel, die Einheit der gottmenschlichen Person also aufgehoben schien. Nach verschiedenen Seiten hin, und so auch im christlichen Reich Asturien im Norden hat Elipandus brieflich seine Meinung geltend gemacht, und dabei auch bereits den Ausdruck gebraucht, dass Christus zwar nach seiner Gottheit warer und eigentlicher (proprius) Son Gottes sei, nach seiner Menschheit aber Adoptivson. Von dem hiergegen in Asturien sich erhebenden Widerspruche erfur er durch einen dortigen Bischof Ascaricus, der auch fernerhin unter seinen Parteigenossen genannt wird. Höchst erregt darüber schrieb er im Herbst 785 an den asturischen Abt Fidelis, mit Äußerungen des Abscheus über seinen Hauptgegner, den Presbyter und Abt Beatus von Libana, den er auch fernerhin im Streit als

Inbeatus und besonders gern als antiphrasius Beatus (dessen Name das Widerspiel seines Wesens ist) bezeichnet und reichlich auch mit sittlichen Makeln behestet; neben ihm, aber offenbar von geringerer persönlicher Bedeutung, steht der Bischof Etherius von Osma, den El. wegen seiner jugendlichen Unerfarenheit als verleitet ansieht. „Schafft das Übel aus Eurem Lande" ruft Elipandus dem Fidelis zu; er ist sehr indignirt darüber, dass er, der bereits vorlängst die Migetianische Ketzerei überwunden, nun von entgegengesetzter Seite in seiner Orthodoxie angetastet werde. Beatus und Etherius bekamen den bereits Andern bekannt gewordenen Brief erst zu sehen, als sie am 26. November 785 bei Gelegenheit des Eintritts der Königin Adosinda (Wittwe Silos) ins Kloster mit Fidelis zusammenkamen. In Folge dessen schrieben sie die ziemlich weitschweifigen, reichlich mit patristischer Gelehrsamkeit ausstaffirten zwei Bücher gegen Elipandus. In vollem Bewusstsein des Gegensatzes betonen sie, dass der aus der Jungfrau Geborne, dass der Gekreuzigte unser Gott sei, aus beiden Naturen ein einiger und eigner (proprius) Son Gottes des Vaters. Zur Heftigkeit des Streites können allerdings politische Gegensätze und Streben nach kirchlicher Selbständigkeit gegenüber den Ansprüchen des vornehmsten spanischen Bischofs mitgewirkt haben *). Ungefär gleichzeitig erklärte sich Papst Hadrian in jenem Briefe an die spanischen Bischöfe wie gegen Migetius und Egila einerseits, so andererseits gegen Elipandus und Ascaricus, welche in die Lästerung des Nestorius gefallen seien. Wann nun der bedeutendste Vertreter des Adoptianismus, Bischof Felix von Urgel in den Pyrenäen (unter fränkischer Herrschaft und seit Zerstörung von Tarracona zur Kirchenprovinz Narbonne gerechnet) in den Streit hineingezogen worden, ist unbekannt. Er muss allerdings ziemlich früh mit dem viel älteren Elipandus in freundlicher Verbindung gestanden haben (Elip. ep. ad Carol.: Fel. quem novimus ab ineunte aetate in dei servitio proximum partis nostrae defensorem), aber 785 war mindestens im Frankenreich von seiner Beteiligung noch nichts bekannt, wie Alcuins erster Brief an ihn (Monum. Alcuin. ep. 2 — nach Frobens Zälung 4) zeigt. Die Notiz von einer angeblichen Verurteilung des Felix auf einer Narbonner Synode 788 ist fallen zu lassen (Hefele III, 618 ff.). Dagegen wurde in der Tat auf der Regensburger Synode 792 der Adoptianismus in Gegenwart Carls d. Gr. von Felix persönlich verteidigt, aber von den Bischöfen verworfen. Felix widerrief, wurde aber dennoch von Carl in Begleitung des Abtes Angilbert nach Rom gesandt und von Hadrian gefangen gehalten, bis er ein orthodoxes Bekenntnis aufsetzte und feierlich beschwor. Nach Urgel zurückgekehrt, sagte er sich aber von dem aufgenötigten Bekenntnis wider los und sah sich in Folge dessen genötigt, sich auf sarazenisches Gebiet zu begeben. Jetzt richtete Alcuin 793, eben von England zurückgekehrt, die briefliche Manung an ihn, das verwerfliche Wort adoptio, welches ihn um die Frucht eines von Jugend auf so frommen Lebens zu bringen drohe, faren zu lassen und auch Elipandus zur Rückkehr zu bewegen (ep. 30, bei Frob. I, 783 sqq.). Ungefär gleichzeitig wandte sich Elipandus mit den spanischen Bischöfen seiner Partei in einem dogmatischen Schreiben an die durch den verhassten Beatus, wie er meinte, verleiteten Bischöfe von Gallien, Aquitanien und Austrien (in Alcuins WW. ed. Frob., zuletzt nach neuer Vergleichung der Handschr. bei Helfferich, westgoth. Arian. im Anhang) und

*) In der Aufforderung, das Übel aus dem Lande zu schaffen, sehen die Gegner das Verlangen, „den Metropoliten" (doch wol den von Braga) und den „Fürsten des Landes," welche, der eine mit dem Schwerte des Worts, der andere mit dem Herrscherstabe, die ketzerischen Spaltungen rächen, völlig (funditus) aus dem Lande zu treiben, und werfen zugleich dem Elipandus vor, er wolle mit den Mächtigen dieser Welt die Kirche besiegen. Es liegt nahe, bei letzteren an den unechten Son Alfons I., Maurecat, zu denken, dem es gelang, den bereits nach Silos Tode (783) von dessen Wittwe Adosinda und ihrem Hof zum König erhobenen Alfons (den nachmaligen Alfons II.), den Son Fruelas zu verdrängen. Dieser wäre also der princeps terrae, was um so warscheinlicher, da wir Beatus und Etherius in Verbindung mit Adosinda finden. (Vgl. Risco, España sagr. XXXVII, 121 sq. Lembke, Geschichte Spaniens I, 354 ff. Dozy, Recherches sur l'histoire et la littér. de l'Espagne etc. 2. éd. Leyden 1861, I, 90 sqq. u. Gfrörer KG. III, 2, S. 647 ff., letzterer nur in seiner Weise zu zuversichtlich den dürftigen Nachrichten gegenüber).

zugleich an Carl selbst mit der Bitte um billige Untersuchung und um Wider-einsetzung des Felix. Mit dem schmeichlerischen Eingang kontrastirt nicht nur die Warnung vor dem Schicksale Constantins, der nach gutem Anfang durch arianische Verfürung in die Hölle gestürzt sei, sondern mehr noch die Unterstellung, dass Carl nicht durch Gerechtigkeit, sondern durch den Schrecken seiner Macht überfüre; unter den Heiden gehe die Rede, Carl glaube gar nicht daran, dass Christus Gottes Son sei. Carl machte dem Papst Mitteilung und ließ in der Tat die Streitfrage auf der glänzenden Versammlung zu Frankfurt (Sommer 794) aufs neue untersuchen; auch einige britannische Theologen (unter ihnen Alcuin) und als Gesandte des Papstes die Bischöfe Theophylakt und Stephanus nahmen teil. Aus den Verhandlungen gingen zwei getrennte, aber in der Verwerfung des Adoptianismus einige Synodalschriften hervor, nämlich die der fränkischen und germanischen Bischöfe (Synodica) und die von Paulinus von Aquileja ver-fasste der gesondert beratenden oberitalienischen Bischöfe mit Paulinus und Petrus von Mailand (libell. sacro-syllabus). Beide sandte Carl zugleich mit einem dog-matischen Schreiben Hadrians (dem Resultat einer römischen Synode der mittel- und unteritalien. Bischöfe) und einer eignen Antwort an Elipandus, worin er mant, von der Autorität des apost. Stuls *) und der allgemeinen Kirche sich nicht zu trennen und sich der Fürbitte der Kirche und der vielleicht zu hoffenden Hilfe von Carls Waffen gegen die Ungläubigen nicht zu berauben. Man suchte nun aber von fränkischer Seite vor allem auf das durch die Streitfrage tief bewegte Spanien und Septimanien einzuwirken. Alcuin besonders wendete sich widerholt an die dortigen Mönche. Leidrad, seit 798 Bischof von Lyon, wirkte, den Bischof Nefrid von Narbonne unterstützend, persönlich dort, ebenso der berühmte Abt Bene-dikt von Aniane. Im Frühjar (798) erhielt Alcuin eine Schrift von Felix, zu deren Widerlegung er sich bei Carl bereit erklärte; er wünschte aber auch Mitteilung dersében an Paulinus v. Aquil., Richbon von Trier, Theodulf von Orleans. Im folgenden Frühjahr 799 konnte er seine kleinere polemische Schrift (libellus adv. Felicis haeres., gewönlich zu früh angesetzt) Carl zur Prüfung vorlegen (ep. 111 u. 112 [Frob. 84 u. 85]). Auch an Elipandus wandte er sich wider mit Rück-sicht auf die Schrift des Felix. Diesem muss es inzwischen wider gelungen sein, sich in Urgel festzusetzen, von wo aus er mit Elipandus korrespondirte. Durch seine Vermittelung geht (Oktob. 799) die schroffe Antwort an Alcuin, und zwar so, dass sie Felix früher in Carls Hände gelangen lassen soll, bevor der Höllenson Alcuin (der pechschwarze Albinus) sie selbst erhalte. Es bedurfte erneuter An-strengungen, um die offenbar recht festgewurzelte Irrlehre auch nur in den den Franken zugänglichen Gegenden zu überwinden. Auf Verlangen Carls hielt Leo III. Ende 799 oder Anfang 800 eine Synode in Rom, welche Felix ver-dammte, wenn er nicht widerrufe. Unterdessen wirkte Leidrad erfolgreich und er-langte in Urgel selbst die eidliche Zusage des Felix, sich vor Carl stellen zu wollen gegen die Zusicherung freien Gehörs vor den Bischöfen. Alcuin brannte vor Begierde, sich mit seinem Gegner zu messen, als Carl im Frühjar 800 nach Tour kam. Es kam aber dazu erst in Aachen, wohin Carl sich im Juni 800 begab **). Hier in der königlichen Pfalz widerstand Felix lange, erklärte aber endlich sich überwunden und wurde in den Frieden der Kirche aufgenommen, nicht aber wider in sein Bischofsamt eingesetzt, sondern dem Bischof Leidrad zur Beaufsichtigung übergeben. Felix setzte eine Revocationsschrift auf und ermante den Klerus der urgellitanischen Kirche, ihm zu folgen. Die erneuten Bemühungen Leidrads und Benedikts waren jetzt von großem Erfolge; bald weiß Alcuin zu berichten, dass sie an 20000 Seelen bekehrt hätten. Er unterstützte selbst brieflich und durch seine Schriften lebhaft diese Bemühungen. Seine rasch ausgearbeiteten 4 Bücher gegen Elipandus hatte er ihnen bei ihrer erneuten Mission mitgegeben, auch mit der Abzweckung, sie abschriftlich, wenn möglich, zu den spanischen Brüdern (au

*) Diese hatte freilich die Frankfurter Versammlung nicht gehindert, in der Bilderfrage ihre selbständige Stellung zu nehmen.

) **Monum. Alcuin. pag. 558 Anm. u. 560, wonach Hefele zu berichtigen ist, der, wie ge-meiniglich geschieht, die Aachener Verhandlungen 799 ansetzt.

sarazenischem Gebiet) gelangen zu lassen. Die ausfürlichen sieben Bücher gegen Felix waren zur Zeit der Aachener Disputation bereits geschrieben, wurden aber, da sie Carl noch nicht vorgelegt waren, erst nachher veröffentlicht, ebenso die von Alcuin belobte Widerlegungsschrift des Paulinus von Aquileja. Alcuin rühmte sich der Bekehrung des Felix, dessen Hass gegen ihn sich in Liebe verwandelt habe; gleichwol hat Felix wärend der übrigen Zeit seines Lebens in Lyon unter Leidrads und seines Nachfolgers Agobard *) Augen seine alten Bedenken in der Stille gehegt und gelegentlich selbst damit zusammenhängendes geäußert, so dass Agobard z. B. über seinen geäußerten Agnoëtismus ihm noch Vorhaltungen gemacht und nach Felix' Tode gegen hinterlassene Aufzeichnungen desselben eine Widerlegung geschrieben hat. — In dem sarazenischen Spanien muss der wärend dieser Kämpfe schon hochbetagte Elipandus bedeutenden Anhang gehabt haben; er fand allerdings an dem Bischof Teudula von Sevilla, an Basiliscus u. a. Gegner, und seine Lehre wurde allmählich auch hier zurückgedrängt, doch hat noch Alvar mit adoptianischen Neigungen zu tun.

Die Lehre des Elipandus ist aus den erwänten Briefen desselben und der spanischen Bischöfe, sowie aus den in der Gegenschrift des Beatus und Etherius zu einer Art von Bekenntnis zusammengestellten Äußerungen desselben zu entnehmen, Felix lernen wir vornehmlich aus den zalreichen Fragmenten in den Gegenschriften des Alcuin und Paulinus kennen, wozu die von Agobard bekämpften Aufzeichnungen kommen. — Die früheste Äußerung des Elipandus mit ihrer starken Sonderung der menschlichen Natur Christi von der zweiten Person der Trinität ist oben angefürt. Nun zeigt aber der weitere Verlauf, dass Elipandus und Felix ganz entschieden nicht nur innerhalb der orthodoxen Trinitätslehre, sondern auch in der kirchlichen Christologie nach den chalcedonensischen Bestimmungen ihre Stellung nehmen, also die Einheit (singularitas, Felix) der Person bei Betonung des Naturenunterschieds festhalten wollen, wie auch Alcuin anerkennt (Elip. in epist. ad episc. Gall. etc. 10. Fel. bei Alc. V, 3. 4. u. a.); die Identität des Subjekts, von welchem göttliches und menschliches ausgesagt wird, betonen sie nachdrücklichst (Fel. ib. III, 16. V, 9 u. ö.), und der Ausdruck, dass der ware Son Gottes Mensch geworden, wird keineswegs verdrängt durch den, dass er einen Menschen angenommen habe (Elip. bei Beat. et Eth. Basn. II, 310). Aber die innigste Verbindung der Gottheit mit menschlicher Natur kann nicht aufheben, dass dieser der Gottheit geeinte Mensch menschlichem und nicht göttlichem Wesen entstammt, menschlichen und nicht göttlichen Wesens ist, also zur Teilnahme am göttlichen Leben nur erhoben werden kann, und jene Verbindung darf auch in dieser Erhebung die bleibende Realität menschlichen Wesens und menschlich persönlichen Lebens nicht vernichten. Hiefür tritt jene Grundthese des Elip. ein: Jesum Christum adoptivum (esse) humanitate et nequaquam adoptivum divinitate. Der Ausdruck ist nicht neu **) und konnte unverfänglich erscheinen als gleichbedeutend mit der assumtio humanae naturae. Darüber ging auch die vielbetonte Stelle des Hilarius (de trinit. II, 29) nicht hinaus: parit virgo etc. — Ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur. (Zum Streit über die unzweifelhaft richtige Lesart vgl. Walch, hist. Adopt. pag. 22 sqq. u. Gieseler K.-G. II, 1 S. 111 f. Anm.). Nun scheuten sich aber auch die orthodoxen Väter nicht, statt von assumtio hum. naturae auch von assumtio hominis (homo assumtus est u. dgl.) zu reden, wie dies auch die Gegner der Adoptianer durchaus nicht vermeiden; die altspanische Liturgie aber redete nicht nur von adoptio carnis, sondern auch von der passio adoptivi hominis, worauf sich die Spanier mit besonderem Nachdrucke berufen ***). Die zalreichen, sonst von ihnen für die adoptio angerufenen Väterstellen sind größtenteils nicht schlagend

*) Leidrad zog sich in der ersten Zeit Ludwigs des Fr. 814 oder 815 ins Kloster zurück. Chron. Adon. bei Pertz Mon. G. Scr. II, 320 und dazu Sickel, Acta Carolin. II, 310. 314.

**) Vgl. bes. Marius Victorinus adv. Arium I. Bibl. Patr. Max. Lugd. IV, 256 e.

***) Dass es mit dieser Berufung im wesentlichen seine Richtigkeit hat, zeigt Helfferich, westg. Arianismus S. 91 ff., wonach auch Hefele III, 608 f. zu berichtigen ist.

für ihre Auffassung, da es sich in ihnen teils um die allgemeine Idee der durch die Menschwerdung vermittelten Aneignung der Menschheit überhaupt, teils speziell um Versetzung der Gläubigen in die Kindschaft handelt. Sie aber fassten nun den Ausdruck in spezifischer Beziehung zum Sonesbegriff. Das bezeichnete Interesse trieb zu der Behauptung, dass Christus der Gottmensch nach der einen Seite seines Wesens den Sonesnamen in einem andern Sinne trage, als nach der andern; dass er zwar nach seiner göttlichen Natur warer und eigener Son Gottes sei („ich und der Vater sind eins"), nach der aus der Jungfrau aufgenommenen Knechtsgestalt aber, in welcher er geringer als der Vater, filius adoptivus. Dieser Ausdruck war zwar bereits auf der XI. toletan. Synode (675) ausdrücklich verworfen, aber gegen die Lehre der Bonosianer, welche von einem andern Sone als dem von Gott zum Sone erhobenen Menschen nichts wissen wollte (s. d. Art. Bonosus). Hiervon fülten sich Elip. und die Seinigen, welche die Lehre des Bonosus ausdrücklich verwarfen, nicht getroffen, ja Elipandus (ep. ad Fidel.) stellte sogar seinen Gegner Beatus mit Bonosus zusammen, nicht in dem künstlichen Sinne, den Hefele (III, 607 Anm.) findet, sondern weil sie sich in die Hälften der vollen Warheit teilen, jener die Adoption der Menschheit, dieser die ewige Sonschaft leugne. Christus ist nach seiner Menschheit Adoptivson Gottes: non genere sed adoptione, non natura sed gratia. Wärend Gott nur durch den eigentlichen natürlichen Son die Welt geschaffen, hat er durch den, welcher zugleich Gottes- und Menschenson (natürlicher und adoptiver) ist, die Welt erlöst. Wer die Adoption des Menschen leugnet, behaupte one Zweifel, dass Christus nie als warer Mensch geboren sei (ep. ad episc. Gall. 15. Alc. III, 11), müsse annehmen, dass Christi Fleisch nicht aus der Masse des Menschengeschlechts stamme, sondern aus der Substanz des Vaters erzeugt sei (Alc. II, 12. III, 11. Elip. ep. ad Alc. Monum. Alc. pag. 498). Überhaupt werfen sie den Gegnern solche Vermischung der Naturen vor, dass zwischen Gott und Mensch kein Unterschied bleibe, daher Alcuin urteilt, die Scheu vor Eutychianismus habe sie in das andere Extrem, den Nestorianismus, getrieben. Nun ist es aber dem Adoptianismus nicht bloß um Bewarung des Göttlichen vor Verendlichung und andererseits um Rettung der menschlichen Substanz, sondern vornehmlich um Rettung des warhaft menschlichen Lebens und Bewusstseins des Erlösers zu tun. Übereinstimmend betonen sie alle menschlichen Niedrigkeitszustände Christi und seinen Knechtsstand, den Felix ausdrücklich als einen nicht bloß freiwillig übernommenen, sondern der menschlichen Natur wesentlichen bezeichnet (servitus conditionalis, debita. Alc. VI, 4. IV, 8. Paulin. I, 19). Er ist als Mensch in allem und in Ewigkeit dem Vater untertan (Alc. IV, 12. VI, 5. Paul. III, 3); zwar auch gut, ist er es doch nicht naturaliter a se ipso (Marc. 10, 18. Alc. V, 10), nicht er nach seiner Menschheit hat über das Himmelreich zu verfügen (Matth. 20, 23. Paul. III, 3). Nicht minder werden die notwendigen Schranken des menschlichen Wissens Christi betont (Elip. bei Basn. II, 310. Fel.: Alc. V, 9. Paulin. III, 3). Nicht seinen, dem Kelche widerstrebenden, sondern Gottes Willen hat er auszufüren (Paulin. III, 4) und nicht nur für uns, sondern auch für sich selbst hat Christus gebetet (Alc. VII, 4. Paulin. I, 30). Die natürliche Gleichstellung Christi mit den Menschen (Alc. I, 15 u. ö.) erhält aber ihre volle Bedeutung durch die wesentliche Beziehung seiner Adoption auf die dadurch vermittelte Adoption der Gläubigen. Wie Christus nach seiner Gottheit unigenitus, so ist er nach seiner Menschheit als adoptiver: primogenitus in multis fratribus (ep. ad episc. Gall. pag. 569 Frob. app. mit Berufung auf die wichtige Stelle Isidors Etymol. VII, 2), mit denen er in Conformität steht: sie sind adoptivi cum adoptivo — cum Christo Christi et cum parvulo parvuli et cum servo servi (Elip. b. Basn. II, 310); nach Joh. 10, 34 f. ist Christus deus inter deos. In der Adoption des Menschen Christus sieht Felix prinzipiell die Annahme und Widergewinnung der menschlichen Natur überhaupt (Alc. II, 11). Darum fasst er aber auch ganz entschieden an erster Stelle die Menschheit Christi als Objekt der göttlichen annehmenden und zur Kindschaft erhebenden Gnade. Die membra adoptiva müssen ein caput adoptivum haben; nach seiner Menschheit, nicht nach seiner Gottheit steht Christus zu

ihnen im Verhältnis des Hauptes zu Gliedern (seine Gottheit hat nicht Glieder, sondern nur einen Tempel, Alc. II, 4). Christus hat ebenso wie wir die Prädestination zur Kindschaft. Felix legt den Begriff der Adoption, von welchem die Gegner behaupten, dass er so nicht in der Schrift nachzuweisen sei, in alle die biblischen Begriffe auseinander, welche Christum als Objekt göttlicher Gnade erscheinen lassen: electio, gratia, voluntas, assumtio, placitum seu applicatio, Begriffe, die alle nicht auf einen natürlichen Son Gottes passen. Schon daraus ist zu entnehmen, dass ihm die adoptio nicht schlechthin mit der Annahme der menschlichen Natur in der Geburt zusammenfällt, wenn auch diese als adoptio carnis das erste wesentliche Moment derselben bildet. Schon Elipandus hat Gewicht auf die Taufe Christi gelegt (vgl. auch die plenitudo unctionis nach Jes. 9, 27 in der ep. ad episc. Gall. pag. 569), Felix bestimmt die Notwendigkeit derselben für Christus behauptet; und er hat sie in Analogie und ursächlichen Zusammenhang gestellt mit der spiritualis generatio der Gläubigen in der Taufe. Wie durch die fleischliche Geburt mit Adam, so stehen sie in der Widergeburt und Adoption mit dem zweiten Adam in notwendiger Verbindung. Der Erlöser hat nach seiner Menschheit beide Geburten in sich zusammengefasst: primam videlicet, quam suscepit ex virgine, nascendo, secundam vero, quam initiavit in lavacro, a mortuis resurgendo (Alc. II, 16. Paulin. I, 45). Da Felix auch Röm. 6, 6 heranzog (Alc. II, 13) und die natürliche Menschheit Christi (obwol unter Festhaltung der Sündlosigkeit) auch als vetus homo bezeichnet zu haben scheint (Alc. adv. Elip I, 3), so ergibt sich die Anschauung der durch Tod und Auferstehung hindurch sich vollendenden Widergeburt des bloß natürlichen Lebens Christi ins Geistliche, in welcher die durch die Taufe Christi prinzipiell gesetzte Adoption sich auswirkt. Diese geistliche Widergeburt Christi ist ihm schlechthin notwendig gebunden an die Annahme der waren natürlichen Menschheit Christi *). Damit hängt eng zusammen, dass Christus nur als von Gott adoptirter Mensch Heilsmittler sein, nur als solcher als Fürsprecher (advocatus 1 Joh. 2, 1) d. i. Mittler für die Schuld der Sünder beim Vater eintreten kann; ja nirgends stehe im Evangelium, dass Gottes Son, immer dass des Menschen Son für uns dahin gegeben (traditum) sei (Alc. V, 7 f.). Trotz aller Gegenversicherung müssen natürlich die kirchlichen Theologen in dieser Auffassung des menschlichen Personenlebens Christi eine Zerreißung der persönlichen Einheit des Gottmenschen sehen, wie im Nestorianismus. In der Tat erinnern manche Ausdrücke an die antiochenischen vom Wonen Gottes in dem für sich persönlich gedachten Menschen; so die Betonung von Act. 10, 38 (deus erat cum illo), 2 Cor. 5, 19 (in Christo. Alc. V, 4; freilich sei der angenommene Mensch auch Gott, aber gratia und nuncupatione); Christus ist Gott verbunden (conjunctus deo), trägt die Gottheit in sich und bildet sie in sich ab (divinitatem gestare, liniare, Alc. VII, 2). Gewiss ist Christus nach seiner Menschheit sowol Davids als Gottes Son; ein Son aber kann von Natur nicht zwei Väter haben, wol aber einen, der es von Natur ist, und einen zweiten vermöge Adoption (Alc. III, 1). Als Verstärkung der Ketzerei sehen es die Gegner an, dass Felix den filius adoptivus auch im Gegensatz zum waren Gott als nuncupativus deus bezeichnet; er lehre zwei Götter, einen waren und einen sogenannten. Allerdings soll der Ausdruck zunächst negativ stark bezeichnen, dass Christus nach seiner Menschheit eben nicht Gott von Natur ist; aber das Gott-genannt-werden soll doch nicht eine leere Titulatur sein, wie die adoptio nicht bloß die Würde der Kindschaft bezeichnet, sondern wie mit dieser jene Widergeburt ins Pneumatische, so wird mit der nuncupatio ein Vergottetwerden (deificatio) wie aller Erwälten (Joh. 10, 35), so in ausgezeichneter Weise Christi nach seiner Menschheit gleichgesetzt (Alc. IV, 2), womit sich für Christum selbst vermöge seiner innigen Verbindung mit der wesent-

*) Wie Felix diese doppelte Geburt Christi in den beiden Genealogieen bei Matth. u. Lukas findet, s. Alc. II, 18 sq.; vgl. Dorner II, 314 Anm., Christus erscheint so als Culminationspunkt einer Adoptionsreihe von Trägern göttlicher Gnade. Wesentlich dieselbe Auffassung schon bei Origenes, hom. 28 in Luc.

lichen Gottheit die Übertragung der dieser eignenden göttlichen Macht verknüpft (ib. IV, 5). Wenn nun troß allem die Adoptianer die Identität des gottmenschlichen Subjekts festhalten wollen, so sind doch die Ansätze dazu, dieselbe vorstellig zu machen, nur dürftige. Man kann bei Elipandus auf die übrigens nicht weiter entwickelte exinanitio deitatis (bei Beatus et Eth. Basn. II, 310; ep. ad episc. Gall. p. 571) verweisen, bei Felix auf die noch festgehaltene Analogie der Einheit von Leib und Seele (V, 3, wozu ihm aber Alcuin das Recht abspricht), ferner darauf, dass er das Geborenwerden aus der Jungfrau doch auch für den waren Son Gottes festhält als ein zweites Gezeugtwerden, ein Eingehen in einen besonderen gottmenschlichen Zustand (Alc. V, 2. Agob. 13 u. 14). Über ein inniges Ineinandersein von Gottes- und Menschenson und eine gewisse Idiomenaustauschung vermöge der gemeinsamen Aktionen der Gottheit und Menschheit in der nur postulirten Einheit der Person (Alc. V, 1. Agob. c. 33 und 35) kommt er aber nicht hinaus.

Die Gegner des Adoptianismus kommen von ihrer Gegenthese aus, dass Christus auch nach seiner menschlichen Natur, weil diese die vom Sone Gottes angeeignete ist, warer und eigner Son Gottes sei, bei aller Festhaltung der kirchlichen Zweinaturen- und Zweiwillenlehre zu sehr entschiedner Ausprägung der Vorstellung von einer rein göttlichen Person mit angeeigneter unpersönlicher *) Menschensubstanz und Menschennatur und gehen, wie richtig bemerkt worden ist, im wesentlichen auf Cyrills Auffassung zurück, der denn auch eine der vornehmsten Autoritäten für sie ist. Da Christus nicht homo, sondern deus homo, so ist er keineswegs uns in allem änlich außer der Sünde, sondern er ist nur in vielem änlich, in dem meisten und wichtigsten unänlich (Alc. I, 15; noch stärker Beatus bei Basn. p. 316 sq.) Alcuin leugnet in schroffem Gegensatz gegen die ethische Auffassung Christi bei Felix rundweg, dass Christus für sich selbst gebetet habe, ja setzt eigentlich auch sein Bitten und Zagen für die Seinen zu einem Scheinwerk herab, läßt ihm mindestens eine bloß deiktische Bedeutung (VII, 15). Die in der entschiedenen Abweisung des Adoptianismus troß Dyophysitismus und Dyotheletismus sich vollziehende bedeutsame Wendung der mittelalterlichen Christologie auf Transsubstantiation des unpersönlich gedachten Menschlichen hat Dorner charakterisirt. Sie kündigt sich bereits sehr deutlich an in den ausfürlichen Erörterungen des Beatus über den sakramentlichen Genuss des Gottesleibes.

Fragt man endlich nach den geschichtlichen Wurzeln dieses Nachkömmlings der christologischen Streitigkeiten, welche ja von der nächsten Veranlassung zu unterscheiden sind, so liegen dieselben einmal in der innern Unruhe, welche der kirchlichen Christologie in ihrer Verknüpfung widersprechender Bestimmungen notwendig anhaftet. Zur Erklärung aber der geistigen Stimmung, welche gerade diese Unterscheidung des Gottessones und des Menschen hervorgerufen, hat man mehrfach (Gfrörer, Baudissin) eine Rücksicht auf den Islam, ein Bestreben, den Anstoß an der Lehre von der Gottheit Christi möglichst zu mildern, angenommen; ich zweifle, ob darauf großes Gewicht zu legen ist, da der Hauptanstoß (Trinität und Vorstellung eines zeugenden und gezeugten Gottes) stehen blieb. Helfferich hat den Adoptianismus auf eine Nachwirkung des Geistes des germanischen Arianismus, die er in der ältern span. Sektengeschichte nachzuweisen sucht, zurückgefürt, was durch die Hinweisung auf die orthodoxe Trinitätslehre der Adoptianer **) noch keineswegs völlig ausgeschlossen ist (S. die Art. Arianismus und Bonosus). Andrerseits hat die offenkundige Verwandtschaft mit Nestorianismus und antiochenischer Dogmatik zur Vermutung einer direkten Einwirkung der Schriften von Theodor von Mopsvestia, gefürt, was sich doch hinsichtlich der uns bekannten Adoptianer auch durch die Bemerkung Jacobis (Neanders Dogmengesch. II, 26 f.) nicht stringent nachweisen läßt. Indessen darf die Vermutung wenigstens geäußert

*) Alc. II, 12: in adsumtione carnis a deo persona perit hominis, non natura, aber in dem Sinne, dass aktuell in keinem Momente eine wirkliche persona hominis für sich vorhanden war.

**) Hefele III, 609 ff., der übrigens nur die früheren Äußerungen Helfferichs, noch nicht die Ausfürungen im „westgoth. Arian.“ berücksichtigen konnte.

werden, daſs wir in den von Elipandus gerühmten rechtglaubenden Brüdern in Cordova (ep. ad Felic. in Alcuins Briefen ep. 123), welche ihn mit gelehrtem Material versorgten und bei denen Alcuin (ep. ad Leidrad 141) den Ursprung des Übels vermutet, morgenländische, im Gefolge der Araber dorthin gekommene Christen nestorianischer Bildung zu sehen hätten, welche die adoptianische Tendenz, wenn nicht hervorriefen, doch unterstützten. (Vgl. Gams, Kirchengesch. v. Spanien II, 1, 263 ff.). Beachtenswert bleibt, wie schon die epist. Synodica der Frankf. Synode (c. 23) hervorhebt, daſs Elipandus und die spanischen Bischöfe von verschiednen ältern Häresieen sich ausdrücklich lossagen, den Nestorius aber nicht nennen.

Quellen in: Florez, España sagr. V. Etherii Uxam. et Beati presb. adv. Elip. ll. 2. in J. Basnage (Canisii) Monumenta II, 279 sqq. (Gallandi XIII. Migne XCVI). Ein großer Teil der hieher gehörigen Dkoumente findet sich zusammen in Alcuini opp. ed. Froben. Ratisb. 1777. Fol. 2 tomi (Mignes Abdr. Patrol. t. C. u. CI., ein Teil des bei Frob. befindlichen aber auch in tom. XCVI.). Die Alcuinischen Briefe aber am besten in Jaffé, Biblioth. rer. Germ. VI als Monum. Alcuiniana von Wattenbach und Dümmler herausg. — Paulini Aqu. opp. ed Madrisius Venet. 1737 (Abdr. v. Migne, t. XCIX). Agobardi Lugd. opp. ed. Baluzius Par. 1666. 8. vol. 1. (Danach in der Bibl. P. Max. Lugd. und bei Galland. XIII.) Mansi XIII. — Von älteren Arbeiten die von Jac. Basnage i. d. Monum., Madrisi in d. Werken des Paulinus, die von Froben, Enhuber u. Mayans in Frobens Alcuin. Chr. W. Fr. Walch, histor. Adopt. (1755) u. Ketzerhistorie IX. — Hefele, Conciliengesch. III und (über Migetius) Tüb. Quartalsch., 1858, 1. Helfferich, der westgoth. Arianismus und die span. Ketzergesch. Berlin 1860. Gams, Kirchengesch. v. Spanien II, 2. Regensb. 1874. Baudissin, Eulogius und Alvar. Leipz. 1872. Dogmengeschichtl.: Dorner, Lehre v. d. Person Christi II. Baur, Dreieinigk. u. Menschw. II. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters I. Wien 1873. **W. Möller.**

Adrammelech (אַדְרַמֶּלֶךְ). 1) Eine von den Sepharwitern (den Bewonern der babylonischen Stadt Sepharwajim, in den Keilinschriften Śipar [s. Schrader, die Keilinschr. u. das Alte Testam. 1872, S. 164 f.], das *Σιπφάρα* des Ptolemäus, vgl. Eusebius, Chronic. [aus Alexander Polyhistor nach Berossus] ed. Schöne, Bd. I, S. 21. 22: *ἐν πόλει ἡλίου Σισπάροις*, in solis urbe [Heliopoli] Siparenorum [Sipparenorum, Siparis] und ebend. S. 23. 24), welche von den Assyrern nach Samarien verpflanzt wurden, mit Kinderopfern verehrte Gottheit (2 Kön. 17, 31). Der Name scheint aus Adar (אדר oder הדר „herrlich“, syr. hadoro, hdîro; keinesfalls nach Movers [die Phönizier Bd. I, 1841, S. 340] u. a. das persische azar „Feuer“) als eigentlicher Bezeichnung des Gottes und dem in Verbindung mit Gottesnamen häufigen ehrenden Epitheton מֶלֶךְ, assyr. malik, zu bestehen. Ein Gottesname Adar ist aber bis jetzt im Assyrischen nicht nachgewiesen [der von Schrader Adar gelesene Gottesname wird ideogrammatisch geschrieben AN. BAR oder (ideogrammatisch mit phonetischem Complement?) NJN. dar oder NJN. ip; phonetisch geschrieben kommt dagegen Atar (ob = אדר?) als Gottesname vor in dem Personennamen Atar-ilu „Atar ist Gott“, s. Schrader, die assyrisch-babylon. Keilinschr. 1872, S. 148 f.]. Es spricht aber außer dem alttest. אַדְרַמֶּלֶךְ auch der assyrische Mannsname Adramelus bei Abydenus (s. unten Nr. 2) für eine assyrische Gottheit Adar. — Als Epitheton neben andern Gottesnamen kommt אֲדַר oder הֲדַר bei den Westsemiten vor in den phönizischen Eigennamen אדרבעל und אדרמלך, auch wol als selbständiger Gottesname in dem alttest. הֲדוֹרָם oder אֲדוֹרָם (d. i. הֲדַר, אֲדַר mit Nominalendung -âm oder auch = הֲדַר־רָם „Hadar ist erhaben“) als aramäischem Eigennamen und arabischem Stammnamen (s. Baudissin, Stud. zur semit. Religionsgesch. I, 1876, S. 311 f.). Derselbe Gottesname scheint ferner erkannt werden zu müssen in dem Hadran, welchen die pseudomelitonische Apologie als Hauptgottheit der syrischen Hierapolis nennt (s. Corpus apologetarum christ. ed. Otto. Bd. IX, S. 505. 426); doch könnte hier eine Ver-

wechselung vorliegen, da anderwärts Hadad (ד statt ר) als syrische Hauptgottheit genannt wird (s. Baudissin a. a. O. S. 312—314). — Ob die in assyrischen Inschriften als nordarabische erwänte Gottheit Atar-śamain „Atar des Himmels" (s. Schrader, ZDMG. XXVII, 424) mit dem „Adar" zu identifiziren sei, ist sehr fraglich; vielleicht ist darunter die Göttin עַתַּר (s. Art. Atargatis) zu verstehen, d. i. Astarte, welche bei Jeremia mit der „Himmelskönigin" gemeint zu sein scheint.

2) Son und Mörder des assyrischen Königs Sanherib (2 Kön. 19, 37. Jes. 37, 38). Dem alttest. אַדְרַמֶּלֶךְ entspricht die verstümmelte Form Adramelus bei Abydenus in der armenischen Chronik des Eusebius (ed. Schöne, Bd. I, S. 35) und Ardumuzanus bei Alexander Polyhistor (ebend. S. 27).

Litteratur: Merx, Artik. Adrammelech in Schenkels B.-L. Schrader, Artik. Adrammelech in Riehms HW. Zu Nr. 2: Schrader, die Keilinschr. und das Alte Testam. 1872, S. 206 f. **Wolf Baudissin.**

Advent, kirchliche Feier der Adventzeit. Da die Adventzeit zur Vorbereitung auf die Feier des Weihnachtsfestes dienen soll, so konnte sie nicht eher Gegenstand einer gottesdienstlichen Feier sein, als bis das Fest selbst und die Zeit seiner Feier festgestellt war, was in der abendländischen Kirche erst seit dem 4. Jarhundert geschah. Wenn daher Durandus in seinem Rationale divin. offic. 2. c. VI die Feier des Adventes auf den Apostel Petrus zurückfürt, so folgt er hierin einer zwar alten, aber durch keine historischen Zeugnisse verbürgten Tradition. Denn die beiden Homilien „De adventu Domini" des Bischofs Maximus von Turin (gest. 420) dürften, auch wenn die Überschrift vollkommen echt wäre, was aber zu bezweifeln ist, als Zeugnis für eine kirchliche Adventsfeier schon darum nicht gelten, weil ein christlicher Redner gar wol auch zu jeder anderen Zeit von der Widerkunft Christi reden konnte. Sichere Spuren finden sich erst bei Cäsarius von Arelate (gest. 542), von dem wir zwei Sermones besitzen, die ausdrücklich auf die Adventsfeier hinweisen. In dem zweiten Sermo werden die Zuhörer ermant, sich in dieser Zeit der Vorbereitung auf das Fest eines ehrbaren Wandels zu befleißigen, den Armen wolzutun und fleißig zur Kirche zu kommen. „Quia natalis Domini imminet," heißt es, „bonis operibus adornati nos per Christi adjutorium praeparemus, eleemosynas pauperibus erogemus, iracundiam vel odium de cordibus nostris respuamus. Castitatem etiam cum propriis uxoribus fideliter conservate, ad convivia vestra frequentius pauperes evocate, ad vigilias maturius surgite, in ecclesia stantes aut orate aut psallite." — Ein anderes Zeugnis für die kirchl. Adventsfeier haben wir an einer Verfügung des Concils zu Lerida (524), dass, wie in der Fastenzeit vor Ostern, so auch in der Adventszeit (ab adventu Domini usque post Epiphaniam) keine Hochzeiten stattfinden dürften. Denn die Adventszeit war der altkirchlichen Praxis zufolge eine Fastenzeit, die ganz ebenso, wie die österliche, fern von allen Lustbarkeiten in ernster Stille verlebt werden sollte. Daher verordnete die Synode von Tours (567), dass wärend dieser Zeit von den Mönchen täglich gefastet werden sollte, und in Betreff der Laien bestimmte die Synode zu Maçon (581), dass sie vom St. Martinstage an wenigstens dreimal in der Woche (Montag, Mittwoch und Freitag) zu fasten hätten. Und um den Ernst der Adventszeit auch äußerlich im kirchlichen Gottesdienst anzudeuten, blieb zuvörderst das freudige Gloria in excelsis Deo in der Messe weg; vgl. Amalarius, III. 40: Vidi tempore prisco „Gloria in excelsis Deo" praetermitti in diebus adventus Domini, wofür er als Grund anfürt: „habet enim et istud aliquid rationis ad insinuandum tempus Veteris Testamenti." Als Ersatz brauchte man die Formel: Benedicamus Domino. In Betreff des Alleluja, das manche gleichfalls weggelassen, andere dagegen beibehalten wissen wollten, bemerkt Durandus, es werde mit Recht beibehalten, weil bei der Hoffnung auf die Menschwerdung des Sones Gottes nicht jegliche Freude schwinden dürfe. Nicht minder musste ehedem wärend der Adventszeit die Orgel verstummen, und noch zu Anfang des Jars 1753 ward in Beziehung auf das allmählich wider üblich gewordene Orgelspiel die Frage aufgeworfen: ob die alte Gewonheit des Orgelspielens in der Adventszeit beibehalten werden solle. Es bedurfte erst einer am 14. April 1753

gegebenen bejahenden Erklärung des römischen Stules, um die bedenklicheren Gemüter zu beruhigen. Feststehende Sitte aber ist es in der katholischen Kirche geblieben, daſs die Bilder verschleiert, die Altäre und Wände der Kirche mit violetten Tüchern bekleidet und auch die Priester beim Altardienst in violetten Gewändern erscheinen (bekanntlich die Farbe der Kirchentrauer). Erst am letzten Adventssonntage sollen rosafarbene Gewänder und Decken an deren Stelle treten.

Was die Dauer der Adventszeit betrifft, so ist man darüber nie recht einig gewesen. Sollte nämlich dem Weihnachtsfest, wie dem Osterfest, eine vierzigtägige Fastenzeit vorangehen, so muſste sie, wie dies in Frankreich lange Zeit hindurch auch wirklich geschah, mit dem St. Martinstage (11. November) beginnen*). Späterhin jedoch begnügte man sich damit, die Adventsfasten mit dem St. Andreastage (30. Nov.) beginnen zu lassen, obwol frömmere Christen immer noch gern bei der früheren Praxis blieben, was in der Kanonisationsbulle Ludwigs des Heil. (1270) als Zeichen eines besonders heiligen Eifers hervorgehoben wird. Auch in dem ambrosianischen Officium der mailändischen Kirche umfaſst die Adventszeit sechs Wochen, wie in der griechischen Kirche, wo das Fasten (*Νηστεία τῶν Χριστουγέννων*) mit dem 15. Novbr. beginnt. Die römisch-katholische Kirche jedoch, und in Übereinstimmung mit ihr auch die evangelisch-lutherische, hat nur vier Adventssonntage. Indes läſst die erstere dem vierten Sonntag vor Weihnachten noch einen fünften, als praeparatio adventus, wie ihn Durandus nennt, vorangehen, und Amalarius weiß diese fünf Adventssonntage künstlich genug als eine Hinweisung auf die fünf Weltalter (von Adam bis Noah; von Noah bis Abraham; von Abraham bis David; von diesem bis zur babylonischen Gefangenschaft; und von da bis auf Johannes den Täufer) zu deuten. „Auctor Lectionarii, meinte er, excitat fidem nostram ad recolendum Domini nostri in mundum venturi praeconium per quinque aetates mundi;“ ja auch die Fünfzal der menschlichen Sinne weiß er zu diesem Zweck zu benutzen, indem er erinnert: „Ideo scribit auctor quinque lectiones quinque hebdomadarum, ut nos hortetur circumcidere quinque sensus nostros ab omni vitio et parare mansionem dignam Regi et Domino atque vero Prophetae.“ Nur finden diese sinnreichen Deutungen in den Perikopen selbst keine hinreichende Rechtfertigung. Denn diese sind folgende:

1) am V. Sonntag vor Weihnachten: Jerem. 23, 5—8; Evangel. Joh. 6, 5—14; und für den Wochengottesdienst fer. 4. 2 Thessal. 1, 3—10; Jes. 11, 10—13; und als Evang. Matth. 8, 14—22; fer. 6. Hebr. 10, 19—25; 2 Petr. 3, 8—15; Röm. 11, 25—36; Evang. Luc. 12, 13—31.
2) am I. Advent: Röm. 13, 11—14 und Evangel. Matth. 21, 1—9; für den Wochengottesdienst: fer. 4. Jakob. 5, 7 ff. und Matth. 3, 1 ff.; fer. 6. Luc. 3, 7 ff.
3) am II. Advent: Röm. 15, 4—13, und Luc. 21, 25—33; für den Wochengottesdienst: fer. 4. Maleach. 3, 1 f. und Matth. 11, 11; fer. 6. Luc. 17, 20 f.
4) am III. Advent: 1 Corinth. 4, 1—5 und Matth. 11, 2—10; fer. 4. Jesaj. 2, 1—5; Jesaj. 7, 10—15; Evang. Luc. 1, 27—38; fer. 6. Jesaj. 11, 1—5; Luc. 1, 39—47.
5) am IV. Advent: Philipp. 4, 4—7; Joh. 1, 19—28; fer. 4. 2 Petr. 3, 8 ff.; Matth. 3, 7—12; fer. 6. Joh. 1, 30.

In der Woche vom dritten zum vierten Adventssonntage (der sogenannten Adventsquatemberwoche) kommt zu dem Mittwoch- und Freitagsgottesdienst eine durch die Teilnahme des Volks besonders ausgezeichnete Sonnabendmesse mit folgenden Lektionen: Jesaj. 19, 20—22; Jesaj. 35, 1—7; Jesaj. 40, 9—11; Jesaj. 45, 1—8 und Daniel c. 3. (Die Erzälung von den drei Männern im feurigen Ofen), woran sich unmittelbar deren Lobgesang (Benedictus es Domine Deus) anschließt. — Auch die griechische Kirche schreibt für den Sonnabend vor dem letzten Adventssonntage

*) Das Concil. Matiscon. I. can. 9. verordnet (im J. 582): ut a feria S. Martini usque ad nat. Domini secunda, quarta et sexta sabbati jejunetur, et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari.

[illegible] dem Gedächtnis des Propheten Daniel und [illegible] gewidmet ist) den Gebrauch dieses Hymnus vor, [illegible] bei den Moskowitern und Nowgorodern übliche [illegible] den Gottesdienst eingeschaltete theatralische Darstellung [illegible] Männer zum Feuerofen) ihre Erklärung. Es wurde [illegible], weil man das Festspiel lieber auf den Sonntag ver[illegible] vor Weihnachten ein Ofen vor den Altar gesetzt, in welchem [illegible] ein anderer, der die Rolle des Nebukadnezar zu spielen [illegible], jenen Lobgesang anstimmten (vgl. altruss. Bibl. V. [illegible] kirchlichen Adventsfeier gehören bei den Römisch-Katholischen [illegible] Tage vor Weihnachten (am 18. Dezbr., der namentlich in Deutsch[illegible] der Erwartung der Entbindung Mariä" gefeiert wird) beginnen[illegible]-Messen (so genannt wegen des Introitus aus Jesaj. 45, 8: Rorate [illegible], et nubes pluant justum: aperiatur terra, et germinet Salvatorem), [illegible] „zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria" des Morgens in [illegible] gehalten werden, in früheren Zeiten aber eben darum zu mancherlei [illegible] Veranlassung gaben, wie denn Luther namentlich von der Stadt L. bemerkt, [illegible] dort unter der Roratemesse so ärgerlich zugegangen, daß es kaum zu be[illegible] wäre. Der Kreuzgang zu St. Thomas würde es am besten zeugen, wenn er reden könnte. — Ebenso beginnen acht Tage vor Weihnachten die berühmten, sämtlich mit O anfangenden und mit großer Feierlichkeit angestimmten Advents-Antiphonen.

Was die beiden evangelischen Schwesterkirchen betrifft, so hat die reformirte grundsätzlich wie überhaupt kein eigentliches Kirchenjar, so auch keine Adventsfeier. Denn da der Geistliche hier für jede gottesdienstliche Feier die Bibeltexte ganz frei nach eigenem Ermessen und mit Rücksicht auf die jedesmaligen Bedürfnisse der Gemeinde wälen darf, so würde prinzipiell nichts ihn hindern, in der Adventszeit die Leidensgeschichte des Erlösers zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. In Deutschland jedoch haben sich die Reformirten ziemlich früh der Praxis der lutherischen Kirche angeschlossen, welche die altherkömmlichen Epistel- und Evangelientexte beibehalten und, wenn sie auch von Adventsfasten nichts weiß[illegible] da sie überhaupt kirchlich gebotene Festtage nicht anerkennt, doch die Adventszei[illegible] von jeher als eine in ernsterer Stimmung zu verlebende Bußzeit betrachtet hat[illegible] Daher hat das alte Kirchengesetz, das im Advent alle Lustbarkeiten und nament[illegible] lich die Hochzeiten verbietet, bei den Evangelischen bis jetzt seine Geltung behalten[illegible] Ebenso pflegt in vielen Kirchen noch gegenwärtig, der ältern Sitte gemäß, in diese[illegible] Zeit Kanzel und Altar schwarz bekleidet zu sein, und wo sonst bei den sonntäg[illegible] lichen Musikaufführungen im kirchlichen Gottesdienst Instrumentalbegleitung g[illegible] wönlich ist, einfache Vokalmusik, wie in der katholischen Kirche, an deren Stel[illegible]e zu treten. — Was die Fastendisciplin betrifft, so ist diese im Bereich des Protesta[illegible] tismus nur von der englisch-bischöflichen Kirche beibehalten worden, welc[illegible] in Übereinstimmung mit der katholischen die Quatemberfasten nach dem 13. Deze[illegible] ber verordnet.

Außerdem, daß die Adventszeit zur Vorbereitung auf das Weihnachtsf[illegible] dienen sollte, hatte sie aber auch schon seit dem sechsten Jarhundert (viellei[illegible] zuerst in der gallischen Kirche) noch dadurch in kirchlicher Hinsicht eine höhe[illegible] Bedeutung erhalten, daß sie der Anfang des Kirchenjars war. Vorh[illegible] hatte man dasselbe im Occident, wie im Orient, mit dem Osterfest begonn[illegible]. Daher nennt Eusebius (H. E. VII. 32) den Ostermonat πρῶτος μήν, und Ambr[illegible] sius (de myster. c. 2) erklärt: Pascha est enim vere anni principium, pri[illegible] mensis exordium, novella germinum reparatio ac tetrae hiemis nocte discus[illegible], primi veris restituta jucunditas. Offenbar sollte damit zugleich ausgedrückt se[illegible], daß der 1. Januar, mit dem das römische Kalenderjar begann, gar kein rech[illegible] Jaresanfang sei; und man hätte gewiß auch in der christlichen Kirche, im Geg[illegible] satz zu der römischen Jaresrechnung, den Ostertermin beibehalten, wenn es ni[illegible] bedenklich erschienen wäre, auf solche Weise einerseits mit den Juden, de[illegible] Kirchenjar mit dem Ostermonat begann, andererseits mit den Heiden, de[illegible]

Naturjar gleichfalls vom Eintritt des Frühlings an gerechnet wurde, übereinzustimmen. Indes auch die Adventszeit schien manchen unstatthaft, weil das Kirchenjar der ketzerischen Nestorianer im Orient mit den vier Verkündigungssonntagen (Dominicae quatuor Annunciationis) begann, „quae totidem Dominicis Adventus respondent. Ab initio autem mensis Decembris annum inchoant Nestoriani (vgl. Asseman., Bibl. Orient. T. III. P. II. 380). Daher entschloss man sich erst später, als die nestorianische Ketzerei schon einigermaßen in Vergessenheit gekommen war, dazu, das christliche Kirchenjar mit dem 1. Advent zu beginnen, wärend die griechische Kirche ihre Neujarsfeier (Ἀρχὴ τοῦ νέου Ἔτους) am 1. September begeht. **H. Alt.**

Advocatus ecclesiae, Kirchenvogt, eine mit dem äußeren Schutze kirchlicher Stiftungen beauftragte weltliche Person. Sobald die Kirche zu ihrem reichen Güterbesitz gelangte, ward sie dadurch in allerlei Rechtsverhältnisse verwickelt, deren Warnehmung vor Gericht, oder auch nötigenfalls mit bewaffneter Hand, nicht wol durch kirchliche Personen geschehen konnte. Schon im römischen Reich entwickelt sich dies Verhältnis, dass einzelne Kirchen weltliche Schutzherren unter dem Namen defensores annahmen; unter den germanischen Völkern hängt dieselbe Erscheinung mit einer viel weiter greifenden Rechtsidee zusammen, mit dem Institute der Vogtei überhaupt, wovon die Kirchenvogtei nur eine besondere Anwendung ist.

Nach germanischer Rechtsansicht kommt die Fähigkeit, echtes Eigentum zu besitzen und sein Recht vor Gericht zu vertreten, nur dem freien, waffenfähigen Manne zu, der zugleich im Stande ist, dasselbe Recht mit den Waffen in der Fehde zu schützen; dagegen jede waffenunfähige Person freien Standes, Weiber, Kinder, Greise, Kranke, bedürfen eines Vertreters vor Gericht, in dessen Munt (mundium, mundibundium) sie steht; der nächste männliche Verwandte hat dies Schutzrecht zu üben; auf unfreie Personen bezieht sich der Schutz des Herrn nicht vermöge der Vogtei, sondern vermöge der Gewere, die er an ihnen hat. Unter denselben Rechtsbegriff als der Vogtei bedürftig fiel nun auf germanischem Boden auch das kirchliche Personal wegen Mangels an Waffenfähigkeit; die Kirche wehrte sich zwar anfangs etwas gegen eine Lage, in welcher sie im eigentlichsten Sinne als unmündig, in fremder Munt, erschien; allein teils die Gewissheit eines bewaffneten Schutzes gegen gewaltsame Angriffe, teils die Befreiung von manchen lästigen Einzelheiten des deutschen Gerichtsverfahrens, wie Zweikampf, Gottesgericht, Eideshelfer, ließen ihr doch bald das ganze Verhältnis minder lästig erscheinen. Gewönlich machte sich ein solches Schutzverhältnis gleich bei Gründung eines Klosters, einer Kirche, von selbst; sie gingen ja meist vom begüterten Adel aus, der dann für sich und seine Nachkommen je Schutzpflicht gleich mit übernahm. So fand St. Gallus bei Gründung seiner Zelle eine befreundete Grafenfamilie in der Nähe, die der Stiftung Schutz gewärte, so lange es die Unabhängigkeit der Alamannen gestattete. Die Stiftungsurkunden sprachen es in der Regel aus, dass die Fundatoren das Schutzrecht sich und ihren Familien vorbehalten; wo dagegen ein solches Verhältnis nicht ausdrücklich eingegangen wird, da tritt zur Ergänzung der Vogtei das Schutzrecht des Königs, als obersten Vogts, ein, gleichfalls nach dem germanischen Rechtsgrundsatz, dass jeder Wehrlose, der keinen besondern Vogt hat, unter Königsschutze steht; die Grafen, als königliche Beamte, hatten denselben auszufüren.

Wenn so die Vogtei immer zugleich eine gewisse Abhängigkeit umschloss, die der Kirche keineswegs lieb war, so reichte sie außerdem auch nicht einmal immer aus, um nur die nächsten dabei beabsichtigten Zwecke zu erfüllen, namentlich wenn die persönlichen Interessen des Vogts mit denen der Stiftung selbst in Streit kamen. Bei weitem lieber ging deshalb die Kirche ein solches Schutzverhältnis mit einem benachbarten Mächtigen durch Vertrag ein, wobei sie die Vogteirechte selbst behielt und sie nur durch eine passende Person ausfüren ließ. Beispiele einer solchen freiwillig eingegangenen Vogtei sind das französische Kloster Beze, das Güter und Urkunden eingebüßt hatte und sich von Lotar III. (666) einen angesehenen Mann, Gangulf, erbat, um die Angelegenheiten des Klosters zu füren, was der König gestattete, so lange es dem Kloster gefiele (Bouquet, scriptor. V.

p. 649); das Jungfrauenkloster St. Stephan zu Straßburg darf sich einen defensor a palacio, also aus dem Hofadel, zur Fürung seiner Rechtssachen wälen (Grandidier, histoire de l'église de Strasbourg II. no. 118. p. 225). Daſs dieses Verhältnis nicht mehr auf der alten Rechtsidee des mundium beruht, wornach der Vogt die Person, welche er vertrat, zugleich in Abhängigkeit von sich hielt, sondern nur aus dem Bedürfnis erwuchs, indem die geistliche Stiftung eine passende Person mit der Fürung ihrer Rechtssachen beauftragte, erhellet aus der Verordnung Carls d. Gr. (783), daſs jede Stiftung sich einen rechtskundigen, sittlich ehrbaren Vogt verschaffen sollte (Pertz, monum. III. p. 46. c. 3.). Wesentlich herbeigefürt worden ist diese Änderung durch die seit der merovingischen Zeit vorkommenden Immunitätsprivilegien für Kirchen, Klöster und Stifte. Infolge der dadurch bewirkten Exemtion der Gebiete derselben und der in diesen wonenden freien und unfreien Hintersassen von der Gewalt der königlichen Beamten bedurfte es eines besondern kirchlichen Beamten für die Ausübung der obrigkeitlichen Befugnisse, namentlich der Gerichtsbarkeit in den betreffenden Gebieten. Der Beamte, der diese Rechte warnahm und die Angehörigen der Immunität vor den Landgerichten zu vertreten hatte, wurde nunmehr der Vogt. Dieses neue Vogteiverhältnis suchte dann Carl dem älteren, mehr auf natürlicher Grundlage und moralischer Zuneigung beruhenden, dadurch wider zu nähern, daſs er vorschrieb, der Vogt müsse in demselben Gaue mit Grundbesitz angesessen sein, was doch eine gewisse Teilnahme an dem Wole des Klosters, als einer benachbarten, befreundeten Stiftung voraussetzen ließ (Pertz, III. p. 188. c. 14.). Die Wal des Vogts stand dabei sicher dem Kloster frei; wenn aus einer Anordnung Carls des Kalen (874) wol geschlossen ist, daſs der Vogt vom Kaiser erbeten werden müsse, so ist dies nur aus dem Kanon eines afrikanischen Concils von Mileve (402) entlehnt, und keine Sicherheit vorhanden, daſs dasselbe im fränkischen Reiche zur Ausfürung gekommen ist (Bruns, concil. I. p. 184. c. 16; Pertz, III. p. 523).

Gemäß Carls Anordnungen läſst sich nun seit Mitte des 8. Jarhunderts die Wirksamkeit der Vögte in zalreichen Fällen beobachten; sie treten bei Rechtsstreitigkeiten als causidici auf, leisten im Namen des Klosters den Eid, füren Gottesurteile aus, sorgen für Widererlangung entfremdeten Guts, entlaufener Sklaven, woran sich dann von selbst die Anfürung der Soldaten knüpfte, die eine Stiftung zum Heerdienst zu stellen hatte, daher Benennungen aufkamen wie advocati forenses, militares, Kastenvögte u. s. w.

Was indessen der Kirche ursprünglich eine Woltat sein sollte, artete nun recht früh in eine drückende Last aus, da die Vögte ihre einfluſsreiche Stellung bald zu den bedenklichsten Eingriffen in die Rechte und Güter der Kirche miſsbrauchten; bald finden sich Klagen über Plünderung von Kirchengut, Entziehung der Zehnten und Einkünfte bald als Lehen, bald als Eigentum, über Druck gegen Vassallen und Personal des Klosters. Man könnte diese Erscheinung schon daher erklären, daſs die Vögte neuerer Art, als Beamte des Klosters, auf Herstellung des alten Verhältnisses vom mundium ausgegangen wären, worin eine ware Abhängigkeit enthalten war. Allein auch wenn diese Absicht den Vögten nicht gerade bewuſster Weise vorschwebte, so lag auch schon in dem faktischen Besitze der Macht, in dem Kommando über die Truppen Anreizung genug, um dieselbe zu willkürlichem Miſsbrauche zu erweitern. Ein Vogt Ludwig von Trier im 12. Jarhundert nahm das weltliche Regiment im Sprengel für sich als Amtsrecht in Anspruch und wollte den Bischof auf die geistlichen Verrichtungen einschränken; die Einkünfte zog er ganz an sich und gab vor, daſs er davon die Geistlichen erhalte, wobei er ihnen die Kost dürftig genug zumaß (Hontheim, hist. Trevir. I. p. 468). Welche Vorteile jetzt in einer Vogtei über ein angesehenes Stift enthalten waren, erhellet schon aus dem Eifer, womit dieselbe zu Lehen genommen, erblich gemacht, verkauft, verschenkt ward. Aber auch die Kirchen suchten sich jetzt einer so lästig gewordenen Woltat wider zu entledigen; man schützte sich gegen alle Vogtei durch kaiserliche Privilegien, ließ die ursprünglichen Rechte des Vogts feststellen, entzog sich bei Aussterben der Familien, was namentlich wärend der Kreuzzüge nicht selten war, jener Verbindung oder kaufte sie ab. Sogar das Mittel der Fälschung, der Verfertigung falscher

Urkunden ward hier wie in so manchen Fällen benutzt, um aus angeblich alter Zeit einen Schutz gegen dergleichen Druck zu produziren. Wir besitzen eine ganze Reihe von Dokumenten, angeblich aus der Zeit Carls d. Gr. und Ludwigs d. Fr., die einzelnen Klöstern im voraus Schutz gegen den Druck durch Vögte zusichern sollen (Kirchengesch. Deutschl. II. §. 93 not. 27). Namentlich die Wendung läſst darin ein späteres Machwerk erkennen, daſs der Kaiser vor allem seine Besorgnis aussprechen solle, es möge von den Vögten Miſsbrauch ihrer Gewalt ausgehen, quod nescimus, quales sint quandoque futuri (Neugart, cod. dipl. I. p. 175 no. 204). Aus den Beschränkungen, die darin den Vögten im voraus auferlegt sein sollen, lernt man wenigstens den Standpunkt kennen, auf welchen die Zeit der Verfertigung jener Urkunden, 12.—13. Jarhundert, die Vögte zurückzubringen wünschte; so wird in einem angeblichen Diplome Carls d. Gr. für Kempten, 773 (Monumenta Boica 30. p. 377), das aber erst dem 12. Jarhundert angehört, ausgemacht: die Wal des Vogtes solle dem Kloster frei stehen und nicht aus Erbrecht oder anderem Vorwande abgeleitet werden; der Vogt solle außer dem Eid der Treue an den König auch dem Abte drei Eide schwören, solle sich mit $1/3$ der Einkünfte aus den Gerichten begnügen, keinen anderen Vogt an seine Stelle schieben, keine Erpressungen üben, auf Entbieten des Abtes mit 12 Mann und 12 Pferden zu Gericht erscheinen u. dgl.

Eine Erledigung der kirchlichen Beschwerden über den Druck der Vögte erfolgte nicht eher, als bis den Päpsten durch Einmischung in die inneren Angelegenheiten der christlichen Staten, in Deutschland durch gewandte Benutzung der zwistigen Kaiserwalen, sich die Gelegenheit eröffnete, der weltlichen Macht sich zu widersetzen. Anfangs traten indes nicht einmal die deutschen Bischöfe diesem Streben bei: als Urban III. das Vogteirecht zum besten der Kirchen beschränken oder gar aufheben wollte, stimmten die Bischöfe auf dem Reichstage zu Gelnhausen (1186) dem Kaiser Friedrich I. bei, daſs jenes Recht durch das Alter geheiligt sei. Erst Innocenz III. bei seinen Verhandlungen mit Otto IV. und Friedrich II. konnte den Kronrivalen das Versprechen abnötigen, daſs sie den Kirchen gegen den Druck der Vögte Schutz verleihen wollten (Raynald, annal. eccles. 1203 no. 29). Damals und früher hat sich aus der Abhängigkeit der Kirchen nach dem Vogtreirecht an vielen Orten das Patronatsverhältnis gebildet, für dessen Entstehen jedoch auch andere Umstände, namentlich die Erbauung von Kirchen auf dem Eigentum des Adels, einfluſsreich waren.

Litteratur: G. L. Böhmer, de advocatiae ecclesiasticae cum jure patronatus nexu in dessen Observationes juris canonici. Obs. VI; R. Hopp, de advocatia ecclesiastica. Bonn. 1870; Walter, deutsche Rechtsgeschichte, 2. Aufl. §§. 109. 110. 191—95; Waitz, deutsche Verfassungsgeschichte Bd. 4 S. 398 ff.; Bd. 7 S. 320 ff.; v. Bethmann-Hollweg, der Civilprozeſs des gemeinen Rechts Bd. 4 S. 419 ff.; Bd. 5 S. 47 ff.; Ficker, Engelbert der Heilige S. 145 ff. 155. 191. 208. 341. **(Rettberg.) P. Hinschius.**

Ädesius, s. Abessinische Kirche.

Ägidius, der Heilige, eine Zeit lang Einsiedler in der Nähe von St. Gilles, darauf Vorsteher eines Benediktinerklosters, für das er im Jare 684 von Benedikt II. die Exemtion erhielt, gestorben 720 oder 725. Der Ruf seiner Heiligkeit bewirkte, daſs die Kirche, worin sein Leib ruhte, ein berühmter Wallfartsort wurde. Sein Fest fällt auf den 1. September *).

Ägidius von Rom, nach seinem Geburtsorte, von Colonna, nach seinem Geschlechte genannt, Augustinereremit, wurde, nachdem er in Paris unter Thomas v. Aquin und Bonaventura Theologie und Philosophie studirt hatte, Erzieher des nachmaligen Königs, Philipps des Schönen (aus welcher Veranlassung sein Werk de regimine principum, gedruckt in Rom 1482, entstand, darauf Lehrer der Theologie und Philosophie auf der Universität Paris, wo er sich die Ehrennamen doctor fundatissimus, theologorum princeps erwarb, seit 1295 Erzbischof von

*) Diese bei den kathol. Heiligen beigefügten Angaben dienen zugleich als Quellenangaben in Beziehung auf die Acta Sanctorum.

Bourges, gestorben 1315 oder 1316. Er war ein strenger Anhänger und eifriger Verteidiger des Thomas von Aquin. Unter den, nach Trittenheim, unzäligen Büchern, die er schrieb, und wovon viele noch nicht gedruckt sind, nennen wir die Commentare zum Hexaemeron, zum Hohen Liede, zu den Briefen Pauli, zu den Sentenzen Peters des Lombarden, ein compendium theologiae, Schriften de corpore Christi, de peccato originali, distinctio articulorum fidei. Vgl. über ihn Trittenheim, de script. eccles. p. 121. Bulaeus, hist. univ. Paris. T. III, p. 671. Cave, hist. lit. script. ecclesiast. T. II, p. 326.

Ägypten, das alte. Der Name *Αἴγυπτος* wird bei Homer sowol vom Nil als vom Lande gebraucht. Man hat versucht, das Wort von einer semitischen Wurzel [illegible], clausit, abzuleiten ([illegible], Geogr. II, 386); andere wollen es auf ein sanskritisches âgupta für gupta, custoditus, munitus, zurückfüren. Da sich aber dieser Name nur bei den Griechen und den Völkern, die ihn von diesen erhielten, findet, so wird auch sein griechischer Ursprung nicht abgewiesen werden können, wenn sich auch seine ursprüngliche Bedeutung aus den anklingenden Wörtern nicht mehr ermitteln lässt. Der einheimische Name war Keme und wird koptisch ⲕⲏⲙⲉ (thebanisch) oder ϫⲏⲙⲓ (memphitisch), hieroglyphisch [hieroglyph] mit dem ideographischen Zeichen des Krokodilschwanzes geschrieben. Dasselbe Wort heißt hieroglyphisch und koptisch schwarz. Ägypten wurde also das schwarze Land genannt, nicht von der Hautfarbe der Bewoner, denn diese war rot, nicht negerhaft, sondern von der schwarzen Erde, welche vom Nile herabgeschwemmt, den fruchtbaren Talboden von der umgebenden blendend hellen Wüste auf das augenfälligste unterschied. Schon Herodot (2, 12) bemerkt, dass „dem Boden nach Ägypten weder dem angrenzenden arabischen Lande, noch dem libyschen, noch auch dem syrischen gleiche, sondern schwarzerdig (*μελάγγαιον*) sei und zerborsten, weil es Schlamm und angeschwemmtes Land sei, das vom Flusse aus Äthiopien gebracht werde", und Plutarch (de Is. c. 33) bringt diese Eigenschaft des schwarzen Bodens bereits mit dem ägyptischen Namen in Verbindung, wenn er sagt: *τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν, ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ, Χημίαν καλοῦσι.* Man hat häufig mit diesem einheimischen Namen Ägyptens den hebräischen Namen des Cham (Ham), des Sohnes Noahs, als des Stammvaters der Chamiten, zusammengestellt. Die hebräische Wurzel von חָם, calidus, חָמַם, incaluit, welche one Zweifel den Namen חָם, Cham (*Αἴθων, Αἴθοψ, Αἰθίοψ*) zu Grunde liegt, entspricht aber vielmehr dem ägyptischen ϧⲉⲙ (memphitisch) oder ϩⲉⲙ (thebanisch), calidus esse, ϩⲙⲟⲙ, incalescere, welches keine unmittelbare Verbindung mit ⲕⲏⲙⲉ, niger, hat, da ϧ und ⲕ nicht in einander übergehen, wie ϩ und ϧ oder ⲕ und ϫ. Vielmehr scheint in Cham der allgemeinere Begriff des heißen Südens, wie im griechischen *Αἰθίοψ*, festgehalten worden zu sein. Für Ägypten im besonderen finden wir im Hebräischen מָצוֹר, Masôr, (Jes. 19, 6) und noch häufiger im Dual מִצְרַיִם, Misrayim, oder אֶרֶץ מִצְרַיִם, terra Aegypti, griechisch *Μέστρες* oder *Μεστραίμ* umgeschrieben (Jos. Ant. 1, 6, 2). Das Wort wird von einem ungebräuchlichen מָצַר, gleich נָצַר, inclusit, custodivit, hergeleitet. Es ist nicht unwarscheinlich, dass es ursprünglich zunächst nicht vom Lande, sondern wie noch heutzutage von der Hauptstadt, also von Memphis, der arx und urbs für alle umwonenden semitischen Hirtenstämme, gebraucht und dann als Eigenname weiter nach Norden verbreitet wurde. Im Arabischen heißt مَصَرَ, masara, geradezu urbs, urbs magna; und Cairo, die jetzige Hauptstadt, wird El Masr (ursprünglich Masr el qâhirah, die siegreiche Masr) genannt, das Land aber بِلَد, belâd oder بَرّ مِصْر, barr Masr, das Land von Masr. Der Dual Misraim kann in jedem Falle nur von dem Doppelreiche, d. i. Ober- und Unter-Ägypten, verstanden werden, nicht wie andere meinten,

von den beiden Ufern oder Talhälften des Landes. Denn Ägypten wurde von den Einwonern selbst zu allen Zeiten als ein Doppelland angesehen und in den meisten hieroglyphischen Ausdrücken als ein solches bezeichnet. Auch war diese Teilung keineswegs nur eine politische, sondern sie beruhte auf einer ursprünglichen geschichtlichen, in Sprache, Sitte und Kultus durchgängig ausgeprägten Verschiedenheit der beiden Bevölkerungen. Daſs der Name Masr für Ägypten in Asien der allgemein verbreitete war, geht jetzt aus den Keilinschriften hervor. Im Persischen lautete er Mudrâya oder Mudarâya und im Assyrischen Musur oder Misir. Siehe Schrader, Keilschriften p. 288.

Ägypten begreift im engern Sinne nur das Niltal von der ersten Katarakte bis zum Mittelmeere und erstreckt sich von 24° 6' bis 31° 36' n. Br. und von 27° 30' bis 29° 40' ö. L. (von Paris). So lange der Strom, dessen nördliche Richtung nur wenig nach Westen abweicht, ungeteilt bleibt, beträgt die durchschnittliche Talbreite ungefär 1½ Meilen; nur ausnahmsweise hat sie eine größere Ausdehnung bis zu vier Meilen. Erst unter dem 30. Grad n. Br. treten die Talwände nach Ost und West zurück, und der Nil, in mehrere Arme geteilt, bildet die fruchtbare, sich fast bis zu drei Graden erweiternde Niederung des Delta. Nach Norden vom Meere, nach allen übrigen Seiten hin von unermeſslichen Wüsten umgeben, gleicht der schmale Streifen bewonten Landes einer langgestreckten Oase, deren völlig abgeschlossene, schwer zugängliche Lage von dem entschiedensten Einflusse auf die ganze Entwicklung des ägyptischen Volkes und seine Stellung zu den benachbarten Völkern gewesen ist. Die beiden hohen Talwände werden häufig, aber mit Unrecht, für zwei den Strom begleitende Bergketten angesehen. Sie sind vielmehr nur der Abfall der felsigen Hochebene der Wüste, durch welche der Nil einst seine tiefe Furche gezogen hat. Erst in der Entfernung von mehreren Tagereisen nach Osten wird diese Wüstenfläche von einem wirklichen, in einzelnen Gipfeln bis über 6000 Fuß aufsteigenden Urgebirge durchbrochen, welches sich längs der Küste des roten Meeres hinzieht. Dieser breite, zwischen Nil und rotem Meere gelegene Landstrich wurde jederzeit mit zu Ägypten im weitern Sinne gerechnet, sowie andererseits die in der westlichen Wüste vom Niltale her erreichbaren Oasen. Die erste zwischen den Inseln Elephantine und Philae gelegene Katarakte, welche durch eine mehrere Stunden breite, von Ost nach West durchsetzende Ader granitischen Gesteins gebildet wird und die Schiffart nach Süden unterbricht, war schon im Altertum eine Sprach- und Völkergrenze zwischen den Äthiopiern und Ägyptern, wie sie es jetzt zwischen den Nubiern und Ägyptern ist. An das Delta grenzten westlich die libyschen Völker des nordafrikanischen Küstenlandes an und von altersher war an dieser westlichen Grenze des Delta in der Nähe des späteren Alexandria der Hauptlandungsplatz vom Meere her. Der wichtigste Verbindungsweg zwischen Ägypten und den nördlichen Kulturvölkern der alten wie der neueren Geschichte war aber jederzeit der nordöstliche, der von Palästina her die wüste Seeküste entlang bei der Grenzfestung Pelusium zuerst die Nillandschaft berürte. Am „Bach Ägyptens“ wird auf dieser Wüstenstraße die Grenze zwischen Ägypten und Palästina angegeben (Num. 33, 5. Jos. 15, 4. 47. Diod. 1, 60), das ist am heutigen Wadi el Arîsch, eine Niederung, welche den ganzen nördlichen Teil der Sinaihalbinsel von Süden nach Norden durchzieht und spaltet und bei dem Dorfe El Arisch, dem alten Rinokorura, in die See mündet. Wärend des größten Teiles der ägyptischen Geschichte beherrschten aber die Pharaonen auch einen Teil von Äthiopien und die Sinaihalbinsel.

Das Klima des Landes ist sehr verschieden in den dem Meere benachbarten Teilen des Delta und in Oberägypten. Im untern Lande, das am Küstenklima des Mittelmeers teilnimmt, ist der Regen nicht selten, in der Thebaïs ist das ganze Jar hindurch kaum eine Wolke am Himmel zu sehen. Die mittlere Jareswärme in Alexandrien ist 16° R., in Theben über 23°. Die Fruchtbarkeit des Landes ist daher vom Regen ganz unabhängig (Deut. 11, 10); sie wird lediglich durch die järlichen Überschwemmungen des Nil bedingt, deren Regelung durch eine sorgsame Unterhaltung der Kanäle zu allen Zeiten von der größten Wichtigkeit

für die Wolfart des Landes war. In den südlichsten Teilen Ägyptens erreicht jetzt aber durch veränderte Stromverhältnisse die Nilschwelle nicht mehr die Höhe der Ufer; daher hier, wie in ganz Nubien, das Nilwasser mühsam durch Wasserräder auf die Felder gehoben werden muss. Das järliche Steigen des Nils wird bekanntlich durch die regelmäßig eintretenden und anhaltenden Regen in den tropischen Hochländern zwischen dem 1. und 16. Grad herbeigefürt. Die neue Flut erreicht Ägypten Mitte Juni und das Delta Ende Juni. Das Wasser steigt drei Monate lang. Schon nach dem zweiten Monate, zwischen dem 20. und 25. August, werden die Dämme in Oberägypten geschnitten, um das Wasser auf die Fluren zu leiten, einen Monat später, um die Herbstgleiche, in Unterägypten. Ende September zieht sich das Wasser zurück. Das Land trocknet im Laufe des Oktober ab; es wird besät und bedeckt sich bald mit grünen Saten. Diese Zeit des Wachstums dauert bis Ende Februar. Mit Ende März tritt die Ernte ein, und der Fluss nimmt immer mehr ab, bis er im Juni den neuen Kreislauf beginnt. Dieser Verlauf des ägyptischen Jares veranlasste die Einteilung desselben in drei Jareszeiten, jede zu vier Monaten, deren erste, die Wasserjareszeit, mit der Sommerwende begann, wenn der Nil zu steigen anfing, und von Ende Juni bis Ende September dauerte; die zweite, die Gartenjareszeit, schloss mit Ende Januar; die dritte, die Fruchtjareszeit, reichte von da wider bis zum neuen Jaresanfang.

Ägypten war im ganzen Altertum berühmt wegen seiner großen Fruchtbarkeit; es war die Kornkammer für alle Nachbarstaten, claustra annonae (Tacit. hist. 3, 8); und dieser selbst außergewönliche Misswachsjahre übertragende Reichtum an Getreide war es, der erst Abraham (Gen. 12, 10) und nachher die Söne Jakobs (Gen. 42, 1. 43, 2) nach Ägypten zog. Außer an Korn war das Land aber auch reich an allen andern Narungsmitteln. Die Kinder Israels sehnen sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens (Exod. 16, 3) und nach den Fischen, Gurken, Melonen, Lauch und Zwiebeln (Num. 11, 5) zurück, die ihnen dort in Fülle geboten waren. Jetzt liegt uns der Reichtum Ägyptens an Herden von Rindern, Schafen, Ziegen, Schweinen, ferner an Fischereien und Jägereien, sowie an Wein, Feigen, Melonen und den mannigfaltigsten andern Früchten und Gemüsen in den zalreichen Darstellungen der Denkmäler vor Augen. In einem Grabe bei den Pyramiden von Memphis (s. Lepsius, Denkmäler aus Äg. und Äth. II, 9) wer den 835 Rinder, 220 Kälber, 760 Esel, 974 Schafe und 2235 Ziegen als Besitz tum des Grabinhabers aufgefürt. Von andern Pflanzen ist namentlich der Pa pyrus und Lotus zu nennen, von denen auffallenderweise der erstere sich jetzt in Ägypten gar nicht mehr findet, sondern nur noch in Phönizien und in Sizi lien, abgesehen von den Papyruswäldern am weißen Nil und in andern Teile Afrikas. Dagegen war die heutzutage so überaus wichtige Dattelpalme in alte Zeit von sehr viel geringerer Bedeutung in Ägypten, obwol sie nicht fehlte un auch auf den Denkmälern nicht selten erscheint. Strabo (p. 818) sagt ausdrüc lich, dass durch ganz Ägypten die Palme schlechter Art sei und in den Gegende des Delta und um Alexandrien kaum genießbare Früchte trage; in der Thebaï wachse noch die beste. Auffallend ist auch, dass das Kamel, welches in jetzige Zeit zu den nützlichsten Tieren jener Länder gehört, von den alten Ägypter nicht in Herden gehalten wurde und überhaupt so wenig vorkam, dass es wede in den Hieroglyphen, noch sonst wo auf Denkmälern abgebildet oder erwä wird. Es kann nicht unbekannt gewesen sein, da es von den benachbarten Vö kern, namentlich in Palästina, viel gebraucht wurde (Gen. 24, 10. 30. 43. Hiob. 1, besonders auch zu Handelsreisen nach Ägypten (Gen. 37, 25), wo Pharao sel dem Abram Kamele schenkt (Gen. 12, 16); es scheint aber, dass es im Inne des Landes wenigstens völlig unbenutzt blieb. Auch Herodot und Diodor sag nichts von ägyptischen Kamelen; erst Strabo (p. 815) erwänt, dass die Ägypt mit Kamelen durch die Wüste von Koptos nach Berenike reisten. Das Pfe dürfte gleichfalls erst aus Asien eingefürt worden sein. Wenigstens hat jetzt sein Vorhandensein im alten Reiche, vor dem Einfalle der Hyksos, noch ni aus den Denkmälern nachgewiesen werden können, und noch im Anfange des ne

Reichs erscheint es zum ersten Male in einem Aufzuge asiatischer Fremder (Wilkinson, Mann. and Cust. vol. I, Ende), welche unter der Regierung des Königs Tuthmosis III. im 16. Jarh. vor Chr. mit andern asiatischen Tieren, wie der Bär und der kleinorige Elefant, auch ein par Pferde als Geschenke bringen. Bald aber sehen wir unter den Königen der folgenden 19. Dynastie Pferde in großer Anzal in den Schlachten gebraucht, jedoch nur zum Ziehen der Streitwagen, nie zum Reiten, obgleich im A. T. (Gen. 50, 9. Exod. 14, 9. 23) außer den Streitwagen öfters auch Reiter erwänt werden. Das gewönlichste Last- und Reit-Tier war wie im ganzen Orient der Esel, der in großer Menge gehalten wurde (s. oben). Der wilde Esel (ὄναγρος) findet sich jetzt noch in großen Herden in den höheren nubischen Gegenden. Dass unter dem Leviathan im Hiob (40, 25) das Krokodil, und unter dem Behemoth (40, 15) das Nilpferd zu verstehen, ist jetzt anerkannt. Der erstere ist ein symbolischer Name, der letztere wird aus einem ägyptischen ⲡ ⲉϩⲉ ⲙⲟⲟⲩ, bos aquae, hergeleitet, wie das Nilpferd noch jetzt von den Arabern جاموس البحر, gâmûs el bahr, der Flussbüffel genannt wird; nur ist bei dieser Ableitung die Endung -t schwer zu erklären. Früher kam dieses starke und wilde Tier bis in den untern Nil herab; jetzt dringt es nicht mehr bis nach Ägypten vor, sondern nur bis Dongola und das sich nördlich anschließende Kataraktenland. In der ägyptischen Unterwelt vertritt das weibliche Nilpferd die Rolle des Widersachers (Totenbuch Kap. 125) und heißt hier [hieroglyphs] oder [hieroglyphs] Ām, Āmam, die Verschlingerin (copt. ⲟⲩⲁⲙ, devorare) des Amente (der Unterwelt). In Theben wurde die nilpferdköpfige Göttin Āp oder (mit Artikel) Tāp (Thebe) hoch verehrt.

Auch an Mineralien war Ägypten reich, und zwar an den nützlichsten von allen, an guten Bausteinen. Im größten Teile des Landes bestehen beide Talufer aus Kalkstein, dessen feine und feste Textur wir noch jetzt in den Pyramiden und ausgedehnten Nekropolen von Memphis, wie in den mit den schönsten Skulpturen bedeckten Felsengräbern von Theben bewundern. Jenseit Theben in der Nähe von El Kab beginnt die Sandsteinregion, in welcher namentlich die mächtigen Brüche von Selseleh berühmt sind, aus dessen schönem Gestein der größte Teil der noch erhaltenen Tempel und eine große Anzal von Statuen und andern Skulpturen besteht. In den Katarakten endlich trat das harte Urgestein in einer reichen Auswal schönfarbiger Granite und Syenite zu Tage. Noch größer war die Mannigfaltigkeit der Steinarten in den entfernteren Gegenden vom Nil, und im arabischen Gebirge, zu denen der berühmte honiggelbe Alabaster, sowie die verschiedensten Porphyre und Breccien gehören, die wir von den alten Ägyptern vielfach verarbeitet finden. Auch Gold ward in den von Syene östlich gelegenen Gebirgen gefunden, und Smaragd in den Minen von Berenike. Kupfer wurde seit den ältesten Zeiten auf der Sinaihalbinsel gewonnen.

Die Fruchtbarkeit des Landes, die Mühelosigkeit des Lebens unter einem ewig heitern Himmel und in einem warmen, ausnehmend gesunden Klima, die oasenartige Abgeschiedenheit von allem Völkerdrängen und unruhigen Nachbarn, dann der seltene Reichtum an den geeignetsten Materialien für Denkmäler jeder Art, wozu außer den Bausteinen auch die zu getrockneten Ziegeln vortrefflich geeignete Masse der fetten Nilerde, sowie in weiterer Beziehung für Schriftdenkmäler die Papyruspflanze zu rechnen ist, endlich aber die durchaus trockene und daher wunderbar conservirende Atmosphäre, welche jedem vor gewaltsamer Zerstörung bewartem Gegenstande, sei er aus Stein, Erde, Holz oder den scheinbar vergänglichsten Stoffen, wie Leinen und Papyrus, eine ewige Dauerhaftigkeit mitzuteilen schien, — dies waren die eigentümlichen Naturverhältnisse Ägyptens, durch welche seine Bewoner zu dem frühesten geschichtlichen Volke der Erde vorherbestimmt schienen. One Zweifel trugen sie wesentlich bei zu der seit den ältesten

Zeiten sichtbar hervortretenden Neigung, Denkmäler, namentlich architektonische, den Nachkommen zurückzulassen, diese durch den Schmuck der Darstellungen beredter zu machen, dann aber die Mitteilung durch bildliche Darstellung zu wirklicher Bilderschrift zu erheben, oder doch diese Schrift zu einem erstaunenswürdigen Organismus durchzubilden und sich ihrer in ausgedehnterem Maße zu monumentalen Zwecken zu bedienen, als uns von irgend einem andern Volke bekannt ist. Dieser geschichtliche Sinn führte sie dann bald zu wirklicher annalistischer Aufzeichnung der Ereignisse, wodurch widerum das Bedürfnis zu einer genaueren Zeitrechnung und Zeiteinteilung erwachen mußte, die sie nur durch eine schärfere Beobachtung der himmlischen Phänomene begründen und sichern konnten. Auch diese notwendige astronomische Basis einer jeden chronologischen Geschichtsverzeichnung wurde ihnen leichter als andern Völkern zu gewinnen wegen des unveränderlich heitern Tag- und Nachthimmels, unter dem sie wonten. In der Tat finden wir schon auf den Denkmälern ihrer ersten großen Geschichtsepoche unzweifelhafte Beweise von der Kenntnis astronomischer Perioden, die auf eine genaue und lange Beobachtung der Gestirne zurückschließen läßt.

Alle Elemente waren also vorhanden, um in Ägypten leichter und früher den höheren Bildungskeim, der in die drei Hauptströme der noachischen Völkerquelle gelegt war, zur Entfaltung zu bringen, als in irgend einem andern Lande. Die große und wichtige Tatsache der geschichtlichen Existenz des altägyptischen Reichs, welches bereits im vierten Jartausend vor Christus in einer volklichen Blüte stand, die eine noch weit längere Zeit der Entwicklung voraussetzt und aus welchem so wenig eine lebendige Kunde über den breiten Letheström der Hyksosbarbarei zu den nordischen Völkern gedrungen war, daß diese selbst und wir bis vor kurzem mit ihnen den Anfang aller Völkergeschichte in einer Zeit anzunehmen pflegten, in welcher jenes Reich sich bereits zu Ende neigte, diese Tatsache steht jetzt wissenschaftlich fest. Sie ist ein großer Gewinn für die ganze Altertumswissenschaft, aber sie ist auch ein neues Zeugnis dafür, daß wir im Alten Testamente, welches von jenem Reiche ebensowenig wie andere Geschichtsquellen etwas weiß, keine chronologischen Offenbarungen über die äußeren Hergänge der Menschengeschichte zu suchen haben, sondern die Geschichte Gottes unter den Menschen und seine Gebote, wie sie zum Heile der Völker durch den Mund der Propheten und anderer heiliger Männer in der nach den Kenntnissen der jedesmaligen Zeit natürlichen Ausdrucksweise uns verkündigt werden.

Was wir über das altägyptische Reich in chronologischer Beziehung wissen, stammt lediglich aus dem Geschichtswerke her, welches der heliopolitanische Oberpriester Manethôs auf Befehl des Ptolemäus Philadelphus in griechischer Sprach[e] in drei Tomen abfaßte und aus den alten Annalen und Geschichtsbüchern de[r] Tempelarchive geschöpft hatte. Die daraus vornehmlich von Josephus, Afrikanu[s] und Eusebius erhaltenen Auszüge der 30 ägytischen Dynastieen bis zur griechische[n] Herrschaft haben für uns aber erst einen streng geschichtlichen Charakter gewonnen, seitdem es durch die fortschreitende Entzifferung der Hieroglyphen mögli[ch] geworden ist, die Angaben des Manethôs durch die Denkmäler zu prüfen und z[u] bestätigen oder zu berichtigen und zu ergänzen.

Es war schon Champollion und dessen ersten Mitarbeitern gelungen, an de[r] Hand der Monumente bis in den Anfang des neuen Reichs, bis zur 17. und 1[8.] Dynastie, zurückzugehen. Jetzt ist der erste Teil der manethonischen Dynastie[n] ebensowenig mehr in Zweifel zu ziehen. Die unerschöpfliche Menge chronologis[ch] bestimmbarer Denkmäler bietet uns eine bereits fast ununterbrochene Reihe vo[n] Königen dar bis in die vierte Dynastie zurück, und selbst bis zu Menes, de[m] Haupte der ersten Dynastie, zurück liegen uns jetzt die hieroglyphischen Namen d[er] Könige und annalistische Nachrichten vor, deren strenge Geschichtlichkeit nicht me[hr] in Zweifel zu ziehen ist. Die Zeichnungen der preußischen Expedition umfass[en] allein mehrere hundert Darstellungen aus dem alten Reiche (Denkmäler a[us] Ägypten und Äthiopien, Abteil. II, Blatt 1—153).

Über den **chronologischen Anfangspunkt** der ägyptischen Geschichte nach dem Berichte Manethôs traten zwei wesentlich verschiedene Ansichten auf. Die

eine, welche besonders von Böckh (Manetho und die Hundssternperiode, Berlin 1845) vertreten wurde, nimmt die 30 Dynastieen als hintereinander fortlaufend an. Hiernach setzte Böckh das erste Jar des ersten Königs Menes auf 5702 vor Chr., hält dieses aber für ein nachträglich durch cyklische Rechnungen festgestelltes. Die andere Ansicht, nach welcher die manethonischen Dynastieen als zum Teil gleichzeitig regierend angesehen und angegeben wurden, ist hauptsächlich von Bunsen (Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamburg 1845) und Lepsius (Chronologie der Ägypter, Teil I, Berlin 1848) aufgestellt worden. Ersterer glaubt über die ältesten Zeiten die Zalenangaben eines eratosthenischen Fragmentes den manethonischen vorziehen zu müssen und setzt den Beginn des ägyptischen Reichs auf 3643, wärend letzterer nach einer bestimmten manethonischen Angabe über den ganzen Umfang der ägyptischen Geschichte, mit welcher die Zalen der einzelnen Dynastieen in gutem Einklange stehen, als erstes in den ägyptischen Annalen verzeichnetes Jar des Menes 3892 vor Chr. findet. Diese letztere Ansicht über die Gleichzeitigkeit gewisser Dynastieen wird in neuester Zeit von den Ägyptologen kaum noch in Zweifel gezogen.

Die Ägypter nahmen vor den ihnen annalistisch überlieferten menschlichen Dynastieen, wie andere Völker, eine Götterregierung an, und zwar in drei Dynastieen. Die erste derselben bestand aus ihren höchsten Göttern, deren Siebenzal aus ihrem obersten Nationalgotte, dem Ra oder Sonnengotte, und der Götterfamilie des Osiris, des Lokalgottes ihrer ältesten Königsresidenz This in Oberägypten, bestand. Auf diese folgte eine zweite Dynastie von 12 Göttern, an deren Spitze der Mondgott Thoth stand; und endlich eine dritte aus 30 Halbgöttern gebildet (Lepsius, über den ersten ägyptischen Götterkreis 1849). Zwischen dem Ende der Götterherrschaft und ihrem ersten geschichtlichen Könige Menes nahmen sie noch eine vorhistorische Dynastie sogenannter Manes (νέκυοι) an, deren Königssitz, wie zu erwarten, in This, der Vaterstadt des Menes, war (Lepsius, Chronol. Bd. I, S. 474, 482, 501).

Menes, der Thinit, zog aus nach Unterägypten und gründete hier Memphis und die erste geschichtliche Dynastie. In der vierten gelangte das alte Reich bereits zu seiner ersten Blüte. Unter ihr wurden die beiden bekannten größten Pyramiden von Cheops und Chephren, dem Chufu und Chafra der Inschriften, und neben ihnen die kleinere des Mencherinos (Mykerinos), auf den Denkmälern Menkera, erbaut, nachdem schon am Ende der vorausgehenden Dynastie die beiden stattlichen, weiter südlich bei dem heutigen Dahschur gelegenen Pyramiden errichtet worden waren. Die um die Königspyramiden gruppirten, teils aufgebauten, teils in den Fels gehauenen Gräber sind es hauptsächlich, die uns durch ihre zalreichen Darstellungen und Inschriften in den für den Totenkult bestimmten Kammern, eine überraschend vollständige Einsicht in die damaligen Lebensverhältnisse der Ägypter, ihre Kunst und Handwerke, ihre Reichtümer und täglichen Beschäftigungen, ihre Verteilung von Ämtern und Würden, ihre verwandtschaftlichen Beziehungen untereinander, ihren Götter- und Totenkult u. s. w. eröffnen in einer Zeit, der zweiten Hälfte des vierten Jartausends vor Chr., in welcher noch die ganze übrige Welt für uns stumm ist und noch ein anderes Jartausend stumm bleibt.

Die fünfte Dynastie schließt sich unmittelbar an die vierte an; wir finden die Namen ihrer Könige in den Gräbern von Memphis; auch sie war also eine memphitische. Gleichzeitig mit ihr regiert aber in Oberägypten die sechste, aus Elephantine, also von der äthiopischen Grenze stammend. Mit ihr treten zum ersten Male die Äthiopier in der ägyptischen Geschichte auf, denn so werden sie auch nach einer andern Nachricht der ägyptischen Priester genannt. Ihre Könige aber, so weit wir sie von ihren Denkmälern, die nur in Oberägypten vorkommen, kennen, unterscheiden sich in nichts von den ägyptischen. Es geht daraus ihre nahe Verwandtschaft hervor, wenn wir nicht annehmen wollen, daß sie in Ägypten zu Ägyptern wurden, wie später die Äthiopier der 26. Dynastie.

Unter den folgenden Dynastieen bis zur elften sank der Wolstand des Landes, wie wir aus dem Mangel an Denkmälern und Nachrichten abnehmen können. Die elfte war zum ersten Male eine thebanische. Mit dieser, die sich in Oberägypten

Zeiten sichtbar hervortretenden Neigung, Denkmäler, namentlich architektonische, den Nachkommen zurückzulassen, diese durch den Schmuck der Darstellungen beredter zu machen, dann aber die Mitteilung durch bildliche Darstellung zu wirklicher Bilderschrift zu erheben, oder doch diese Schrift zu einem erstaunenswürdigen Organismus durchzubilden und sich ihrer in ausgedehnterem Maße zu monumentalen Zwecken zu bedienen, als uns von irgend einem andern Volke bekannt ist. Dieser geschichtliche Sinn fürte sie dann bald zu wirklicher annalistischer Aufzeichnung der Ereignisse, wodurch widerum das Bedürfnis zu einer genaueren Zeitrechnung und Zeiteinteilung erwachen muſste, die sie nur durch eine schärfere Beobachtung der himmlischen Phänomene begründen und sichern konnten. Auch diese notwendige astronomische Basis einer jeden chronologischen Geschichtsverzeichnung wurde ihnen leichter als andern Völkern zu gewinnen wegen des unveränderlich heitern Tag- und Nachthimmels, unter dem sie wonten. In der Tat finden wir schon auf den Denkmälern ihrer ersten großen Geschichtsepoche unzweifelhafte Beweise von der Kenntnis astronomischer Perioden, die auf eine genaue und lange Beobachtung der Gestirne zurückschließen läſst.

Alle Elemente waren also vorhanden, um in Ägypten leichter und früher den höheren Bildungskeim, der in die drei Hauptströme der noachischen Völkerquelle gelegt war, zur Entfaltung zu bringen, als in irgend einem andern Lande. Die große und wichtige Tatsache der geschichtlichen Existenz des altägyptischen Reichs, welches bereits im vierten Jartausend vor Christus in einer volklichen Blüte stand, die eine noch weit längere Zeit der Entwicklung voraussetzt und aus welchem so wenig eine lebendige Kunde über den breiten Lethestrom der Hyksosbarbarei zu den nordischen Völkern gedrungen war, daſs diese selbst und wir bis vor kurzem mit ihnen den Anfang aller Völkergeschichte in einer Zeit anzunehmen pflegten, in welcher jenes Reich sich bereits zu Ende neigte, diese Tatsache steht jetzt wissenschaftlich fest. Sie ist ein großer Gewinn für die ganze Altertumswissenschaft, aber sie ist auch ein neues Zeugnis dafür, daſs wir im Alten Testamente, welches von jenem Reiche ebensowenig wie andere Geschichtsquellen etwas weiß, keine chronologischen Offenbarungen über die äußeren Hergänge der Menschengeschichte zu suchen haben, sondern die Geschichte Gottes unter den Menschen und seine Gebote, wie sie zum Heile der Völker durch den Mund der Propheten und anderer heiliger Männer in der nach den Kenntnissen der jedesmaligen Zeit natürlichen Ausdrucksweise uns verkündigt werden.

Was wir über das altägyptische Reich in chronologischer Beziehung wissen, stammt lediglich aus dem Geschichtswerke her, welches der heliopolitanische Oberpriester Manethôs auf Befehl des Ptolemäus Philadelphus in griechischer Sprache in drei Tomen abfaſste und aus den alten Annalen und Geschichtsbüchern der Tempelarchive geschöpft hatte. Die daraus vornehmlich von Josephus, Afrikanus und Eusebius erhaltenen Auszüge der 30 ägytischen Dynastieen bis zur griechischen Herrschaft haben für uns aber erst einen streng geschichtlichen Charakter gewonnen, seitdem es durch die fortschreitende Entzifferung der Hieroglyphen möglich geworden ist, die Angaben des Manethôs durch die Denkmäler zu prüfen und zu bestätigen oder zu berichtigen und zu ergänzen.

Es war schon Champollion und dessen ersten Mitarbeitern gelungen, an der Hand der Monumente bis in den Anfang des neuen Reichs, bis zur 17. und 18. Dynastie, zurückzugehen. Jetzt ist der erste Teil der manethonischen Dynastieen ebensowenig mehr in Zweifel zu ziehen. Die unerschöpfliche Menge chronologisch bestimmbarer Denkmäler bietet uns eine bereits fast ununterbrochene Reihe von Königen dar bis in die vierte Dynastie zurück, und selbst bis zu Menes, dem Haupte der ersten Dynastie, zurück liegen uns jetzt die hieroglyphischen Namen der Könige und annalistische Nachrichten vor, deren strenge Geschichtlichkeit nicht mehr in Zweifel zu ziehen ist. Die Zeichnungen der preußischen Expedition umfassen allein mehrere hundert Darstellungen aus dem alten Reiche (Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Abteil. II, Blatt 1—153).

Über den chronologischen Anfangspunkt der ägyptischen Geschichte nach dem Berichte Manethôs traten zwei wesentlich verschiedene Ansichten auf. Die

Auszuge der Kinder Israel in Verbindung setzen, ja beides für eins erklären wollen. Diese Ansicht wurde namentlich von Josephus geltend gemacht, der dadurch seinem Volke zugleich ein höheres Altertum und den Ruhm einer frühen Machtentwicklung vindiciren zu können glaubte. Er kennt aber für seine Behauptung selbst keine andere Quelle als das schon längst zum höchsten Ansehen gelangte Geschichtswerk des Manethôs, mit dem er sich doch nach seinen eigenen Auszügen in dem entschiedensten Widerspruche befindet. In der Tat kann eine unbefangene Prüfung der Nachrichten des Manethôs nicht den geringsten Zweifel darüber lassen, dass von den Ägyptern selbst beide Ereignisse als völlig getrennt angesehen und berichtet wurden. Die Vertreibung der Hykſos aus Auaris wird unter den König Thummosis, wie jetzt die Handschriften lesen, das ist Tuthmosis III. gesetzt. Der Auszug der Israeliten, der mit vielfachen, die einseitig ägyptische Auffassung verratenden Abweichungen als eine Vertreibung aussätziger und dann rebellischer Leute unter der Anfürung eines heliopolitanischen Priesters Osarsiph, der sich nachher Moses genannt habe, erzält wird, fand nach Manethôs unter einem Könige statt, der zwar von Josephus bald Amenophis, bald Menophis genannt wird, aber, da er der Son eines Ramses und der Vater eines Sethôs gewesen sein soll, nur der Menophtes oder Menephthes (Afrikanus liest Amenephthes) der manethonischen Listen, der Son Ramses II. und der Vater Sethos II. gewesen sein kann. Beide Könige, Tuthmosis III. und Menophtes, da sie gerade den Anfangspunkt und den Endpunkt der höchsten ägyptischen Blüte bezeichnen, sind uns vollkommen durch die Denkmäler bekannt, und der letztere regierte ungefär 250 Jare später als der erstere. Um so viel lagen also nach den ägyptischen Berichten beide Ereignisse auseinander.

Da hierüber in Bezug auf die manethonische Auffassung keine Meinungsverschiedenheit sein kann, und uns ferner die Regierungszeit des Königs Menophtes unmittelbarer und daher sicherer als die irgend eines andern Königs dadurch bekannt ist, dass in dieselbe der Anfang der letzten im Jare 139 nach Chr. endigenden und im Jare 1322 vor Chr. beginnenden Sothisperiode fiel, welche deshalb nach einer Angabe des Mathematikers Theon von Alexandrien die Ära des Menophtes genannt wurde, so kann nur noch die Frage sein, ob die alttestamentlichen Berichte den ägyptischen widersprechen, und zwar so, dass wir die letzteren deshalb für irrig halten müssen. Es scheint aber im Gegenteil, dass die so bestimmte ägyptische Angabe durch die hebräischen Urkunden auf das entschiedenste bestätigt wird, wenn wir einen Irrtum in der jedenfalls erst später zugefügten Berechnung des Zeitraums zwischen Auszug und Tempelbau annehmen, welcher (nach 1 Kön. 6, 1) 480 Jare betragen haben soll, eine Zal, welche weder mit den einzelnen Zalen im Buche der Richter, noch mit der Lesung der LXX, noch mit der Annahme des Verfassers der Apostelgeschichte (13, 20) übereinstimmt, noch auch von Josephus (Ant. 8, 3, 1. c. Ap. 2, 2) als richtig anerkannt wurde. Wärend diese Abweichungen meistens auf eine noch höhere Zal von Jaren füren würden, ergibt eine unbefangene Betrachtung und Vergleichung der Geschlechtsregister, von denen namentlich die levitischen die größte Zuverlässigkeit beanspruchen können, bei Überschlagung der Mittelzalen eine sehr viel geringere Summe, und gerade eine solche, wie sie zu erwarten war, wenn die ägyptische Überlieferung über die Epoche des Auszugs richtig ist. Wie auch die Zalen des Buchs der Richter dieser Annahme wenigstens nicht entgegenstehen, und wie sich selbst in der rabbinischen Chronologie, welche den Auszug auf das Jar 1314 vor Chr. setzt, die richtige Ansicht erhalten hat, ist hier nicht der Ort näher nachzuweisen (Chronol. der Äg. I, S. 360 ff. 377). Die wichtigste Bestätigung liegt aber darin, dass in der mosaischen Erzälung selbst eines Umstandes gedacht wird, welcher auf das bestimmteste auf die angegebene Zeit hinweist. Das ist die Erbauung der Städte Pithom und Ramses durch die Juden unter dem Vorgänger des Pharao des Auszugs, also unter Ramses II. Wir wissen durch andere Zeugnisse, dass dieser mächtigste Pharao viele Kanäle graben und neue Städte bauen ließ, und namentlich, dass er den Kanal in der Provinz Gosen, welcher später zur Verbindung des roten Meeres mit dem Nile diente, anlegte, an dessen westlichem Ende Pithom (Patumos) und

am östlichen die Stadt Ramses lag. In den Ruinen dieser letzteren Stadt ist noch die granitene Gruppe zweier Gottheiten und des zwischen ihnen thronenden vergötterten Ramses II. gefunden worden, welche im Sanctuarium des Tempels stand, der diesem Könige als Heros eponymos der Stadt daselbst geweiht war.

Die irrige Ansicht von der Identität des Abzugs der Hyksos und der Israeliten hatte die Folge, dass man auch die Ankunft Abrahams und Jakobs in Ägypten zu früh ansetzte und sie noch unter der Herrschaft der Hyksoskönige stattfinden ließ. Dagegen spricht alles, was aus der hebräischen Erzälung über die damaligen Verhältnisse des regierenden Herrscherhauses zu entnehmen ist, und es würde niemand aus der alttestamentlichen Erzälung allein auf den Gedanken kommen können, dass damals eine den Hebräern verwandte arabische Dynastie in Ägypten geherrscht habe. Dass Jakob vielmehr an einen echt ägyptischen Hof kam, geht daraus hervor, dass der König den ägyptischen Titel Pharao (Perāa oder Phuro) fürte und Josef von ihm ägyptisch Zaphnathphaneach (ψονθομφανήχ, pe-net' em p-āneh, creator, salvator vitae) genannt wurde; dass ebenso die Beamten des Königs ägyptische Namen fürten, wie Potiphar (Petphra, dem Phra geweiht); dass Josef mit seinen Brüdern durch den Dolmetscher sprach, und namentlich dass die Ägypter mit ihnen als verabscheuten Hirten nicht das Brot essen durften. Die ersten Berürungen der Hebräer mit den Ägyptern fanden daher in der Zeit nach der Vertreibung der Hyksos statt. Wie hätte auch von diesem größten Ereignis jener Zeiten, wenn es wärend des Aufenthaltes der Israeliten in Gosen unter Mosis Vater oder Großvater stattgefunden hätte, keine Spur in die alttestamentliche Erzälung übergehen können. Es kommt aber hinzu, dass wir dieselben für Ägypten überaus wichtigen Statseinrichtungen, welche nach dem Bericht des A. T. (Gen. 47, 20—26) durch Josef eingefürt wurden, ihren wesentlichen Zügen nach auch bei Herodot (2, 108. 37) und Diodor (1, 54. 73. 74) erwänt und dem Könige Sesostris oder Sesoosis zugeschrieben finden, d. i. Sethos I., dessen Regierung in der Mitte des 15. Jarhunderts begann. Mit dieser Epoche stimmen wider die Angaben der Geschlechtsregister vollkommen überein. Wir müssen also auch hier den geschichtlichen Charakter dieser Genealogieen höher anschlagen als die einzelnen Zalenangaben der 430 Jare für den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten, welche damit ebenso wie die 480 Jare in Widerspruch stehen.

Wir kennen demnach in der ägyptischen Geschichte sowol den Pharao, unter welchem Josef nach Ägypten kam, Sethos I., als denjenigen, an dessen Hofe Moses erzogen ward, Ramses II., und endlich den dritten, unter welchem das Volk Israel auszog, Menophtes. Von diesen drei Königen der 19. Dynastie war Ramses II., Miamun beigenannt, unstreitig der größte; ja, wir müssen sagen, dass unter ihm das ägyptische Reich auf dem höchsten Gipfel der Macht und des Ruhmes stand, den es jemals erreicht hat. Unter diesem Könige also ward Moses, der große Gottesmann, geboren, und unter seinem Nachfolger, den Herodot (2, 111) unter dem Namen Pherôs (Pharao) als einen übermütigen und gottlosen, daher auch mit Blindheit gestraften König schildert, fürte er sein Volk aus und gründete durch das vom Sinai verkündigte Gesetz die erste, die jüdische Theokratie, wie 1300 Jare später mit dem vollendeten Umschwunge der Weltgeschichte, unter Augustus, dem größten Kaiser der griechisch-römischen Welt, Christus geboren ward und durch seinen Tod unter Tiberius, dem römischen Pherôs, die zweite, die christliche Theokratie gegründet ward.

Unter den letzten Königen der 19. und unter den folgenden Dynastieen versank das Reich allmählich in Luxus und Untätigkeit. Nur den ersten König der 20. Dynastie, Ramses III., den reichen Rhampsinit des Herodot, zeichnen die Denkmäler noch einmal als einen König aus, der mehrere Kriegszüge nach Asien unternahm. In derselben Zeit, seit dem 13. Jarhundert, nehmen wider die asiatischen Reiche an Kraft und Bewegung zu. Die nächste bemerkenswerte Berürung der ägyptischen und der israelitischen Geschichte fällt in die 22. manethonische Dynastie, in welcher Scheschenk (Σέσογχις), der Schischaq der Bibel, um 970 nach der gewönlichen Annahme gegen Rehabeam, den ersten König des gesonderten Juda, auszieht und in dessen 5. Regierungsjare (1 Kön. 14, 25) Jerusalem

Auszuge der Kinder Israel in Verbindung setzen, ja beides für eins erklären wollen. Diese Ansicht wurde namentlich von Josephus geltend gemacht, der dadurch seinem Volke zugleich ein höheres Altertum und den Ruhm einer frühen Machtentwicklung vindiciren zu können glaubte. Er kennt aber für seine Behauptung selbst keine andere Quelle als das schon längst zum höchsten Ansehen gelangte Geschichtswerk des Manethôs, mit dem er sich doch nach seinen eigenen Auszügen in dem entschiedensten Widerspruche befindet. In der Tat kann eine unbefangene Prüfung der Nachrichten des Manethôs nicht den geringsten Zweifel darüber lassen, dass von den Ägyptern selbst beide Ereignisse als völlig getrennt angesehen und berichtet wurden. Die Vertreibung der Hyksos aus Auaris wird unter den König Thummosis, wie jetzt die Handschriften lesen, das ist Tuthmosis III. gesetzt. Der Auszug der Israeliten, der mit vielfachen, die einseitig ägyptische Auffassung verratenden Abweichungen als eine Vertreibung aussätziger und dann rebellischer Leute unter der Anfürung eines heliopolitanischen Priesters Osarsiph, der sich nachher Moses genannt habe, erzält wird, fand nach Manethôs unter einem Könige statt, der zwar von Josephus bald Amenophis, bald Menophis genannt wird, aber, da er der Son eines Ramses und der Vater eines Sethôs gewesen sein soll, nur der Menophtes oder Menephthes (Afrikanus liest Amenephthes) der manethonischen Listen, der Son Ramses II. und der Vater Sethos II. gewesen sein kann. Beide Könige, Tuthmosis III. und Menophtes, da sie gerade den Anfangspunkt und den Endpunkt der höchsten ägyptischen Blüte bezeichnen, sind uns vollkommen durch die Denkmäler bekannt, und der letztere regierte ungefär 250 Jare später als der erstere. Um so viel lagen also nach den ägyptischen Berichten beide Ereignisse auseinander.

Da hierüber in Bezug auf die manethonische Auffassung keine Meinungsverschiedenheit sein kann, und uns ferner die Regierungszeit des Königs Menophtes unmittelbarer und daher sicherer als die irgend eines andern Königs dadurch bekannt ist, dass in dieselbe der Anfang der letzten im Jare 139 nach Chr. endigenden und im Jare 1322 vor Chr. beginnenden Sothisperiode fiel, welche deshalb nach einer Angabe des Mathematikers Theon von Alexandrien die Ära des Menophtes genannt wurde, so kann nur noch die Frage sein, ob die alttestamentlichen Berichte den ägyptischen widersprechen, und zwar so, dass wir die letzteren deshalb für irrig halten müssen. Es scheint aber im Gegenteil, dass die so bestimmte ägyptische Angabe durch die hebräischen Urkunden auf das entschiedenste bestätigt wird, wenn wir einen Irrtum in der jedenfalls erst später zugefügten Berechnung des Zeitraums zwischen Auszug und Tempelbau annehmen, welcher (nach 1 Kön. 6, 1) 480 Jare betragen haben soll, eine Zal, welche weder mit den einzelnen Zalen im Buche der Richter, noch mit der Lesung der LXX, noch mit der Annahme des Verfassers der Apostelgeschichte (13, 20) übereinstimmt, noch auch von Josephus (Ant. 8, 3, 1. c. Ap. 2, 2) als richtig anerkannt wurde. Wärend diese Abweichungen meistens auf eine noch höhere Zal von Jaren füren würden, ergibt eine unbefangene Betrachtung und Vergleichung der Geschlechtsregister, von denen namentlich die levitischen die größte Zuverlässigkeit beanspruchen können, bei Überschlagung der Mittelzalen eine sehr viel geringere Summe, und gerade eine solche, wie sie zu erwarten war, wenn die ägyptische Überlieferung über die Epoche des Auszugs richtig ist. Wie auch die Zalen des Buchs der Richter dieser Annahme wenigstens nicht entgegenstehen, und wie sich selbst in der rabbinischen Chronologie, welche den Auszug auf das Jar 1314 vor Chr. setzt, die richtige Ansicht erhalten hat, ist hier nicht der Ort näher nachzuweisen (Chronol. der Äg. I, S. 360 ff. 377). Die wichtigste Bestätigung liegt aber darin, dass in der mosaischen Erzälung selbst eines Umstandes gedacht wird, welcher auf das bestimmteste auf die angegebene Zeit hinweist. Das ist die Erbauung der Städte Pithom und Ramses durch die Juden unter dem Vorgänger des Pharao des Auszugs, also unter Ramses II. Wir wissen durch andere Zeugnisse, dass dieser mächtigste Pharao viele Kanäle graben und neue Städte bauen ließ, und namentlich, dass er den Kanal in der Provinz Gosen, welcher später zur Verbindung des roten Meeres mit dem Nile diente, anlegte, an dessen westlichem Ende Pithom (Patumos) und

am östlichen [illegible] Nilanwoner jenseit Syene hin. Dasselbe noch die [illegible] oder Kusch oder Keschi auf den vergötterten [illegible] stand, [illegible] jederzeit von dem der , Nahasi, der

Die [illegible] liken [illegible] zu [illegible] dem Zweifel sein. Es bezeichnet die im nördlichen [illegible] ausbreitenden Stämme, die wir sonst unter dem [illegible] Ihre Nachkommen sind die heutigen Tuarik, Chabylen [illegible] Stämme, die sich, von den Küsten zurückgedrängt, jetzt über [illegible] Sahara von den ägyptischen Oasen bis zu den kanarischen [illegible] Stammeszusammengehörigkeit geht aus ihrer gemeinschaft[illegible] erhaltenen Sprache hervor.

[illegible] Ägypten, ist das dritte afrikanische Glied der chamitischen Fa[illegible] Sprache ist jetzt völlig durch die arabische verdrängt, wie auch [illegible] fortwärende Mischung und eine bereits zwölfhundertjährige Unter[illegible] eine zweite Hyksosherrschaft, die ganz, wie die erste, aus Ara[illegible] fast gänzlich semitisirt worden ist, wärend das äthiopische und [illegible] Volk sich in ihren weniger beneideten Wonsitzen erhalten hat. Aber wir [illegible] die ägyptische Sprache durch die koptische und nun auch durch die hiero[illegible] Literatur. Dadurch sind wir jetzt zu der Behauptung berechtigt, dass [illegible] Tat auf afrikanischem Boden sich nur drei große Völker befanden, die sich [illegible] den Charakter ihrer Sprachen noch jetzt als noachische, um diesen hier ver[illegible] Ausdruck zu gebrauchen, erweisen lassen. Es möge hier in dieser [illegible] Beziehung nur auf ein bisher noch nicht in diesem Sinne geltend ge[illegible], aber wichtiges und wesentlich unterscheidendes Merkmal der chamitischen, wie aller noachischen (kaukasischen) Sprachen hingewiesen werden, auf die Unterscheidung der Geschlechter, die sich (mit einer untergeordneten Ausnahme) in keiner andern afrikanischen und, wie es scheint, überhaupt bei keiner zu jener Wurzel nicht gehörigen Sprache ausgebildet hat.

Es wird aber noch ein vierter Son Chams, Kanaan, genannt, dessen Volk wir auf asiatischem Boden finden. Es würde one diese bestimmte Nachricht in der Völkertafel schwerlich jemand zu der Ansicht geneigt gewesen sein, dass die Kanaaniter ein Brudervolk der Ägypter gewesen seien, und doch würde gerade hier ein bloßes Versehen oder eine unüberlegte Behauptung des Verfassers der Völkertafel am unbegreiflichsten sein, weil er selbst in Kanaan lebte. Im wesentlichen hat gewiss Bertheau das Richtige getroffen, wenn er den Grund dieser Anordnung in der südlichen Herkunft der Phöniker im Gegensatze zu den übrigen von Nordosten her verbreiteten semitischen Völker sucht. Doch scheint die von demselben zurückgewiesene Ansicht, dass sie mit dem aus Ägypten in Masse vertriebenen Volke der Hyksos zusammenhängen möchten, auch neben jener, wenn auch nicht in der Ausschließlichkeit, wie Hamaker will (Miscell. phoen. 1828, S. 172 ff.), sehr wol bestehen zu können. Die Hyksos wurden von den Ägyptern Araber oder Phöniker genannt. Als diese in Ägypten einfielen, waren schwerlich schon vorher die palästinischen Küsten von denselben besetzt worden; möglich, dass es zu gleicher Zeit, oder doch vor der Vertreibung aus Ägypten geschah. Wo aber blieb das große Volk der vertriebenen phönikischen Hirten, wenn es nicht wirklich, wie berichtet wird, nach Syrien zog und sich dort unter ihren alten Stammgenossen niederließ? War dies aber der Fall, so begreift sich leichter, wie diese ägyptisirten Phöniker so viele chamitische Elemente, deren Spuren sich in den Götterdiensten und Mythen erhielten, in das Land brachten, dass eine genealogische Verbindung dieser aus Arabien und Ägypten zugleich stammenden Südländer mit Ägypten und Äthiopien wol berechtigt erscheinen konnte.

Wenig Beifall dürfte dagegen die vor kurzem von Stark ausgefürte Ansicht finden, dass die Hyksos selbst unterägyptische, also echt und ursprünglich chamitische Stämme waren, die schon im alten Reiche einst als herakleopolitische Dynastie auftraten und nach ihrer Vertreibung hauptsächlich unter dem Namen der

erobert. Dieses Ereignis hat auch auf den ägyptischen Denkmälern eine Spur zurückgelassen, indem an der äußern Türseite des Tempels von Karnak der Gott Ammon dargestellt ist, wie er dem Könige Scheschenk eine große Anzal personifizirter überwundener Städte und Landschaften zufürt und darunter einen Asiaten, dessen Name IUTHMALK lautet und mit Warscheinlichkeit auf das Reich Juda bezogen wird, obgleich die Zusammensetzung des Namens nicht ohne Schwierigkeit zu erklären ist.

Es war um jene Zeit, oder wenig früher, dass die wichtigste Urkunde über die alten Völkerverhältnisse abgefasst worden zu sein scheint, die wir besitzen, die Völkertafel der Genesis. Wir haben daher hier ein Bild der Verbreitung und des verwandtschaftlichen Zusammenhanges der Völker und Stämme zu erwarten, wie es in jener Zeit einem hoch erfarenen Israeliten in seiner allmählichen Gestaltung seit einigen Jarhunderten erscheinen konnte. Es sind in der letzten Zeit viel gelehrte und scharfsinnige Untersuchungen über diesen unschätzbaren Bericht angestellt worden und seine Wichtigkeit und Zuverlässigkeit immer mehr ans Licht getreten. Wir berüren hiervon nur mit wenigen Worten, was Ägypten und seine ihm hier zugewiesene Verwandtschaft mit andern Völkern betrifft. Vgl. Movers, Phönizier, Band I, 1841 und besonders Bertheau, zur Gesch. der Israel. 1842; ferner Knobel, die Völkertafel, 1850, und Stark, Gaza und die philist. Küste. 1852.

Cham, über dessen Namen schon oben gesprochen worden ist, hatte vier Söne, Kusch, Mizraïm, Phut und Kanaan. Diese entsprachen im allgemeinen den Völkern, welche von den Griechen Äthiopier, Ägypter, Libyer und Phöniker genannt wurden. Die Reihenfolge beginnt von Süden in der Ordnung, in welcher es auch uns am natürlichsten erscheinen würde, ihre successiven Niederlassungen anzunehmen. Äthiopien hatte einen weiteren und einen engeren Begriff. Im ersteren Sinne konnten alle dunkelfarbigen Südländer darunter verstanden werden; im letzteren bezeichnete es die südlich an Ägypten angrenzenden Nilanwoner, deren Mittelpunkt und Mutterstadt nach Herodot (2,29) Meroë war, und deren Stamm sich vom Nile vornehmlich nach Osten bis an das rote Meer, in alter Zeit und auch wider im Mittelalter zuweilen bis über das Meer hinüber ausbreitete. Dieses Volk hatte keine Stammverwandtschaft mit den Negern, hatte weder deren Schädelbau, noch deren Hautfarbe, sondern war, wie jetzt die alten Monumente von Barkal, dem Herodotischen, und von Beg'erauîe, dem Strabonischen Meroë, erwiesen haben, ein rotes oder braunes Volk, wie die Ägypter, und seiner Körperbildung, wie auch seiner Sprache nach ein noachisches oder kaukasisches Volk. Noch jetzt wont dieses Volk, in verschiedene Stämme geteilt, zwischen Ägypten und Abessinien, früher besonders als Blemmyer, dann als Beg'a, jetzt als Bischari bekannt. Die Sprache der Bischari, die bei ihnen selbst noch Beg'asprache heißt, trägt einen ganz verschiedenen Charakter von dem der semitischen Abyssinier und noch mehr von dem der innerafrikanischen Negervölker, zu deren Abkömmlingen auch das jetzt am Nile wonende Mischvolk der Nubier gehört. Es ist sehr unwarscheinlich, dass die Völkertafel unter Kusch mehr als dieses sich geographisch und ethnographisch sehr bestimmt ausscheidende Volk verstanden und etwa die Neger und sämtliche süd- und west-afrikanischen Völkerstämme mitbegriffen haben sollte, wie dies oft angenommen worden ist. Schon die beschränkten Territorien der Brudervölker weisen darauf hin, daß auch unter Kusch nicht eine Vielheit unzäliger Stämme, welche statlich, sprachlich und selbst rassenhaft auf das weiteste von einander getrennt waren, verstanden wurde. Dies hat nichts zu tun mit der jetzt, namentlich in Amerika, viel verhandelten Frage über die ursprüngliche Einheit des ganzen Menschengeschlechtes, welche zwar nicht, wie die der noachischen Völkerfamilien, wissenschaftlich erwiesen werden kann, aber schon aus dem Begriffe des Menschen selbst zu folgen scheint. Durch keine Stelle des A. T. sind wir zu der Annahme genötigt, dass unter Kusch auch Neger verstanden wurden, obgleich eine solche einzelne Anwendung kein Bedenken gegen die eigentliche Bedeutung des Wortes erregen könnte. Die meisten Stellen deuten aber ausdrücklich auf das streitbare und nachweislich schon seit der Hyksoszeit von Ägypten aus civilisirte

sich diese Könige dem Volke und Auslande gegenüber gaben. Mit Hilfe ionischer und karischer Söldner, den ehernen Seemännern des Orakels, hatte Psametich seine Macht wider erlangt. Dafür gab er diesen Ausländern Ländereien und eine bevorzugte Stellung, welche one Zweifel mit dazu beitrug, dass ein großer Teil der nationalen Kriegerkaste unter seiner Regierung nach Äthiopien auswanderte. Bald wuchs die griechische Bevölkerung im Lande. Amasis räumte ihnen die Stadt Naukratis ein, die nun einer der wichtigsten Handelsplätze wurde. Die Tore Ägyptens öffneten sich dem auswärtigen Handel, und selbst in den Siegeszeiten der 18. und 19. Dynastie waren nicht so große Reichtümer in das Land geströmt, wie in dieser Zeit. Die Zal der Städte wuchs unter Amasis, wie berichtet wird, bis zu 20,000. Auch die Kunst nahm einen neuen Aufschwung, und einzelne Privatleute ließen sich größere und reichere Felsenpaläste als Gräber einrichten, als selbst die Königsgräber in Bab-el-meluk waren.

Aber die Wehrkraft des Landes erstarkte nicht in gleichem Maße. Mit dem Ende dieser Dynastie erlag das Land dem ersten Andrange der persischen Macht. Von 525 bis 504 blieb Ägypten persische Provinz. Dann wurde es noch einmal für kurze Zeit selbständig unter der 29. und 30. Dynastie, bis es im Jare 340 zum zweiten Male von den Persern erobert ward und bald darauf, im Herbste 332, an Alexander fiel.

An die macedonischen Beherrscher schlossen sich die Ptolemäer an, unter welchen das erstarrte Ägyptertum, das seine Mission in der Weltgeschichte erfüllt hatte, seinem Verfalle entgegenging. Von allgemeiner Wichtigkeit war in dieser Zeit nur, dass die griechische Wissbegier in diesem Lande urältester Weisheit und Gelehrsamkeit sich in den Besitz der orientalischen Bücherschätze und Kenntnisse setzte und so die wichtigste Erbschaft der damals absterbenden Welt anzutreten begann. Alexandrien wird der Mittelpunkt griechischer Forschung. In kurzer Zeit erstehen hier die größten Bibliotheken von mehreren hunderttausend Rollen. Die berühmtesten und bedeutendsten Schriften nicht nur der Ägypter, sondern auch der übrigen Völker des Orients, die eine Litteratur besaßen, wurden ins Griechische übersetzt, oder wie das manethonische Geschichtswerk von einheimischen Gelehrten griechischer Bildung in griechischer Sprache geschrieben. Unter den Übersetzungen ist aber namentlich die des Pentateuchs unter Ptolemäus Philadelphus zu nennen.

Mit Kleopatra VI. und ihrem Sone Ptolemäus XVI., nach seinem Vater Cäsar genannt, endigte für Ägypten auch diese letzte Epoche äußerlicher Unabhängigkeit. Durch die Schlacht bei Actium im Jare 30 entschied sich die Einverleibung Ägyptens in das römische Reich.

Schon im 1. Jarhundert n. Chr. wurde das Christentum nach Ägypten gebracht und verbreitete sich rasch in diesem Lande. Doch lassen sich noch hieroglyphische Inschriften in ägyptischen Tempeln bis in die Mitte des 3. Jarhunderts nachweisen, und der letzte Kaisername, den wir noch in ein hieroglyphisches Königsschild eingeschlossen finden, ist der des Decius in Esneh. In Philä wurde der Isiskultus erst um die Mitte des 6. Jarhunderts unter Justinian aufgehoben.

Lepsius.

Ägypten, das neue. Von den etwa $5\frac{1}{4}$ Millionen Einwonern des heutigen Ägyptens (worunter hier nicht das ganze, den ägyptischen Herrschern untertänige Gebiet, sondern nur das eigentlich und von alters her so benannte Land, also das Niltal vom Meere bis Assuan zu verstehen) bekennen sich gegen 5 Millionen zum Islâm, der Rest von $\frac{1}{4}$ Millionen besteht dagegen aus Christen, und zwar wird der bei weitem größte und zugleich wichtigste und interessanteste Teil derselben durch die koptische Kirche gebildet, welche im Lande einheimisch ist, wärend die übrigen Christen Angehörige ausländischer Kirchen und Gemeinschaften sind.

Die Kopten sind, ethnographisch betrachtet, die unvermischten Nachkommen der antik-ägyptischen Bevölkerung, wenigstens sofern diese zur Zeit der Ausbreitung des Christentums, also der römischen und byzantinischen Herrschaft im Lande, selbst noch eine unvermischte war. Wärend die Masse des Volkes seit dem Eindringen des Islâm mit ihrem allmählichen Übertritt zu demselben zugleich die

Philister die zunächst an Ägypten grenzende Küste besetzten. Er geht hierbei von der Angabe der Völkertafel aus, dass Mizraim die Ludim, Anamin, Lehabim, Naphthuhim, Patrusim, ferner die Kasluhim, „woher ausgegangen sind die Philistim", und die Kaphthorim zeugte. Wir können keinen von diesen Namen mit Sicherheit aus andern Quellen nachweisen, außer den Philistim, von welchen Palästina später seinen Namen erhielt. Wir wissen jedoch aus andern Stellen des A. T., dass Patrus (Jes. 11, 11. Jer. 44, 1. 15. Ez. 29, 14. 30, 14) eine Bezeichnung von Oberägypten oder der Thebaïs war, von den LXX *Παθουρῆς* oder *Φαθωρῆς* geschrieben, warscheinlich der hieroglyphischen Bezeichnung To-res oder mit dem Artikel Petores, das Südland (ar. e' Saïd), entsprechend, aber sicherlich one Beziehung auf den *νομὸς παθυρίτης*, welcher das westliche der *Ἀθύρ* (Hathor) als Göttin des Amente geweihte Theben begriff. (Änlich lässt sich vielleicht der Ausdruck *Πτίμυρις* bei Steph. Byz. s. v. *Δέλτα* für das Delta, durch Pe to mere, das Land der Überschwemmung, ar. e' Rif, erklären). Es ist höchst unwarscheinlich, dass die vier ersten Stämme gleichfalls, wie die Patrusim, dem oberen Lande zugehört oder in dessen Nähe gewont hätten. Jederzeit drängten sich in und um das Delta mehr verschiedene Stämme zusammen, auf welche man daher diese Namen lieber zu beziehen geneigt sein muss, und zwar die Ludim auf einen östlichen, die Lehabim (Lubim?) auf einen westlichen Stamm. Ganz unerklärt bleiben die Namen der Anamim und Naphthuhim, die nur hier erwänt werden. Da die Patrusim von Oberägypten erst als fünfter Stamm genannt sind, so können die Kasluhim und Kaphthorim nicht füglich wider wie die früheren vier Stämme nach Unterägypten gehören. Sie sind mit Recht außerhalb Ägyptens gesetzt worden und die Annahme, dass unter der Insel Kaphthor Kreta zu verstehen sei, dürfte durch die abweichenden Erklärungen von Stark nicht widerlegt worden sein. Die Kasluhim wonten wahrscheinlich mit den Kaphthorim zusammen und scheinen ein von Ägypten über das Meer ausgewanderter Teil, vielleicht der Hyksos, gewesen zu sein, da wir ihre Abkömmlinge, die Philister, mit semitischer Sprache finden.

Unsere geographischen Kenntnisse über die Länder- und Völkerverhältnisse der Zeiten, auf welche sich die Völkertafel bezieht, werden sich einst noch sehr erweitern, sobald das reiche Material von Hunderten von Länder-, Völker- und Städtenamen vollständig gesichert und verarbeitet sein wird, welches in der großen Inschriftenlitteraur der ägyptischen Denkmäler vorliegt. Wurden doch allein in der oben erwänten Darstellung von Karnak 157 größtenteils erhaltene Namen von Völkern und Städten genannt, welche der König Scheschenk auf seinen asiatischen Feldzügen überwunden hatte.

Nachdem seit der 21. Dynastie die thebanischen Königsfamilien durch unterägyptische aus Tanis, Bubastis und Sais ersetzt worden waren, fällt das herabgesunkene Reich gegen das Ende des 8 Jarh. dem äthiopischen Eroberer Schabak, dem Sabakôn des Herodot, dem So der Bibel anheim. Er wird bei Manethôs mit seinen Nachfolgern Schabatak und Tahraka, dem Thirhaka des A. T. (2 Kön. 19, 9. Jes. 37, 9), als 25. Dynastie aufgefürt. Der letzte dieser Könige zog sich später freiwillig wider nach Äthiopien zurück in die ältere äthiopische Residenz am Berge Barkal, das herodotische Meroë. Mehrere Tempel wurden dort von ihm erbaut, deren Ruinen noch erhalten sind, und eine Reihe von Namen seiner Nachfolger auf den Tempeln und Altären von Barkal beweisen, dass seine Dynastie daselbst noch lange Zeit hindurch blühte.

Nachdem die Äthiopier aus Ägypten abgezogen waren, folgte nach Herodot eine unruhige Zeit der Auflösung und Verwirrung, die er mit dem Namen der Dodekarchie belegt und von welcher in den aus Manethôs erhaltenen Listen nichts erwänt wird, weil hier nur die legitimen Herrscher one Unterbrechung aufgefürt werden. Nach kurzer Zeit bemächtigt sich Psametich I. als einer der Dodekarchen des Thrones, der ihm außerdem als dem legitimen Thronerben zukam. Unter ihm und seinen Nachfolgern der 26. Dynastie blüht das Land noch einmal zu hohem Wolstande auf. Dazu trug besonders die veränderte Stellung bei, die

aber wird man dies, in Anbetracht des Charakters der Kopten und der Beschaffenheit ihres Christentums, nicht sowol aus Glaubens- und Überzeugungstreue, als vielmehr nur aus der zähen Anhänglichkeit an das Althergebrachte und aus dem bitteren Hass gegen alle Andersgläubigen, speziell gegen die Muslim, erklären dürfen.

Eine compacte Bevölkerung bilden die Kopten heutzutage nirgends mehr in Ägypten; in mehr oder weniger kleinen Gemeinden sind sie über das ganze Land zerstreut, am stärksten sind dieselben im Fayûm, der altberühmten Oasenlandschaft Mittelägyptens, und in Kairo, dessen Gemeinde gegen 10,000 Seelen umfasst. Die Gesamtzal beläuft sich auf nur etwa 200,000. Trotzdem hat die koptische Kirche eine vielgliederige *Hierarchie* und einen zalreichen *Klerus*. An der Spitze steht ein Patriarch, der gleich allen höheren Würdenträgern aus den Mönchen entnommen wird. Er residirt zwar seit lange schon in Kairo, fürt aber immer noch den Titel „Mutrân-el-Iskanderijeh“ (Metropolit von Alexandrien), weil er als der Nachfolger St. Marci angesehen wird; der Evangelist Marcus nämlich ist nach der koptischen Tradition der erste Verkündiger des Christentums in Ägypten und der erste Bischof von Alexandrien gewesen, weshalb sie mit ihm die Reihe ihrer Patriarchen beginnen, in welcher der gegenwärtige nach ihrer Zälung der hundertunddreizehnte ist. Dem Patriarchen im Range am nächsten steht der von ihm ernannte, im Gondar residirende Abuna der abessinischen Kirche. Dann folgen die Bischöfe, deren nicht weniger als zwölf sind. Der niedere Klerus besteht aus Erzpriestern, Priestern und Diakonen. Hieran endlich schließen sich die Bewoner der (Mönchs- und Nonnen-) Klöster, deren Ordensregeln sehr streng sein sollen; die Zal der Klöster ist nicht gering, die angesehensten und ältesten, zum Teil schon aus den ersten christlichen Jarhunderten stammend, sind die im Tale der Natronseeen und die in der östlichen Wüste, unter welchen letzteren das Kloster des hl. Antonius, das allein das Vorrecht besitzt, der Kirche den Patriarchen zu geben. Der Cölibat ist unter dem Klerus vorherrschend, doch nicht allgemein; denn wie in allen orientalischen Kirchen, so ist auch in der koptischen die Priesterehe nicht prinzipiell, sondern nur für die Klostergeistlichkeit und die aus ihnen hervorgehenden höheren Ränge der Weltgeistlichkeit verboten. — Obgleich die Kleriker, weltliche wie klösterliche, bei ihren Volks- und Glaubensgenossen in großem Ansehen stehen, nehmen sie doch tatsächlich einen nichts weniger als Achtung erweckenden Standpunkt ein. Von theologischer Bildung ist selbst auf den höheren Stufen kaum die Rede, die meisten kennen von der hl. Schrift nur etliche Psalmen und die Evangelien, pflegen auch das Koptische nur zu lesen, nicht aber zu verstehen. Um ihren moralischen Charakter ist es nicht besser bestellt, Lug und Trug in Verbindung mit Hab- und Gewinnsucht herrschen unter ihnen in hohem Maße; freilich ist der niedere Klerus meist arm, pflegt keinerlei Besoldung zu erhalten, ist daher auf Geschenke und Privateinkünfte angewiesen, welche er sich denn entweder durch Betteln oder durch materielle Ausnutzung der geistlichen Functionen zu verschaffen sucht. Dazu scheint die Trunksucht ein unter den Priestern, wie übrigens auch unter dem koptischen Volke, weit verbreitetes Laster zu sein, viele sind dem Raki ergeben und namentlich die kirchlichen Feste sollen in dieser Beziehung traurige Schauspiele darbieten.

Die *Gotteshäuser* der Kopten sind im Durchschnitt ärmlich, schmutzig und verkommen, nur Kairo und Alexandrien, letzteres aber erst seit 1871, besitzen eine große und ansehnliche Kirche. Erwänenswert ist jedoch die Marienkirche zu Altkairo, die über einer (in den Bau als Krypta aufgenommenen) Grotte, in welcher Maria mit dem Jesuskinde wärend ihres Fluchtaufenthaltes gewont haben soll, schon im 6. Jarh. erbaut, die älteste christliche Kirche Ägyptens und darum, obwol ebenfalls in sehr vernachlässigtem Zustande, ihres Alters wie ihrer Architektur wegen interessant ist. Das Innere der Kirchen besteht aus mehreren Abteilungen, dem Allerheiligsten (Hejkel) mit dem Altar, das den Blicken der Gemeinde verschlossen ist, dem Heiligen, das für die fungirende Priesterschaft bestimmt ist, und dem Raume für die Gemeinde, in welchem sich aber noch ein besonderes durch Holzgitterwerk abgesperrtes Behältnis für die Weiber befindet. Der *Gottes-*

dienst, welcher der kirchlichen Würde in erschreckendem Maße entbehrt, pflegt mit Sonnenaufgang zu beginnen und eine ziemlich lange Dauer zu haben; er besteht fast nur in dem Lesen oder singenden Hersagen von Gebeten und biblischen oder liturgischen Abschnitten teils in koptischer, teils in arabischer Sprache, gepredigt wird wol kaum je; gewönlich schließt der Gottesdienst mit einer Feier des hl. Abendmahles, wobei sich indes die Gemeinde nur durch eine Art von Liebesmal beteiligt, wärend die Kommunion selbst allein von den Priestern begangen und nach der Idee der Transsubstantiation und des Messopfers behandelt wird.

In Bezug auf christlichen Glauben und christliches Leben stehen die Kopten auf einer sehr niedrigen Stufe; wares und lebendiges Christentum ist so sehr geschwunden, dass selbst der Begriff und die Idee eines solchen unbekannt geworden scheint; den Leuten kommt alles nur auf die Beobachtung der üblichen religiösen Bräuche und kirchlich auferlegten Pflichten an. Unter diesen nehmen die Fasten vor allen anderen eine hervorragende Stelle ein; sie sind sehr häufig und ausgedehnt, gelten für dasjenige, wovon am meisten das Seelenheil abhängig sei und werden daher fast allgemein mit peinlichster Gwissenhaftigkeit gehalten. Heiligenverehrung und Mariendienst werden gleichfalls für unerläßliche Merkmale christlicher Frömmigkeit angesehen. Dazu kommt ein krasser und sehr mannigfaltiger Aberglaube, der vorzugsweise in einem vielgestaltigen Amulettenwesen und in dem Vertrauen auf eine magisch äußerliche Wirkung kirchlicher Ceremonieen sich bekundet.

Das Gesamturteil über die Kopten, wie sie sich heute dem Beobachter darstellen, kann nur ein sehr ungünstiges sein. Nach ihrem persönlichen und Volkscharakter sind sie durchgängig von finstrer Gemütsart, misstrauisch und verschlossen, in hohem Grade habsüchtig und geldgierig, falsch und heuchlerisch, schlau und durchtrieben, je nach Umständen kriechend und unterwürfig oder trotzig, hart und herrisch, Eigenschaften, die freilich zum Teil ihre Erklärung finden in der ungerechten und willkürlichen Behandlung, den Bedrückungen und Gewalttätigkeiten, verbunden mit der Geringschätzung und Verachtung, die sie so lange von ihren muslimischen Beherrschern haben erdulden müssen. (Gegenwärtig übrigens, um das nebenbei zu bemerken, bei den so gänzlich veränderten Verhältnissen im Lande, ist von Bedrückung oder Verfolgung der Christen keine Rede mehr, die Kopten befinden sich vielmehr als brauchbare Leute und namentlich geschickte Rechner mannigfach in Regierungsdiensten, sind auch meist wolhabend, häufig sogar reich.) Die koptische Kirche als solche aber hat zu ihrem wesentlichen Gepräge ein stumpfes, geistloses Verharren in altgewonten Formen der Lehre, des Kultus und des Lebens, eine todesänliche geistige und geistliche Erstarrung und eine tiefe, sittliche Verkommenheit, hat auch wärend der ganzen Dauer ihrer Existenz keine frischen Keime neuer Entwicklung, keine verjüngenden Kräfte in sich aufgenommen, noch weniger aus sich selbst herausgeboren oder in sich zur Entfaltung gebracht.

Es ist daher vollkommen gerechtfertigt, wenn von der christlichen Kirche Europas und Amerikas die Kopten schon seit längerer Zeit zu einem Gegenstande der Missionstätigkeit gemacht worden sind. Dies ist zuerst geschehen von der englischen Church Missionary Society, welche 1825 die beiden deutschen Missionare Lieder und Kruse nach Kairo sandte, von welchen der erstere wärend einer etwa 40järigen Wirksamkeit durch Schulunterricht sowol als durch theologische Unterweisung junger koptischer Priester viel guten Samen ausgestreut hat. 1861 begann die Baseler St. Chrischona-Gesellschaft im Anschluss an ihre abessinische Mission eine Arbeit unter den Kopten (und zugleich Muhammedanern), gründete mehrere Stationen der von ihr projektirten sogen. Apostelstraße, hat aber diese Tätigkeit 1872 aufgegeben und sich aus Ägypten ebenso wie aus Abessinien gänzlich zurückgezogen. Mit nachhaltiger Energie dagegen wirkt fortdauernd die amerikanische Mission (von der United Presbyterian Church of North-America), die 1855 zuerst in Kairo Fuß fasste, seitdem aber ihre Wirksamkeit durch Predigtreisen und Sammlung von Gemeinden über das ganze Land ausgedehnt, auch 1875 in Siut ein eigenes vielversprechendes Predigerseminar für junge Kopten gegründet hat. —

Neben den Kopten bestehen in Ägypten, wie eingangs erwänt, eine Reihe

aber wird man dies, [illegible] schaften, indem fast sämtliche orientalischen
fenheit ihres Christent[illegible] ndischen Kirchen und Confessionen daselbst ver-
als vielmehr nur [illegible] Kirche mit einem zu Kairo residirenden Pa-
dem bitteren Haß [illegible] großen Schulen, zwei Klöstern und einem Hospi-
dürfen. [illegible] Kirche, wenig zalreich; die armenische, syrische und

Eine [illegible] die beiden ersten je etliche tausend, die letzte etliche
Ägypten; in [illegible] römisch-katholische Kirche mit einem Erzbischof, zugleich
zerstreut, [illegible] des hl. Stules für Ägypten und Arabien", starken Ge-
Mitteläg[illegible] Hauptstädten und kleineren sogen. Missionsgemeinden in
Gesamt[illegible] Landes, stark besuchten Erziehungsanstalten und mehreren
eine [illegible] deutsche evangelische Kirche mit je einer Gemeinde, Kirche und
steh[illegible] und Kairo und einem stattlichen Diakonissenhospitale in
[illegible] die anglikanische Kirche, gleichfalls mit je einer Gemeinde und
[illegible] Schule) in beiden Hauptstädten; die schottisch-presbyterianische
[illegible] in Alexandrien durch eine Gemeinde mit Kirche und Schule ver-
[illegible] zugleich aber Judenmission (Edinburger Gesellschaft) treibt, was auch
[illegible] Seite (Londoner Gesellschaft) geschieht; endlich eine erst vor kurzem
[illegible] waldensisch-italienische Missionsgemeinde zu Alexandrien, welche gastweise
[illegible] Kirche benutzt.

Die Litteratur über die religiösen Zustände des gegenwärtigen Ägyptens, [illegible] auch über die Kopten, ist sehr spärlich. Eingehenderes findet sich wol nur in „Edw. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter", 3 Bände, deutsch von Zenker, Leipzig, Dyck'sche Buchhandlung, und „M. Lüttke, Ägyptens neue Zeit", 2 Bände, Leipzig, bei Brockhaus. Fortlaufende Mitteilungen geben die „Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande", Berlin bei W. Schultze, seit 1856 erscheinend, sowie etliche englische und deutsche Missionszeitschriften. **M. Lüttke.**

Älfred, der Große, König von England 871—901, war 849 zu Wantage in Berkshire geboren — ein Enkel des westsächsischen Königs Ecgberht, der die vielen kleinen Sachsenreiche unter seiner Oberherrlichkeit vereinigt hatte, und der jüngste Sohn Königs Äthelwulf und der edlen frommen Osburh. Die Eltern wollten, so wird erzält, dem schönen liebenswürdigen Knaben die Krone zuwenden und sandten ihn, damit er den Segen der päpstlichen Salbung empfange, schon 85[illegible] nach Rom; eben dahin kam er wider nach zwei Jaren in Begleitung seines Vaters, und es ist wol denkbar, daſs der hochbegabte Knabe dort mächtige und bleibende Eindrücke empfing. Freilich für seine geistige Ausbildung konnte in der Heimat, wo sich nicht einmal ein Lehrer für Unterricht im Lateinischen finden ließ, so gut wie nichts geschehen. Nur seine Mutter nahm sich seiner treulich an und lehrte ihn alte sächsische Lieder und in seinem zwölften Jare auch das Lesen. Er muſste die Nachholung des Versäumten und die Befriedigung seines großen Wissensdurstes auf die reiferen Jare verschieben. Inzwischen gab er sich in seiner Jugend allerlei ritterlichen Uebungen hin. Älfred hatte sich durch seine hohen Gaben, seinen vortrefflichen Charakter und durch seine in mancher Schlacht bewärte glänzende Tapferkeit die Bewunderung und Liebe seines Volkes schon völlig gesichert, als er, kaum 22järig, seinen 3 älteren Brüdern auf dem Throne folgte. Es war eine Zeit der schwersten Heimsuchung und tiefsten Demütigung. Schon 40 Jare lang hatten die seeräuberischen Dänen das Sachsenreich bedrängt. Immer tiefer drangen sie in das Land, sengend und raubend, und es fehlte nicht viel, daſs [illegible] die Obergewalt über England an sich rissen. Älfred muſste einmal, verlassen von seinem Volk, mit wenigen Edlen und Dienstmannen mehrere Wintermonate in den Marschen und Wäldern von Somerset zubringen. Nur der unerschütterliche Mut im tiefsten Unglück und die zähe Beharrlichkeit dieses Heldenkönigs hat damals England vom gänzlichen Untergang gerettet, und er hat es wol verdient, daſs ihm sein Volk die glänzendste Stellung in der Reihe seiner Könige anwies. Denn [illegible] bloß ein Retter, sondern im vollsten Sinne ein Vater des Vaterlandes war [illegible] in welchem, wie Gibbon sagt, die Tugenden des Antonin, die Gelehrsamkeit [illegible] Tapferkeit Cäsars und der gesetzgebende Geist des Lykurg vereint glänzten.

Als es ihm gelungen war, die Feinde allmählich wider auf das s. g. Da[illegible]

ige (d. h. auf Northumbrien, Ostanglien und einen Teil von Mercia) zu eschränken, begann er nicht bloß durch feste Gründungen das Land besser zu chützen, nicht bloß Ordnung und Wolstand im Lande herzustellen, sondern auch ie geistlichen und wissenschaftlichen Anstalten, die früher hier in so hoher Blüte estanden hatten, gewissermaßen neu zu schaffen. Die ganze Verfassung des Reiches rhielt eine neue, obwol auf den alten, historischen Grundlagen ruhende Regelung vergl. Leges Aelfredi). Noch einmal im J. 893 erneuerte sich der Kampf mit den Dänen bis 896 und erst die letzten Jare bis zu seinem Tode, am 28. Okt. 901, konnte Älfred die Früchte seines großen und reichen Strebens in Frieden genießen. Es war ein Glück, daſs Älfred selbst noch in seiner Jugend einen Eindruck erhalten hatte des geistigen Reichtums, der in früheren Zeiten bei den Angelsachsen in Kirche und Schule gepflegt ward, und daſs er ein Mann war empfänglichen Geistes für diese herrliche Bildung, die ihm nun als Vorbild vorschwebte und ihn reizte, eine Macht und seinen Geist anzuwenden, um auch nach der Seite des geistigen Lebens seine Angelsachsen wider auf eine höhere Stufe zu heben, als auf welcher ie der lange, grausame Kampf zuletzt gelassen hatte. Weisheit und Gelehrsamkeit, iber beide im Lichte des Christentums, suchte Älfred selbst sein Leben lang. Da die Kenntnis der klassischen Sprachen und Bücher in England seltener geworden war, sorgte er nicht nur in dieser Hinsicht für Ersatz, zog gelehrte Männer, wie rimbald von St. Omer und Johannes den Altsachsen aus Corvei (?) und den alliser Asser, seinen Biographen, nach England und an seinen Hof und belonte ie in würdiger Weise, sondern er suchte auch durch Übersetzungen, die er zum Teil selbst herstellte, die Lust seiner Angelsachsen an Studien neu zu beleben. Unter den von ihm selbst übersetzten lateinischen Werken nimmt die erste Stelle in die Übersetzung des Werkes: de consolatione philosophiae von Boethius, die jedoch in einzelnen Partieen sehr selbständig von ihm ausgefürt ward, so daſs ie und da an die Stelle des Originaltextes die eigne Arbeit des Königs tritt. Diese Übersetzung ist zuletzt herausgegeben worden von Cordale: King Alfreds nglosaxon version of Boethius de consolatione philosophiae by J. S. Cordale. London 1829. 8. Ein zweites Werk, welches er übersetzte, war des Orosius Geschichtsbuch; auch dieses Buch ist in der Übersetzung frei behandelt; einzelnes hat r daraus ausgelassen, anderes hinzugesetzt, — unter den Zusätzen ist der wichtigste eine geographisch-ethnographische Übersicht Deutschlands und der angrenzenden Slawenländer und sodann die Reiseberichte zweier nordischer Seefarer, deren ner Ohthere hieß und ein Normanne war, der andere Wulfstân — diese Berichte beziehen sich besonders auf die geographischen und ethnographischen Verhältnisse Skandinaviens und der Ostseeländer. Eine gute Ausgabe dieser Übersetzung des Orosius hat Dr. Bosworth, Professor der anglosächsischen Sprache in Oxford 1859 veranstaltet (über die geographisch-ethnographischen Zusätze Älfreds vergl. den ten Band des: Samlede tildels forhen utrykte afhandlinger of R. K. Rask, Kjøbenhavn 1834). Ebenso wird Älfred gewiſs mit Recht die angelsächsische Übersetzung der Kirchengeschichte der Angeln von Beda zugeschrieben, in der sich ine Zusätze, wol aber Abkürzungen finden und Auslassungen, und welche von mith herausgegeben ist zugleich mit dem lateinischen Texte (Historia eccles. gentis Anglorum auctore Beda. Cantabrig. 1722. fol.). Wichtiger für uns sind die Übersetzungen und Bearbeitungen eigentlich theologischer Werke durch Älfred, unter denen ie erste Stelle einnimmt der liber pastoralis curae des Papstes Gregor I., welcher ja die Bekehrung der Angelsachsen zum Christentume einleitete. Dieses und für die Kirche wolberechnete Buch sollte den Geist des angelsächsischen ens neu beleben; er übersandte ein Exemplar der Arbeit an jeden seiner Bischöfe. Diese in sprachlicher Hinsicht höchst wichtige Übersetzung ist in dem doppelten Texte der ältesten Codices (Cotton und Hatton) mit tüchtigen Noten und einer Übersetzung von H. Sweet 1872 für die Early English Text Society gegeben worden. Die Dialogen des Papstes Gregor übersetzte Älfred nicht sondern ließ sie von Werferhd, Bischof von Worcester, unter seiner Aufsicht en. Dagegen sind die Soliloquien des hl. Augustin sowie die Sammlung ttensprüchen und die Bearbeitung von Äsops Fabeln aus späterer Zeit.

andrer christlicher Gemeinschaften, indem fast sämtliche orientalischen und die hauptsächlichsten der abendländischen Kirchen und Confessionen daselbst vertreten sind: die griechisch-orthodoxe Kirche mit einem zu Kairo residirenden Patriarchen, ansehnlichen Kirchen, großen Schulen, zwei Klöstern und einem Hospitale; die griechisch-unirte Kirche, wenig zalreich; die armenische, syrische und maronitische, von denen die beiden ersten je etliche tausend, die letzte etliche hundert Glieder zälen; die römisch-katholische Kirche mit einem Erzbischof, zugleich „apostolischem Delegaten des hl. Stules für Ägypten und Arabien", starken Gemeinden in den beiden Hauptstädten und kleineren sogen. Missionsgemeinden in anderen Teilen des Landes, stark besuchten Erziehungsanstalten und mehreren Hospitälern; die deutsche evangelische Kirche mit je einer Gemeinde, Kirche und Schule zu Alexandrien und Kairo und einem stattlichen Diakonissenhospitale in der ersteren Stadt; die anglikanische Kirche, gleichfalls mit je einer Gemeinde und Kirche (aber one Schule) in beiden Hauptstädten; die schottisch-presbyterianische Kirche, die nur in Alexandrien durch eine Gemeinde mit Kirche und Schule vertreten ist, zugleich aber Judenmission (Edinburger Gesellschaft) treibt, was auch von englischer Seite (Londoner Gesellschaft) geschieht; endlich eine erst vor kurzem gegründete waldensisch-italienische Missionsgemeinde zu Alexandrien, welche gastweise die schottische Kirche benutzt.

Die Litteratur über die religiösen Zustände des gegenwärtigen Ägyptens, speziell auch über die Kopten, ist sehr spärlich. Eingehenderes findet sich wol nur in „Edw. W. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter", 3 Bände, deutsch von Zenker, Leipzig, Dyck'sche Buchhandlung, und „M. Lüttke, Ägyptens neue Zeit", 2 Bände, Leipzig, bei Brockhaus. Fortlaufende Mitteilungen geben die „Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande", Berlin bei W. Schultze, seit 1856 erscheinend, sowie etliche englische und deutsche Missionszeitschriften. **M. Lüttke.**

Älfred, der Große, König von England 871—901, war 849 zu Wantage in Berkshire geboren — ein Enkel des westsächsischen Königs Ecgberht, der die vielen kleinen Sachsenreiche unter seiner Oberherrlichkeit vereinigt hatte, und der jüngste Sohn Königs Äthelwulf und der edlen frommen Osburh. Die Eltern wollten, so wird erzält, dem schönen liebenswürdigen Knaben die Krone zuwenden und sandten ihn, damit er den Segen der päpstlichen Salbung empfange, schon 853 nach Rom; eben dahin kam er wider nach zwei Jaren in Begleitung seines Vaters, und es ist wol denkbar, dass der hochbegabte Knabe dort mächtige und bleibende Eindrücke empfing. Freilich für seine geistige Ausbildung konnte in der Heimat, wo sich nicht einmal ein Lehrer für Unterricht im Lateinischen finden ließ, so gut wie nichts geschehen. Nur seine Mutter nahm sich seiner treulich an und lehrte ihn alte sächsische Lieder und in seinem zwölften Jare auch das Lesen. Er muſste die Nachholung des Versäumten und die Befriedigung seines großen Wissensdurstes auf die reiferen Jare verschieben. Inzwischen gab er sich in seiner Jugend allerlei ritterlichen Uebungen hin. Älfred hatte sich durch seine hohen Gaben, seinen vortrefflichen Charakter und durch seine in mancher Schlacht bewärte glänzende Tapferkeit die Bewunderung und Liebe seines Volkes schon völlig gesichert, als er, kaum 22järig, seinen 3 älteren Brüdern auf dem Throne folgte. Es war eine Zeit der schwersten Heimsuchung und tiefsten Demütigung. Schon 40 Jare lang hatten die seeräuberischen Dänen das Sachsenreich bedrängt. Immer tiefer drangen sie in das Land, sengend und raubend, und es fehlte nicht viel, daſs sie die Obergewalt über England an sich rissen. Älfred muſste einmal, verlassen von seinem Volk, mit wenigen Edlen und Dienstmannen mehrere Wintermonate in den Marschen und Wäldern von Somerset zubringen. Nur der unerschütterliche Mut im tiefsten Unglück und die zähe Beharrlichkeit dieses Heldenkönigs hat damals England vom gänzlichen Untergang gerettet, und er hat es wol verdient, daſs ihm sein Volk die glänzendste Stellung in der Reihe seiner Könige anwies. Denn nicht bloß ein Retter, sondern im vollsten Sinne ein Vater des Vaterlandes war er, in welchem, wie Gibbon sagt, die Tugenden des Antonin, die Gelehrsamkeit und Tapferkeit Cäsars und der gesetzgebende Geist des Lykurg vereint glänzten.

Als es ihm gelungen war, die Feinde allmählich wider auf das s. g. Dane-

lage (d. h. auf Northumbrien, Ostanglien und einen Teil von Mercia) zu beschränken, begann er nicht bloß durch feste Gründungen das Land besser zu schützen, nicht bloß Ordnung und Wolstand im Lande herzustellen, sondern auch die geistlichen und wissenschaftlichen Anstalten, die früher hier in so hoher Blüte gestanden hatten, gewissermaßen neu zu schaffen. Die ganze Verfassung des Reiches erhielt eine neue, obwol auf den alten, historischen Grundlagen ruhende Regelung (vergl. Leges Aelfredi). Noch einmal im J. 893 erneuerte sich der Kampf mit den Dänen bis 896 und erst die letzten Jare bis zu seinem Tode, am 28. Okt. 901, konnte Älfred die Früchte seines großen und reichen Strebens in Frieden genießen. Es war ein Glück, dass Älfred selbst noch in seiner Jugend einen Eindruck erhalten hatte des geistigen Reichtums, der in früheren Zeiten bei den Angelsachsen in Kirche und Schule gepflegt ward, und dass er ein Mann war empfänglichen Geistes für diese herrliche Bildung, die ihm nun als Vorbild vorschwebte und ihn reizte, seine Macht und seinen Geist anzuwenden, um auch nach der Seite des geistigen Lebens seine Angelsachsen wider auf eine höhere Stufe zu heben, als auf welcher sie der lange, grausame Kampf zuletzt gelassen hatte. Weisheit und Gelehrsamkeit, aber beide im Lichte des Christentums, suchte Älfred selbst sein Leben lang. Da die Kenntnis der klassischen Sprachen und Bücher in England seltener geworden war, sorgte er nicht nur in dieser Hinsicht für Ersatz, zog gelehrte Männer, wie Grimbald von St. Omer und Johannes den Altsachsen aus Corvei (?) und den Walliser Asser, seinen Biographen, nach England und an seinen Hof und belonte sie in würdiger Weise, sondern er suchte auch durch Übersetzungen, die er zum Teil selbst herstellte, die Lust seiner Angelsachsen an Studien neu zu beleben. Unter den von ihm selbst übersetzten lateinischen Werken nimmt die erste Stelle ein die Übersetzung des Werkes: de consolatione philosophiae von Boethius, die jedoch in einzelnen Partieen sehr selbständig von ihm ausgefürt ward, so dass hie und da an die Stelle des Originaltextes die eigne Arbeit des Königs tritt. Diese Übersetzung ist zuletzt herausgegeben worden von Cordale: King Alfreds anglosaxon version of Boethius de consolatione philosophiae by J. S. Cordale. London 1829. 8. Ein zweites Werk, welches er übersetzte, war des Orosius Geschichtsbuch; auch dieses Buch ist in der Übersetzung frei behandelt; einzelnes hat er daraus ausgelassen, anderes hinzugesetzt, — unter den Zusätzen ist der wichtigste eine geographisch-ethnographische Übersicht Deutschlands und der angrenzenden Slawenländer und sodann die Reiseberichte zweier nordischer Seefarer, deren einer Ohthere hieß und ein Normanne war, der andere Wulfstân — diese Berichte beziehen sich besonders auf die geographischen und ethnographischen Verhältnisse Scandinaviens und der Ostseeländer. Eine gute Ausgabe dieser Übersetzung des Orosius hat Dr. Bosworth, Professor der angloſächsischen Sprache in Oxford 1859 veranstaltet (über die geographisch-ethnographischen Zusätze Älfreds vergl. den ersten Band des: Samlede tildels forhen utrykte afhandlinger of R. K. Rask, Köbenhavn 1834). Ebenso wird Älfred gewiss mit Recht die angelsächsische Übersetzung der Kirchengeschichte der Angeln von Beda zugeschrieben, in der sich nicht Zusätze, wol aber Abkürzungen finden und Auslassungen, und welche von Smith herausgegeben ist zugleich mit dem lateinischen Texte (Historia eccles. gentis Anglorum auctore Beda. Cantabrig. 1722. fol.). Wichtiger für uns sind die Übersetzungen und Bearbeitungen eigentlich theologischer Werke durch Älfred, unter denen die erste Stelle einnimmt der liber pastoralis curae des Papstes Gregor I., welcher Papst ja die Bekehrung der Angelsachsen zum Christentume einleitete. Dieses feine und für die Kirche wolberechnete Buch sollte den Geist des angelsächsischen Klerus neu beleben; er übersandte ein Exemplar der Arbeit an jeden seiner Bischöfe. Diese in sprachlicher Hinsicht höchst wichtige Übersetzung ist in dem doppelten Texte der ältesten Codices (Cotton und Hatton) mit tüchtigen Noten und englischer Übersetzung von H. Sweet 1872 für die Early English Text Society herausgegeben worden. Die Dialogen des Papstes Gregor übersetzte Älfred nicht selbst, sondern ließ sie von Werferhd, Bischof von Worcester, unter seiner Aufsicht übersetzen. Dagegen sind die Soliloquien des hl. Augustin sowie die Sammlung von Sittensprüchen und die Bearbeitung von Äsops Fabeln aus späterer Zeit.

Wilhelm von Malmesbury hat auch noch die Nachricht, daſs Älfred angefangen habe, die Psalmen zu übersetzen. Schwerlich gehören aber von den angelsächsischen Psalmen, die wir haben und welche B. Thorpe 1835 nach einem Pariser Manuskript in Oxford herausgab, irgendwelche dem großen Könige an.

Wärend Älfreds Regierung ward, nachdem die von den Normannen gebrachte Not nur ein wenig beseitigt war, der lebhafteste Verkehr mit Rom erhalten. Die von den Normannen zerstörten Kirchen und Klöster wurden allmählich aufgebaut und hergestellt; neue Klöster wurden in Athelney und Winchester gegründet; dem Mangel an Büchern ward nach Kräften abgeholfen, freilich manches herrliche und unersetzliche mag dennoch in dem früheren Sturme für immer untergegangen sein.

Quellen: Annales rerum gestarum Aelfredi auctore Asserio Menevensi rec. Wise. Oxon. 1722 — interpolirt, aber nicht wertlos, wie Tho. Wright (Some historical doubts relating to the biographer Asser 1842) behauptet, vergl. Dr. Reinhold Pauli: König Älfred 1851 — ein Buch, das überhaupt das beste Werk über Älfred ist; ebenso Lappenbergs Gesch. von England. Mehr Detail bietet Dr. J. B. Weiß: Gesch. Älfreds d. Gr. 1852.— Älfreds Gesetze bei B. Thorpe: Ancient Laws and Institutes of England 1840. **(Leo.) C. Schoell.**

Älfric. Es gab in der angelsächsischen Kirche, außer anderen gleichnamigen höhern und niedern Geistlichen, die hier übergangen werden können, zwei Prälaten dieses Namens: Älfric, Erzbischof von Canterbury (996—1006) und Älfric, Erzbischof von York (1023—1051). Der erstere bestieg acht Jare nach Dunstans Tode den Erzstul. Dunstan (s. d. A.) hatte das römische Kirchenwesen in seiner Heimat fester zu begründen und den angelsächsischen Klerus, der sich weder dem Cölibat, noch überhaupt der strengen Zucht fügen wollte, durch die Benediktiner, welche bald der herrschende Orden in England wurden, zu ersetzen versucht. In seine Fußstapfen trat Älfric, der hohes Ansehen genoſs, zumal in Zeiten, wo durch die Einfälle der Dänen das Land schwer heimgesucht wurde, und die Leitung der Kirche nach innen und außen einer sicheren Hand bedurfte. Ganz anderer Art soll Älfric, Erzbischof von York, gewesen sein, von dem Wilhelm von Malmesbury berichtet, daſs auf seine Aufforderung Hardicanut den Leichnam seines Bruders Harold habe aus dem Sarg nehmen und enthaupten lassen, und ferner, daſs er an der Stadt Worcester grausame Rache genommen, weil sie ihn nicht zum Bischofe haben wollte. Das gleichzeitige und zuverlässige Saxon. Chronicle weiß nichts davon, sondern berichtet bei seinem Todesjar: „er sei ein sehr ehrwürdiger und weiser Mann gewesen."

Ob einer von diesen zwei Erzbischöfen, und welcher von ihnen identisch sei mit dem gelehrten Benediktiner Älfric (Grammaticus), ist eine schwer zu lösende Frage. Was wir sicheres über diesen wissen, sind einige Notizen in den Vorworten seiner Schriften. Darnach war er ein Schüler und Freund des Äthelwold, Abtes in Abingdon, der ein Vertrauter Dunstans war und nachher Bischof von Winchester wurde (c. 963). Von dessen Nachfolger, Bischof Alfeah (984—1006) wurde er zur Zeit des Königs Äthelred in das neugegründete Kloster Cernel in Dorsetshire gesandt, wo er c. 990 seine Homilien schrieb, die er dem Erzbischof Sigeric (990—94) dedicirte. Er nennt sich in der Vorrede „Mönch und Meſspriester", aber in seiner Grammatik sowie in der auf Befehl des Erzbischof Wulfstan von York (1002—23) geschriebenen Pastoralepistel nennt er sich Abt (nämlich von Eynsham).

Es ist nicht unmöglich, daſs Älfric von Äthelwold nach Winchester gezogen wurde, aber unverträglich mit seinen eigenen Angaben sowie mit dem oben über Alfeah gesagten, daſs er das dortige Bistum übernahm, als 990 Sigeric Erzbischof wurde, und ebenso, daſs er 969 Abt in Glastonbury wurde, wärend er doch 20 Jare später nur Mönch und Meſspriester war. Es könnte sein, daſs er seine Abtei Eynshan nach kurzer Zeit mit dem Erzstul Canterbury vertauschte, allein dann müſste die obengenannte Pastoralepistel die nach 100 Jaren beschrieben ist und deren Echtheit noch Niemand bezweifel hat, eine Fälschung sein. Daſs der Erzbischof in der Walurkunde als „Mönch von Abingdon" bezeichnet wird, während Älfric Grammaticus damals Abt von Eynsham war, ist auch nicht zu übersehen.

Man hat aus diesen Gründen es für tunlicher gehalten, den Grammatiker mit dem Erzbischof von York zu identificiren; wogegen aber zu bedenken ist, dass dieser 1051 starb, und der Grammatiker vor 962 in Abingdon gewesen sein muss, da Äthelwold, sein Lehrer, in diesem Jar das Kloster mit Winchester vertauschte.

Wie dem nun auch sei; mit oder one die erzbischöfliche Würde ist der gelehrte Benediktiner Älfric eine Zierde der angelsächsischen Kirche gewesen, nicht nur sofern er das von Dunstan begonnene Werk der Hebung und Erziehung des geistlichen Standes eifrigst förderte, sondern auch für die christliche Bildung des Volkes und die Pflege der sächsischen Sprache durch Übersetzungen und Schriften Sorge trug. Seine lateinisch-sächsische Grammatik mit Glossar und Colloquium, welch letzteres in der 800 Jare später beliebten Hamiltonschen Methode verfasst und nachher von seinem Schüler Älfric Bata vermehrt worden ist — stehen in der angelsächsischen Zeit als einzig in ihrer Art da. Wie diese Schulbücher für die zalreichen Klosterschulen von großer Wichtigkeit waren, so, und noch viel mehr seine Homilien oder Sermones Catholici für die Priester und das ganze Volk. Es sind freie Übersetzungen von Homilien für alle Sonn- und Feiertage, ausgewält aus Hieronymus Beda, Gregor Smaragdus, Haymo. Er sei, sagt er, bei seiner Versetzung nach Cernel auf den Gedanken gekommen, diese Homilien ins Sächsische zu übersetzen, da in andern Büchern so viele bedauerliche Irrtümer sich finden, dass die Leute die evangelische Lehre (tha godspellican lare) nicht haben, außer in den Übersetzungen des Königs Älfred. Diese Homilien nun sind nicht nur ein Spiegel der Lehre, die er seiner Zeit vorhalten will, sondern auch ein reines Muster der schönen sächsischen Muttersprache und dadurch allein schon von höchster Bedeutung. Wie König Älfred der Begründer, so ist Älfric der größte Förderer der sächsischen Prosa gewesen. Auch den Heptateuch hat er übersetzt. Ferner schrieb er Abhandlungen über einzelne Teile des Alten und Neuen Testamentes.

Älfrics andere Schriften sind: eine an die Homilien angehängte kurze Abhandlung de temporibus anni, ferner Excerpta ex libro Aethelwoldi: de Consuetudine Monachorum; Canones Ecclesiastici, dem Bischof Wulfsine von Sherborne gewidmet und Epistola Pastoralis auf Wunsch des Erzbischofs Wulfstan verfasst. Aus dem Vorwort zu den Canones geht hervor, welch bedeutende Stellung Älfric in der Kirche seiner Zeit eingenommen hat. Obwol als humilis frater tritt er dem Bischof mit einer Autorität gegenüber, als wären die Rollen vertauscht. Er ermant ihn, seinem Klerus die Canones einzuschärfen, damit er nicht mit ihm zu Grunde gehe, wenn er als stummer Hund erscheine.

Dem Namen dieses großen Mannes ist durch die Stiftung der Aelfric Society 1842 ein Denkmal gesetzt worden, die sich die Herausgabe der alten sächsischen Schriften von Älfric und anderen zur Aufgabe macht. Für sie hat Benj. Thorpe 1844 eine vortreffliche Ausgabe der Homilien veranstaltet. Die anderen Schriften, wie Grammatik und Glossar, gedr. in Oxford 1639 und 98, Canones bei Spelman Concilia, und Migne Patrol. Tom. 139. Über die Personen Wharton, Anglica Sacra; Edw. Row Mores, Comm. 1789 und Wright: Biograph. Brit. 1842.

C. Schoell.

Älteste bei den Jsraeliten. Wie auch bei andern alten Völkern, besonders den semitischen, z. B. den Midianitern, Moabitern und vielleicht auch Gibeonitern, 1 Mos. 22, 4. 7; Jos. 9, 11, hatten auch in Jsrael die Erstgebornen als Älteste, זְקֵנִים, repräsentative Stellung und Autorität; wenn sie durch Erstgeborne von dem Geschlechts- oder gar Stammhaupt abstammten, hatten sie in ihrem Geschlecht oder Stamm fürstliches Ansehen; sie hießen נְשִׂיאִים, 4. Mos. 3, 24. 30. 32. 35; 7, 10 ff., oder auch נְגִידִים, 1 Chron. 5, 2; 2 Chron. 11, 11. Wie bei den Arabern Scheikh, bei den Griechen *γέρων, γερουσία*, bei den Römern senator, wurde der Ältesten-Name auch bei den Hebräern zu einem Würdenamen, der, wesentlich s. v. a. שַׂר, 5. Mos. 1, 15 f., auch solchen zukam, die den Jaren nach nicht Alte waren; bei den Ägyptern wurde er als Amtsname gebraucht, 1 Mos. 50, 5. Schon in Moses Zeit treten die Ältesten beratend, 2 Mos. 3, 16; 4, 29; 19, 7, oder wenn Ehren-

bezeugungen, 2 Mos. 18, 12, oder Opfer, 3 Mos. 4, 15; 9, 1 darzubringen sind, als Repräsentanten der Gemeinde auf, die sich bei wichtigeren Angelegenheiten wol erst von der Meinung der Ihrigen überzeugt hatten. Was Mose zu der Gemeinde zu reden hatte, hat er vor allem ihnen und erst durch sie den übrigen verkündet. Ihre Zal muſs schon damals, wo es nach 4 Mos. 26 noch one die Leviten 58 Geschlechter gab, von denen jedes aus mehreren Vaterhäusern bestand, mehrere Hundert betragen haben. So war es nur natürlich, daſs sich Mose 70 von ihnen zu einer engeren Versammlung aussonderte, die ihn bei der Leitung des Volks unterstützte: schon bei der Besteigung des Sinai in 2 Mos. 24, 1. 9, dann besonders in 4 Mos. 11, 16. 24, wo sie, damit sie ihm eine geeignete Hilfe und für Gott geschickte Organe sein könnten, mit dem Geist von oben ausgerüstet wurden. Daſs diese 70 etwa die 58 Geschlechts- und 12 Stammältesten waren, wird nicht gesagt. Die unbestimmte Bezeichnung „70“, nicht „die 70 aus den Ältesten“ spricht eher dagegen, obwol die Geburtsordnung damals im höchsten Ansehen stand, vgl. 5 Mos. 1, 15. — Es war natürlich, daſs die Ältesten oft auch als Richter in Anspruch genommen wurden, 5 Mos. 1, 15 f. Immerhin aber kamen die Richter erst durch Wal zu ihrem Amte, 5 Mos. 16, 18, und ganz angemessen war es, daſs David besonders auch Priester und Leviten, denen mehr Gesetzeskunde zugetraut werden konnte, 3 Mos. 10, 11; 5 Mos. 17, 9 f.; 21, 5; 33, 10; Hagg. 2, 11; Mal. 2, 6. 7, zu Richtern einsetzte. Die Ältesten werden von den Richtern in 5 Mos. 21, 2. 6, auch in Esr. 10, 4; Sus. 5 ausdrücklich unterschieden. Nach der Einnahme Kanaans wurden die Stamm- und Geschlechtsältesten zugleich die Ältesten der Landschaften, Richt. 11, 5, und die Familienältesten zugleich zu Ortsältesten, Jos. 8, 14. 16; 11, 5—11; 1 Sam. 11, 3; 16, 4; 1 Kön. 21, 8; 2 Kön. 23, 1. Sie bildeten jetzt ein kleineres oder größeres Magistratskollegium, welches die gemeinsamen Ortsangelegenheiten zu betreiben, 5 Mos. 21, 2 ff.; Jos. 20, 4, das, was der einzelne für sich allein nicht tun durfte, durch sein Ansehen zu autorisiren, 5 Mos. 21, 19; 22, 15. 18; 25, 7—9; Ruth 4, 2 ff.; Jud. 10, 7, und das, was mit einer andern Stadt abzumachen war, 5 Mos. 19, 12, zu verhandeln hatte. Ganz besondere Bedeutung hatten sie one Zweifel, als es nach Moses und Josuas Tode an jeder andern Autorität fehlte. Aber auch in den Zeiten des Königtums, auf dessen Einfürung im Namen des Volkes besonders sie drangen, 1 Sam. 8, 4 ff., bewarten sie noch ihren Einfluſs; vor allem machten sie bei der Wal und Anerkennung der Könige ihr Ansehen und ihre Stimme geltend, 2 Sam. 3, 17; 5, 3; 17, 4; 2 Kön. 10, 1. 5; den Königen selbst standen sie ratend und helfend zur Seite, 1 Sam. 15, 30; 2 Sam. 19, 11; 1 Kön. 8, 1; 20, 7; 2 Kön. 23, 1; 1 Chron. 21 (22), 16, und bildeten die Behörde, an welche sich dieselben wendeten, wenn in ihrem Ort z. B. Verbrecher zu bestrafen waren, 1 Kön. 21, 8 ff. Durch die Einwirkung auf sie konnten sich auch die Propheten am besten einen Erfolg beim Volke sichern; an sie wendeten sie sich daher leicht zuerst, 2 Kön. 6, 32; Jer. 19, 1; 26, 17; 29, 1; Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1. 3. Im Exil wurde das Volk, wie aus den angef. Stellen des Ezechiel erhellt, vgl. auch Jer. 29, 1, nicht in dem Grade geknechtet, daſs es nicht noch selber für seine Ordnung hätte sorgen können und müssen, d. h. daſs die Ältesten nicht noch als solche in Betracht gekommen wären. Nach dem Exil aber, wo es an einer andern einheimischen Behörde in Judäa fehlte, traten sie neben den Priestern wider besonders stark hervor, Esr. 10, 8, 14. Unter den Geschlechtshäuptern, den Fürsten שָׂרִים, Esr. 9, 2; Neh. 3, 9. 14. 15 oder חֹרִים, Neh. 13, 17 bildeten sie, bei Nehemia סְגָנִים genannt, den dem Volk zunächst stehenden Magistrat. Was die jüdische Tradition als die große Synagoge bezeichnet hat, ist wol die Gemeindevertretung in Nehemias Zeit, welche aus den hervorragenderen priesterlichen und bürgerlichen Ältesten als den Trägern der Tradition und Gesetzeskenntnis gebildet war. Vielleicht darf damit die *γερουσία*, die in 2 Makk. 4, 44; 11, 27, vgl. 1, 10; 3 Makk. 1, 8. 23, schon unter Antiochus IV. und V., in 1 Makk. 12, 5 in der Zeit des Makkabäers Jonathan als oberste Landesbehörde erwänt wird, identifizirt werden; in 3 Makk. 1, 8 werden die *γερουσία* und die gewönlichen *πρεσβύτεροι* von einander unter-

schieden. In dem Synedrium zur Zeit Jesu, dessen Josephus zuerst unter Hyrkan II. und Herodes gedenkt, Arch. 14, 9, 4, bildeten neben den Schriftgelehrten als den Gesetzeskundigen die vornehmeren Ältesten, die ἄρχοντες, Joh. 3, 1; 7, 50, seien's die priesterlichen (die Hohenpriester), seien's die bürgerlichen die Hauptbestandteile. Als Träger der Tradition kommen die Ältesten in Stellen, wie Matth. 15, 2, Mark. 7, 3. 5, wo von ihren Satzungen die Rede ist, in Betracht. Es sind hier aber die schon den früheren Zeiten angehörigen Ältesten gemeint.

Fr. W. Schultz.

Älteste bei den Christen, s. Presbyter, Presbyterialverfassung.

Äneas, Bischof von Paris unter Karl dem Kalen (843 — 877), machte sich in der Streitigkeit der abendländischen Kirche mit Photius (seit 863) durch eine Streitschrift bekannt, Liber adversus Graecos, welche die von Photius als ketzerisch angegriffenen Lehren und Gebräuche der römischen Kirche verteidigen sollte. Sie steht bei d'Achery Spicil. I, 112 — 149 und verbreitet sich besonders ausfürlich (c. 1 — 91) über die abweichende Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes, ist jedoch äußerst unbedeutend, da nur mit patristischen Autoritäten gestritten wird.

Äneas Sylvius, s. Pius II.

Äonen, s. Gnosis.

Äpinus, Johannes, erster lutherischer Superintendent in Hamburg (1532—1553), wurde 1499 zu Ziesar oder Ziegesar in der Mark Brandenburg geboren, wo sein Vater Ratsherr war. Sein ursprünglicher Name war Hoeck. Von Anfang an scheint er sich den Studien gewidmet zu haben. Er ward Bugenhagens Schüler, warscheinlich als dieser Lector im Kloster Belbuck war (1517—1521). In Wittenberg, wo er hernach studirte, wurde er auch mit Luther und Melanchthon persönlich bekannt und befreundet. Hernach hat er im Brandenburgischen einer Schule vorgestanden, wurde aber unter Joachims I. Regierung wegen seiner der Reformation freundlichen Wirksamkeit verfolgt und gefangen gesetzt; nach seiner Befreiung mußste er, um weiteren Nachstellungen zu entgehen, seine Heimat verlassen. Er sagt selbst darüber: satanas cum suis mancipiis, monachis et sacrificis . . . . compulit me e patria commigrare, apud externos sedes quaerere et apud ignotos in exilio agere et cum multis et magnis difficultatibus luctari (1545 in der Widmung des commentarius in psalmum XIX. an Joachim II. von Brandenburg, citirt bei Greve, s. u.). In dieser Zeit änderte er auch seinen Namen „ob adversariorum pertinax odium et cupiditatem mihi nocendi", a. a. O.; er bildete den neuen nach dem griechischen αἰπεινός, das nach Änderung eines oder höchstens zweier Buchstaben, wie er sagt, eine Übersetzung seines deutschen Namens sei; den neuen Namen schrieb er anfänglich Haepinus und Hepinus, so steht wenigstens gedruckt z. B. auf dem Titelblatte von ihm selbst in Druck gegebener Werke, wie er auch sich eines Petschaftes mit den Buchstaben J. H. bediente; hernach schrieb er selbst wol immer Aepinus (die Schreibart Epinus, die sich auch findet, ist wol von ihm selbst nicht angewandt); auf dem Titel einer deutschen Schrift aus d. J. 1530 nannte er sich doch auch wider Hoeck. Die Angabe, dafs er damals, als er seine Heimat verlassen mußste, auch in England gewesen sei, scheint, soweit sie sich bei neueren Schriftstellern findet, auf der Mitteilung Seckendorfs zu beruhen, welcher sagt, hunc, sc. Aepinum, monachum Franciscanum in Anglia fuisse in MS. Myconii notatum reperio, unde factum sine dubio est, ut Anglicae linguae gnarus et in religionis negotio a rege in Angliam vocatus fuerit, (vgl. historia Lutheranismi, Frankf. u. Leipz. 1692, fol. p. 245). Falls diese ganze Mitteilung nicht auf einem Versehen von Seckendorf oder von Myconius beruht, so würde es sich doch in ihr nur um etwas handeln können, was vor den Wittenberger Aufenthalt Äpins fiel; dafs er Franziskaner gewesen sei, kann auch nicht auf seinen Aufenthalt in Belbuck gehen, da dieses ein Prämonstratenser Kloster war. Sicher ist, dafs Äpin sich nun wider nach Pommern wandte, wo er mit den dortigen Beförderern der Reformation, einem Hermann Bonnus, Peter Suave und andern in gleichem Sinne tätig war. Dafs er in Greifswald damals ein Schulamt verwaltet habe und dort anders als vorüber-

gehend, etwa zum Besuche der genannten Freunde, sich aufgehalten habe, ist nicht ganz sicher. Hingegen wissen wir gewiſs, daſs er und zwar etwa von 1524 bis 1528 in Stralsund als rector scholae auf dem Johanniskirchhof tätig war, was warscheinlich nach andern Angaben so zu verstehen ist, daſs er dort eine Privatunterrichtsanstalt leitete. Obwol er kein Pfarramt bekleidete, war er doch in kirchlichen Angelegenheiten von einfluſsreicher Wirksamkeit; ihm wurde von dem Rate und den Achtundvierzigern in Stralsund der Auftrag, eine Kirchenordnung auszuarbeiten, welche dann am Sonntage nach Allerheiligen, den 5. November 1525 eingefürt ward; sie ist jetzt mehrfach gedruckt, z. B. bei Richter, evangelische Kirchenordnungen I, S. 22 ff. Im Jare 1529 treffen wir ihn dann in Flensburg, wo er am 8. April neben Bugenhagen, Stephan Kempe und andern bei dem mit Melchior Hoffmann gehaltenen Colloquium gegenwärtig gewesen sein soll. Ob er mit Bugenhagen, der damals seit dem 9. Oktober 1528 in Hamburg war, von Hamburg nach Flensburg gereist ist, wie B. N. Krohn, Geschichte der Widertäufer in Norddeutschland, Leipz. 1758, 8⁰, S. 150 erzält, oder ob er erst in Flensburg mit Bugenhagen und den Hamburgern zusammentraf und vielleicht dieses Zusammentreffen die Veranlassung ward, ihn hernach nach Hamburg zu ziehen, wie Nic. Staphorst, hamb. Kirchengeschichte, 2. Teil, 1. Band, (Hamburg 1729, 4⁰) in der Vorrede meint, scheint nicht mehr festgestellt werden zu können. Sicher ist, daſs er i. J. 1529 nach Hamburg kam; unsicher, ob vor dem Flensburger Colloquium, und wenn nach demselben, ob schon unmittelbar nach ihm mit Bugenhagen oder erst, als er in das Pastorat zu St. Petri berufen wurde. Nachdem Bugenhagen nämlich am 9. Juni 1529 Hamburg verlassen hatte, legte der dortige, schon bejarte Pastor zu St. Petri Johann Boldewan, warscheinlich derselbe, der früher Abt zu Belbuck war und dann von dorther schon mit beiden, Bugenhagen und Äpin, bekannt sein muſste, sein Amt nieder, entweder, wie meistens erzält wird, weil er selbst kränklich war, oder weil seine Frau das Klima nicht vertragen konnte (so Staphorst, a. a. O. S. 150), und verließ die Stadt, und nun wurde, wie zu vermuten steht, auf Bugenhagens Empfehlung Äpin zu seinem Nachfolger berufen und dann am Sonntage vor Feliciani, also am 17. Oktober, (nicht am 20. Oktober, welches der Tag Feliciani selbst ist und damals ein Mittwoch war), in sein Amt eingefürt. So erzält Stephan Kempe, der damals selbst in Hamburg lebte, vgl. seinen Bericht über die Reformation in Hamburg bei Lappenberg, hamburg. Chroniken, Hamburg 1861, 8⁰, S. 541. Die Angabe, daſs Bugenhagen ihn eingefürt habe, würde jedenfalls nur dann zu halten sein, wenn angenommen werden dürfte, daſs mit dem Sonntage vor Feliciani auch etwa der Sonntag vor Primi und Feliciani, d. h. vor dem 9. Juni, gemeint sein könnte; dann wäre er am 6. Juni 1529 eingefürt, wie Vogt im Leben Bugenhagens (Elberfeld 1867) S. 314 in der Anm. zu meinen scheint, wo übrigens statt Nicolai Petri zu lesen ist; aber zu dieser Annahme ist doch wol keine Berechtigung vorhanden, wie denn auch die drei Tatsachen, die Abreise Bugenhagens, die Abdankung Boldewans und die Berufung Äpins aus dieser Reihenfolge nicht können herausgerückt werden, one dem Berichte Kempes Gewalt anzutun. Immerhin kann Äpin als der betrachtet werden, der zumeist das Werk Bugenhagens in dem Sinne seines Lehrers und Freundes fortsetzte, wenn er auch nicht von letzterem zu diesem Zwecke in Hamburg zurückgelassen ist. Daſs Äpin auf ordentliche Weise in sein Amt als Pastor berufen sei, wird noch besonders hervorgehoben in dem Epitaphium auf ihn, einem längeren Gedichte, das unmittelbar nach seinem Tode der Prediger Joachim Magdeburg, um sein Andenken zu ehren, verfertigte und in Druck gab, (Hamburg bei Joachim Lewe, im Juli 1553, 22 Blätter, 4⁰). Mit der Ansicht, daſs Äpin erst nach dem Flensburger Colloquium überhaupt nach Hamburg kam, ist dann auch die Meinung unverträglich, daſs er seinem Freunde Bugenhagen bei der Abfassung der Hamburger Kirchenordnung, die wenigstens im Februar 1529 vollständig ausgearbeitet war, geholfen habe, vgl. C. Mönckeberg in der Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte I, S. 201 f. Aber für die völlige Einfürung der Bugenhagenschen Kirchenordnung in Hamburg ist er allerdings dann wie kein anderer tätig gewesen, wie er es denn auch war, der hauptsächlich den

Kampf mit dem noch katholischen Domkapitel von kirchlicher Seite zu füren bekam; seine Auffassung desselben ist aus der frühesten Schrift von ihm, die wir noch haben, seinem i. J. 1530 erschienenen pinacidion zu ersehen. Ihm wurde dann auch, sobald nach der Beseitigung der äußeren Hindernisse, die dem entgegenstanden, es möglich war, und nachdem Urbanus Rhegius vergeblich zu derselben berufen war, die höchste geistliche Stelle in Hamburg, welche nach Bugenhagens Kirchenordnung daselbst eingerichtet werden sollte, das Amt eines Superintendenten, am Sonnabend vor Pfingsten, am 18. Mai 1532 übertragen; vgl. Tratziger, hamb. Chronik, in der Ausgabe von Lappenberg 1865, 8°, S. 269. In dieser Stellung, mit welcher die eines Pastor und eines lector primarius am Dom verbunden war, blieb er bis zu seinem Tode, obwol er mehrfach anderswohin berufen ward. Als i. J. 1533 die theologische Facultät in Wittenberg neue Statuten erhalten hatte und nun zum ersten Male wider Doktoren der Theologie kreirte, ward Äpin, der auf Wunsch des Rates in Hamburg dazu nach Wittenberg reiste, am 17. Juni mit Bugenhagen und Cruciger dieser Würde teilhaftig. Auf Wunsch Heinrichs VIII. von England ward er i. J. 1534 zugleich mit zwei Hamburger Ratsherrn, die in politischen Angelegenheiten dorthin gingen, nach England gesandt, um dem Könige in der bekannten Ehescheidungssache und überhaupt bei der Einfürung der Reformation von Nutzen zu sein. Äpin ging am 12. Juni 1534 zu Schiff und kam später als seine Begleiter erst im Januar 1535 wider nach Hamburg zurück, nachdem der Rat in Hamburg in einem besonderen Schreiben an Heinrich VIII. um seine Entlassung gebeten, da er ihn nicht mehr entbehren könne. Über seine Reise nach England siehe Mönckeberg in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Geschichte, Band 3, 1851, S. 179—181 und die Urkunden S. 188—216. Auch in der Folgezeit finden wir Äpin häufig außerhalb Hamburgs als Abgesandten der Stadt in kirchlichen Angelegenheiten tätig; so schon im Juli 1535 wider in Lüneburg, 1537 in Schmalkalden, wo er für Hamburg unterschrieb, 1546 in Kopenhagen, 1547 in Rostock, 1548 in Möln, 1551 in Lübeck. Dafs er bei den Verhandlungen, welche in Hamburg selbst stattfanden, wie auf dem wichtigen Convent am 15. April 1535 in Sachen der Sakramentirer, einen bedeutenden Einfluſs hatte, versteht sich von selbst. An allen kirchlichen Bewegungen seiner Zeit nahm er Anteil und nicht selten war sein Wort das entscheidende. Die Gutachten, welche er dabei privatim oder in Folge eines erhaltenen Auftrages verfaſste, sind mit Recht sehr geachtet und haben noch heute Wert; unter ihnen sind besonders zu nennen die im August 1548 zuerst erschienene, von Äpin verfaſste Schrift: „Bekenntnisse und Erkleringe (in spätern Drucken steht statt dessen: Vorklaringe) up dat Interim durch der erbarn Stede Hamborch, Lüneborch &c. Superintendenten, Pastorn vnd Predigere tho christliker vnd nödiger Vnderrichtinge gestellet“; (vgl. Lappenberg, zur Geschichte der Buchdruckerkunst in Hamburg, 1840, 4°, S. 30); ferner das Schreiben an Melanchthon und seine Collegen wegen der adiaphora v. J. 1549, dann die responsio .... ad confessionem Andreae Osiandri v. J. 1552, welche letztere Äpin mit Joachim Westphal verfaſste und die von den Ministerien in Hamburg und Lüneburg unterschrieben ward; diese drei sind abgedruckt bei Staphorst a. a. O. im Anhang. Wir lernen aus ihnen Äpin als einen ebenso milden als gründlichen und gelehrten Theologen kennen. Von dem „Bekenntnis auf das Interim“, das schon 1549 in hochdeutscher Übertragung erschien, urteilte auch Melanchthon, dafs es das beste sei, was in dieser Sache geschrieben worden; und selbst wenn Äpin nicht mit Melanchthon übereinstimmte, wie in der Beurteilung der adiaphora, tat das ihrer Freundschaft keinen Eintrag, da Melanchthon Äpins Ansicht ehren muſste und sich durch seine ernste, ruhige Weise nicht verletzt fülen konnte; Zeugnis hievon legen die Briefe Melanchthons an Äpin ab, die wir gerade aus dieser Zeit in größerer Anzal haben, als aus der früheren.

Und anders hat sich Äpin auch nicht in dem Streite gezeigt, durch den sein Name am bekanntesten geworden ist, dem über die Lehre vom descensus ad inferos. Die Geschichte desselben, soweit sie Äpin betrifft, bedarf noch gründlicherer Erforschung. Hier kann nur an die Hauptsache erinnert werden. Als lector am Dom hatte Äpin wöchentlich mehrfach lateinische theologische Vorlesungen zu halten,

welche von den Predigern und anderen Gelehrten besucht zu werden pflegten; in diesen Vorlesungen nahm Äpin eine längere Zeit die Psalmen durch, pflegte aber bei der Erklärung auf solche Fragen Rücksicht zu nehmen, welche gerade sonst die Gemüter bewegten. Weil nun i. J. 1542 der Artikel von der Höllenfart, so erzält er selbst, so gedeutet ward, daſs Hölle so viel als Grab sei, habe er sich, als er der Reihe der Psalmen nach an den 16. Psalm kam, auch auf diese Frage eingelassen und nach Luthers Vorgang in der Erklärung der Psalmen gesagt, Christus sei für uns zur Hölle gestiegen, daſs er uns von der Hölle erlöse. Schon damals stellte Johann Garcäus (oder Gartze), der Äpins Nachfolger im Pastorate zu St. Petri war, Äpin hierüber zu Rede und berief sich auch seinerseits auf Luther, der in einer 1533 zu Torgau gehaltenen Predigt die Höllenfart Christi als den Triumphzug eines Siegers darstelle. Damals kam der Streit aber noch nicht zum Ausbruch; Garcäus wurde 1543 nach Spandau berufen, von wo er jedoch 1546 wider als Pastor zu St. Jacobi nach Hamburg zurückkam. Inzwischen hatte Johann Freder, der damals als pastor und lector secundarius am Dom Äpins nächster College war, fast gegen Äpins Willen, wenn auch schließlich unter seiner Zustimmung, den Commentar Äpins zum 16. Psalm herausgegeben, so daſs Äpins Ansicht über die Höllenfart Christi nun allgemein bekannt wurde. Nicht lange nach Garcäus Rückkunft brach der Streit nun wider aus und wurde namentlich öffentlich und heftig, als Tilemann Eppingk und andere in weitläufigen Schriften und auf der Kanzel Äpin angriffen; nun konnte auch Garcäus nicht schweigen. Die Einzelheiten des Kampfes, um dessen Beilegung sich auch die Obrigkeit bemühen muſste, sind wenig erquicklich; je länger er dauerte, desto erbitterter ward er. Von verschiedenen Seiten wandte man sich wärend des Streites um ein Gutachten nach Wittenberg; Melanchthon konnte nur aussprechen, daſs es über dieses Lehrstück noch nicht zu einer übereinstimmenden Ansicht der Lehrer gekommen sei, und zum Frieden raten. Wegen der Unbotmäßigkeit und Heftigkeit der Gegner Äpins endete der Streit in Hamburg äußerlich damit, daſs die Fürer der letzteren, Garcäus, Eppingk und Hackrott am 26. April 1551 ihrer Ämter entsetzt wurden und die Stadt meiden muſsten.

Für Hamburg ist Äpins Wirksamkeit noch von besonderer Bedeutung geworden durch die nach ihm benannte Kirchenordnung, welche als eine notwendig gewordene Ergänzung der Bugenhagenschen anzusehen ist; er erhielt zu ihrer Ausarbeitung 1539 den Auftrag; darüber, wie weit sie Gesetzeskraft erhalten hat, ist in neuerer Zeit gestritten worden, doch kann wol nicht zweifelhaft sein, daſs sie bis 1603 wirklich in Geltung war. Über sie vgl. Mönckeberg, Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte, I, S. 201 ff.; sie selbst ist in einem Auszuge bei Richter gedruckt. Auch für Bergedorf arbeitete Äpin i. J. 1540 eine Kirchenordnung aus und i. J. 1552 für Buxtehude eine Kirchen- und Schulordnung; erstere ist gedruckt in der Zeitschrift für hamb. Gesch. I, S. 589 fg.

Äpin starb nach einer reichen Tätigkeit am 13. Mai 1553, im 54. Lebensjare. Er war zweimal verheiratet gewesen; seine erste Frau starb 1549. Außer einem Sone Friedrich hinterließ er mehrere unmündige Kinder, warscheinlich nur Töchter. Über seine Nachkommen vgl. Baur in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, I. Section, 2. Band, S. 59 in der Anm.

Außer den schon angefürten Schriften ist besonders zu vergleichen Molleri, Cimbria litterata II, p. 17—25. Die eingehende und größtenteils recht zuverläſsige vita Aepini von Arnold Greve, Hamburg 1736, 4°, macht eine neue Bearbeitung nicht unnötig. Für den Streit über die Lehre vom descensus ist besonders zu vergleichen Planck, Geschichte des prot. Lehrbegriffs, 5. Teil, 1. Abt., 1798, S. 252 ff. Planck hatte nach S. 263, Anm. 18, schon ein wertvolles Manuskript mit Äpinschen Schriften aus Wolfenbüttel vergleichen können, welches dann besonders von Fr. H. R. Frank in seiner Theol. der Concordienformel, 3. Band 1863, S. 397—454 für die Darstellung dieses Streites benützt ist. Verzeichnisse seiner gedruckten Schriften sind bei Moller und Greve zu finden. **Carl Bertheau.**

Ären, biblische und christliche. Der Ausdruck Äre, latein. aera oder era,

kommt urkundlich zuerst bei Isidorus*) Etym. V. 36, welcher sich zugleich über seine etymologische Bedeutung ausspricht, von einer Äre des Augustus vor, welche von dem Jare 716 u. c. datirt, wird aber dann von jeder Zeitrechnung gebraucht, bei welcher die Jare von einem gegebenen Termine an fortgezält werden. Die Etymologie des Wortes ist bestritten. Manche, auch der bekannte Chronolog Ideler**), wollen es aus dem Gotischen, dem jera des Ulphilas, dem Jar, year, aar der germanischen Sprachen erklären, da es auch era geschrieben und anfänglich von einer spanischen Zeitrechnung, in Spanien und dem südlichen Frankreich, also Territorien, in welchen die Westgoten zur Herrschaft gelangten, gebraucht werde. Andere leiten es, wol richtiger, von dem latein. aes ab. Der Pluralis gen. neut. aera ist zu einem Singularis gen. fem.***) geworden, wie opera von opus, ora von os. Für diese Ableitung spricht, dass sie von Isidor a. a. O. bereits gebilligt wird, obwol das von ihm über den ersten Census des Augustus zugleich Bemerkte irrig ist; dass die Zeitrechnung ausdrücklich als römischen Ursprungs bezeichnet wird, wozu auch ihr Anfangspunkt passt, und dass der Sing. aera schon bei Cicero und in der spätern Latinität bei Messungen und Rechnungen nicht selten die Grundeinheit und Grundzal ausdrückt, hier also, wo von einer Jaresrechnung die Rede ist, das zum Grunde liegende Jar, zu welchem die folgenden hinzuzuzälen sind. Änlich ist das Wort aera auch bereits von arabischen Schriftstellern widergegeben, welche sich jener spanischen Äre bedienten, vgl. Ideler a. a. O. Man kann drei Arten von Zeitrechnungen unterscheiden, gelehrte, bürgerliche und kirchliche, welche zuweilen bei demselben Volke zu gleicher Zeit in Gebrauch sind. Die ersten, welche blos von Schriftstellern und Gelehrten gebraucht werden, bleiben nicht selten dem Volke unbekannt, sind dem Wechsel unterworfen und darum sehr mannigfach. Hier, wo wir einen kurzen Abriss der Zeitrechnung der heiligen Schrift und der allgemeiner üblich gewordenen Ären der **christlichen** Völker zu geben versuchen, können wir die bloß gelehrten, welche wir in den historischen und chronologischen Werken christlicher Autoren angewandt finden, nur nebenbei berücksichtigen.

I. Ären, welche in der Bibel vorkommen. In den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments finden wir nur an ein par Stellen Spuren einer eigentlichen Äre, was mit dem hohen Alter mancher ihrer Bestandteile, ihrer praktisch erbaulichen Tendenz und ihrem Charakter als Volksbuch zusammenhängt; wobei wir nicht vergessen dürfen, dass die Völker des Altertums in ihrem öffentlichen und bürgerlichen Leben überhaupt keine Ären zu gebrauchen pflegten, welche dagegen den Geschichtsforschern und Chronologen von Fach überlassen blieben, dass z. B. die Römer, selbst dann, als sie bereits eine feste Äre hatten, bei politischen und bürgerlichen Akten nicht nach Jaren Roms rechneten, sondern das betreffende Jar durch die Namen der in ihm regierenden Consuln, deren Folge in den Fastis verzeichnet wurde, und später durch Hinzufügung der Regierungsjare des Kaisers bestimmten. In den rein historischen und prophetisch historischen Teilen der hl. Schrift haben wir häufige Zeitbestimmungen, aber erst selten und in den spätesten Stücken fortlaufende Jareszälungen von einem allgemeiner feststehenden Termine an. Im Pentateuch ist bis zu den Zeiten Jakobs die Chronologie mit der Genealogie aufs engste verbunden. Als die Israeliten unter eigenen Fürsten standen, datirten sie ihre Jare nach diesen (wie in den Büchern d. Kön., d. Chron., Jerem.); später, als sie von fremden Völkern unterjocht wurden, nach den fremden Herrschern, z. B. den babylonischen, Jerem. 25, 1. 52, 12. 28 ff., Dan. 2, 1. 7, 1 und den persischen, Esr. 4, 24. 6, 15. 7, 7 ff. Nehem. 2, 1. 5, 14, 13, 6. Hagg. 1, 1. 2, 11. Zach. 7, 1. Dan. 10, 1. Auch im N. T. findet sich an ein par Stellen eine ähnliche Datirung, Luk. 3, 1. Matth. 2, 1. Luk. 1, 5. Nach

---

*) Era singulorum annorum constituta est a Caesare Augusto, quando primum censum exegit ac Romanum orbem descripsit. Dicta autem era ex eo, quod omnis orbis aes reddere professus est reipublicae.

**) Handb. d. Chronol. II, 428 ff. Lehrb. d. Chronol. S. 434 ff.

***) Vgl. Grotefend in Ersch und Grubers Encyklop. u. d. Art. Äre.

ausgezeichneten Nationalereignissen wird nur selten und sporadisch datirt; nach dem Auszuge aus Ägypten 2 Mos. 19, 1. 4 Mos. 33, 38. 1 Kön. 6, 1 und nach dem Anfange des babylonischen Exils Ezech. 33, 21. 40, 1. Als die Juden syrische Untertanen wurden, empfingen sie die Äre der Seleuciden, deren gewönliche Epoche der Herbst (Tischri) 312 v. Chr. ist, von ihnen מִנְיַן שְׁטָרוֹת (aera contractuum) genannt, weil sie von ihnen bei ihren bürgerlichen Geschäften und Verträgen gebraucht wurde. Nach dieser Äre werden die Jare in den beiden ersten Büchern der Makkabäer durchgängig gezält und sie heißen 1 Makk. 1, 10 Jare der Herrschaft der Griechen, weil das Reich der Seleuciden als eine Fortsetzung des griechischen Reichs Alexanders des Großen angesehen wurde. Es ist leicht ersichtlich, dass die Verfasser der Makkabäerbücher nicht in gleicher Weise datiren und der des ersten Buches nicht den Monat Tischri zum Anfangspunkt der Äre gemacht hat. Ersteres erhellt daraus, dass z. B. der Tod des Antiochus Epiphanes 1 Makk. 6, 16. 149 A. S., dagegen im Schreiben seines Nachfolgers Eupator 2 Makk. 11, 33 erst vom 15. Xanthikos 148 A. S. und der Feldzug des Eupator 1 Makk. 6, 20 ff. 150 A. S., dagegen 2 Makk. 13, 1. 149 A. S. datirt wird (hiernach muss der Verf. des zweiten Buches seine Äre etwas später beginnen als der des ersten); dass aber der Verf. des ersten Buches die Äre nicht mit dem Herbst (Tischri) beginnen kann, ergibt sich z. B. daraus, dass die Einnahme von Ptolemais 1 Makk. 10, 1. 160 A. S., was bei jener Annahme frühestens der Monat Tischri sein könnte, und das Hüttenfest (15. Tischri) 1 Makk. 10, 21 ebenfalls 160 A. S. gesetzt wird, so dass alle die Facta, welche 1 Makk. 10, 2—21 berichtet werden, binnen 14 Tagen geschehen sein müssten, was anzunehmen unmöglich ist; sowie daraus, dass die Expedition des Eupator, welche 1 Makk. 6, 20. 150 A. S. gesetzt wird, sonst nicht nach 6, 49. 53 in die Zeit eines Sabbatjars — ein solches Sabbatjar hatte damals vom Herbst 164 bis dahin 163 v. Chr. statt — fallen*) würde. Ältere Chronologen wie Petavius und Noris haben angenommen, dass der Verfasser des ersten Buchs die seleucidische Äre vom Nisan des Jars 312 v. Chr., der des zweiten aber, wie gewönlich, vom Tischri desselben Jars datire. Ideler**) weist darauf hin, daß zwischen der Epoche der Äre in den beiden Büchern ein mehr als halbjäriger Abstand stattfinden müsse, und setzt die des ersten Buches in den Nisan des ersten Buches, die des zweiten in den Tischri, aber des Jars 311 v. Chr., so dass $1^1/_2$ Jare dazwischen liegen. Aber trotz der neuen Hypothese, dass im zweiten Buche das Epochenjar auf ein späteres Jar als gewönlich, nämlich auf 311 statt auf 312, herabzurücken sei, werden die Schwierigkeiten der verschiedenen Datirung in den beiden Makkabäerbüchern von Ideler nicht überwunden. Nach meiner Ansicht***) hat der Verfasser des ersten Buches das Jar 312 beibehalten, aber seinen Jaresanfang oder doch Epochenpunkt vom Herbst (Tischri) auf den Thebet †), den ersten Monat nach der Wintersonnenwende unmittelbar nach

*) Daraus, dass der Nisan im ersten Buche in jüdischer Weise als der erste Monat bezeichnet wird, folgt noch nicht im mindesten, dass dessen Verf. die seleucidische Äre mit dem Nisan angefangen hat; denn auch im zweiten Buche findet sich mehrfach (fremde Monatsnamen haben wir nur in Briefen von Nichtjuden, 2 Makk. 11, 21. 32. 38) die jüdische Zälung der Monate, one dass man deshalb auf den Jaresanfang im Nisan schließen dürfte, was hier auch nur ausnahmsweise geschehen ist.

**) Handb. I, 533 ff. Der um die profane Chronologie sehr verdiente Clinton hat sich Fast. Hellen. (1834) III. p. 371 ff. über die Seleucidenäre in den Makkabäerbüchern sehr ungenügend ausgesprochen, indem er letztere nicht gründlich genug untersuchte, wovon eine mehrfach unrichtige Chronologie der syrischen Könige die notwendige Folge gewesen ist.

***) Chronol. Synops. der 4 Evang. S. 451 ff. und besonders Beiträge zur neutest. Zeitgeschichte (Stud. u. Krit. 1875) S. 521 ff., wo ich gegen Schürer, welcher mit Grimm an der Feststellung der Äre des zweiten Makkabäerbuches wegen seiner Ungeschichtlichkeit verzweifelt, namentlich auch den oben erwänten Sitz des jüdischen Sabbatjars begründe.

†) Übrigens folgt aus den Daten der Makkabäerbücher streng genommen für den Jaresanfang des ersten Buches nur dies, dass derselbe (vgl. namentlich noch 1 Makk. 4, 52 und 6, 16. 2 Makk. 11, 21) zwischen die Monate Kislev und Nisan fällt, und bei dieser allgemeinen Annahme werden alle Resultate unserer chronol. Forschung aufrecht erhalten. Dass er

dem damals 1 Makk. 4, 53 ff. gestifteten Tempelweihfeste, wie die Römer und andere Völker gesetzt, der Verfasser des zweiten Buches folgt aber sowol rücksichtlich des Jars wie des Jaresanfangs dem gewönlichen Brauche der Syrer, indem er vom Tischri 312 v. Chr. datirt. Dass die Äre des ersten Buches nicht erst mit dem Nisan 312 v. Chr. beginnen könne, folgt z. B. daraus, dass der Tod des Simon 1 Makk. 16, 14 in den 11. Monat oder Schebat des Jars 177 A. S. gesetzt wird; denn bei jener Annahme würde dieses Datum in den Frühling des Jars 135 v. Chr. füren, mithin in das Sabbatjar, welches vom Herbst 136 bis dahin 135 v. Chr. reichte, fallen, wärend Josephus Ant. 13, 8, 1 u. 2, vgl. 13, 7, 4 berichtet, dass erst in dem auf den Tod Simons folgenden Herbste das Sabbatjar begonnen habe. Begann die Äre des ersten Buches mit dem Thebet 312 v. Chr., so gehört der Schebat 177 A. S. in den Frühling des Jars 136 v. Chr., und Josephus und das erste Buch der Makkabäer stimmen durchaus überein. Dagegen hat das zweite Buch wie üblich vom Tischri 312 v. Chr. und nicht, wie Ideler will, vom Tischri des Jars 311 datirt, wie unter andern aus folgendem Beispiel erhellt. Der Vertrag des Eupator 1 Makk. 6, 57 ff. fiel wegen V. 57 (s. oben) in das Sabbatjar, welches im Herbste 163 v. Chr. zu Ende ging. Derselbe Vertrag wird 2 Makk. 13, 23 ff. erwänt und fiel nach 2 Makk. 13, 1 ins 149. Jar A. S. Wäre die seleucidische Äre vom Tischri 311 v. Chr. datirt, so würde jenes Jar dem Zeitraum vom Herbst 163 bis Herbst 162 entsprechen, also da anfangen, wo jenes Sabbatjar*) endete. — Außer der seleucidischen Äre wird noch eine zweite Äre genannt, 1 Makk. 13, 41. 42, die der Befreiung der Juden vom syrischen Joche unter dem Hohenpriester Simon. Das erste Jar Simons wird dem 170. A. S. gleichgesetzt, entspricht also dem Jare 143 v. Chr. Dass nach dieser Äre wirklich gerechnet wurde, sehen wir nicht nur aus 1 Makk. 14, 27, wo das dritte Jar Simons erwänt wird, sondern auch aus mehreren samaritanischen Münzen, auf denen sie erscheint**). Doch scheint sie nur kürzere Zeit gebraucht zu sein, da auf den uns erhaltenen Münzen nur die 4 ersten Jare Simons genannt werden; die Juden kehrten dann wider zur seleucidischen Äre zurück. So viel über die in der Bibel selber gebrauchten Ären, wir gehen zu den Ären der christlichen Völker über, von denen wir die vornehmsten erwänen wollen.

II. Ären und Zeitrechnung christlicher Völker. Mit der Entstehung der christlichen Kirche war nicht zugleich eine neue christliche Äre gegeben, vielmehr datirte man nicht bloß im bürgerlichen Verkehre, sondern auch in der Litteratur längere Zeit so fort, wie man bis dahin datirt hatte. Über die profane Chronologie, sofern sich die Christen an sie anschlossen, haben wir hier nicht genauer zu handeln, sondern von dem, was sich unter den christlichen Völkern in eigentümlicher Weise auf Grund ihres Zusammenhangs mit den Schriften des Alten und Neuen Testamentes bildete. Von den Juden nahmen sie die Woche zu 7 Tagen an und ihre Osterrechnung, über welche wir weiter unten reden wollen, knüpften sie an das jüdische Passa an. Unter den Christen des Orients wurde die schon in den Apokryphen des A. T. vorkommende seleucidische Äre viel gebraucht; auch jetzt noch findet sie sich bei den syrischen Christen im kirchlichen Gebrauch, neben der gemeinen christlichen Äre. Rücksichtlich ihres Jaresanfanges besteht wie bei den Syrern in alter Zeit eine Differenz, indem die Nestorianer und Jakobiten das Jar mit dem 1. Oktober, die syrischen Katholiken dagegen mit dem 1. September anfangen. In Alexandrien ward zur Berechnung des Osterfestes die diocletianische Äre, auch die Märtyreräre genannt, erfunden. Ihre Epoche ist das erste

dem in jene Zwischenzeit fallenden Monat Thebet ausdrücklich korrespondire, ergibt sich aber als eine aus den angefürten Gründen fast notwendige Vermutung.

*) Andere Beispiele, die teils aus Josephus, teils aus den Büchern der Makkabäer allein genommen sind, sehe man in meinen S. 192 Note ***) angefürten Schriften.

**) Eckhel, Doctr. numor. III, p. 465 sqq. Wir sind auch jetzt noch geneigt, mit Levy und Madden die Sekelmünzen in ihrer Einfachheit one Nennung einer Person dem Makkabäer Simon, der nach 1 Makk. 15, 6 das Münzrecht hatte, zuzuschreiben, vgl. indes Schürer, neutest. Zeitgesch. S. 101. 364 ff.

Jar des Kaisers Diocletian, unter welchem viele Christen Märtyrer wurden, näher der 1. Thoth (29. August) 284 n. Chr. In Ägypten war sie bis zur Herrschaft der Araber in bürgerlichem Gebrauch. Die ägyptischen Christen (Kopten) gebrauchen sie noch jetzt zugleich mit den altägyptischen Monaten, ebenso die äthiopischen Christen, nur dass diese ihre Epoche ins Jar 276 n. Chr. setzen, weil sie die Menschwerdung Christi 8 Jare später als Dionysius fallen lassen. Daneben gebrauchen die letztern eine Weltäre, von welcher wir später noch reden werden. Die christlichen Armenier datiren vom Jare 551 n. Chr., wo unter dem Patriarchen Moses ihre Festrechnung reformirt wurde.

Gehen wir nun zu den christlichen Völkern Europas, den eigentlichen christlichen Kulturvölkern, über, so ist bei ihnen die Datirung nach Jaren Christi fast allgemein geworden, so dass diese Zeitrechnung jetzt mit Recht die gemeine christliche Äre (aera vulgaris) genannt wird. Im römischen Reiche wurde freilich noch lange Zeit nach der Geburt Jesu die übliche Rechnung nach Regierungsjaren der Kaiser und der Consuln fortgefürt. Noch 537 n. Chr. gebot der Kaiser Justinian (Novella XLVII.), dass in allen Instrumenten das Jar des Kaisers, der Name der Consuln, die Indiction, Monat und Tag genannt werden sollte. Allein schon im Jare 541 wurde der letzte Consul Flavius Basilius Junior ernannt, und dies ist zugleich der letzte Privatmann, nach welchem datirt ist. Das Bedürfnis nach einer neuen gemeinsamen Äre wurde unter den christlichen Völkern nun immer dringender. Um diese Zeit hatte der römische Abt Dionysius in seiner Ostertafel 525 n. Chr. statt der von den Alexandrinern gebrauchten diocletianischen Äre, welche wegen der Christenverfolgungen dieses Kaisers unter den Christen nie populär werden konnte, die Jare zuerst ab incarnatione domini gezält. Das erste Jar dieser dionysischen Äre läuft vom 1. Januar bis 31. Dezember 754 u. c. nach Varro, 4714 der julianischen Periode; die Geburt Jesu fiel ihm in den Schluss dieses Jars, 25. Dezember, da er nach dem Sprachgebrauche der Kirchenväter unter der incarnatio (*σάρκωσις*), von der er datirt, nicht die Geburt (nativitas), sondern die Menschwerdung Christi im Schoß der Maria oder die Verkündigung Mariä verstanden hat, wie auch Beda*) ausdrücklich bemerkt. So entstand die gemeine christliche Äre, die sich allmählich weiter verbreitete**), besonders durch das Ansehen des Beda, welcher sie in seinen Werken, wie in seiner Ostertafel, und des Kaisers Karls d. Gr., welcher sie in mehreren Edikten und Diplomen gebrauchte. Bei der Datirung pflegte man mehrere Jarhunderte lang zu dem Jare Christi (anno incarnationis, circumcisionis — mit Bezug auf den Jaresanfang am 1. Januar, wo die Beschneidung Christi gefeiert wurde — nativitatis, resurrectionis, gratiae) noch die chronologischen Merkmale des Jars hinzuzufügen, wie sie die Ostertafeln enthielten. Im zehnten Jarhundert war die christliche Äre, wie man sie im spezifischen Sinne wegen ihrer Beziehung auf die Person Christi nennen kann, schon ziemlich weit verbreitet. In Spanien indes, wo man eine eigene Äre hatte, die sogenannte spanische, deren Epoche das Jar 716 v. Chr. ist, schloss man sich ihrem Gebrauche erst weit später an. Die nationale Äre kommt in Arragonien vor bis 1350, in Valencia bis 1358, in Castilien bis 1383 und in Portugal bis 1420 n. Chr. In der griechischen Christenheit haben die Russen auf Befehl Peters d. Gr. im Jare 1700 mit dem Jaresanfang im Januar zugleich die gemeine christliche Äre angenommen, nur dass sie an dem alten julianischen Kalender festhielten.

Die historischen Datirungen nach unserer Äre sind darum schwieriger zu verstehen, weil man lange Zeit sehr verschiedene Jaresanfänge hatte. Die üblichsten sind der 25. Dezember als Tag der Geburt Christi, der 1. Januar als Tag seiner Beschneidung und römischer Jaresanfang, der 25. März als Tag der Ver-

---

*) De temp. ratione c. 45. Vgl. Sanclemente, de vulgaris aerae emendatione IV. 8. Ideler, Hdb. d. Chronol. II. 381 ff. Erst als unter Karl dem Großen das Jar mit dem 25. Dezbr. begonnen wurde, scheint incarnatio auch in dem Sinne von nativitas vorzukommen.

**) Über die ziemlich verwickelte Geschichte der christlichen Äre vgl. Jan, historia aerae christianiae. 1715; auch Art de vérifier les dates. tom. I. S. 6 ff.

ündigung Mariä oder der Menschwerdung Jesu im Schoße der Maria, und das Osterfest, welches wegen seiner wandelbaren Natur einen besonders schlechten Anfangspunkt darbot. So oft man einen andern Jaresanfang als den 1. Januar annahm, stimmte das Jar nur teilweise mit dem des Dionysius und unserm Jare zusammen. So zälte man an zwei Orten, wo man das Jar von der Incarnation oder dem 25. März begann, in Pisa und Florenz, in der ersten Stadt 9 Monate 7 Tage mehr, in der zweiten 2 Monate 25 Tage weniger als wir, so dass die beiden benachbarten Städte um ein ganzes Jar auseinander waren. Der Calculus Pisanus und Florentinus ist erst 1749 abgeschafft. Obwol man dem 1. Januar als Jaresanfang wegen seiner ursprünglich heidnischen Entstehung und der heidnischen Feier seiner calendae nicht besonders günstig war, so wusste er sich doch das ganze Mittelalter hindurch wegen seines Zusammenhangs mit dem julianischen Jare, das man recipirt hatte, in Geltung zu erhalten. Der Papst Innocenz XII. setzte erst 1691 gesetzlich fest, dass das Jar mit dem 1. Januar beginnen solle; bis dahin hatten die Päpste in ihren Bullen und Breven auch wol den 1. Januar, gewönlich aber den 25. Dezember als Jaresanfang gebraucht. Die deutschen Kaiser zälten in ihren Urkunden vom 25. Dezember bis in die letzte Hälfte des 16. Jarhunderts. In Frankreich datirte man vom Osterfest bis 1567. In Schottland wurde der 1. Januar 1599, in England erst 1752 bei der Einfürung des neuen Kalenders zum Jaresanfang gemacht. Bevor dieser gemeinsame Jaresanfang festgesetzt war, hatten die einzelnen Völker, ja selbst die einzelnen Regenten und Städte nicht selten ihre verschiedenen Jaresanfänge, die man kennen lernen muss *), um ihre Chronologie zu verstehen. — Es leuchtet ein, welch ein großer Gewinn für die geschichtliche Orientirung in einer gemeinsamen festen Äre und Datirung liegt; und da die dionysische Äre überdies eine solche ist, an welche sich nicht alle Ereignisse vor und nach der Geburt Christi anknüpfen lassen, so ist es unstreitig das beste, bei ihr zu beharren, obwol die Chronologen jetzt darüber einig sind, dass Dionysius die Geburt Jesu mindestens 4—5 Jare zu spät angesetzt hat. Denn nach Matth. 2, 1 ff.; 2, 22, vgl. Luc. 1, 5. 26 ist Jesus noch unter der Regierung Herodes **) d. Gr. geboren, welcher schon kurz vor dem Pascha 750 u. c. gestorben ist.

Eine andere Äre, nämlich die nach Jaren der Welt, fand das Christentum bereits vor. Sie war bei den Juden üblich — z. B. der jüdische Historiker Josephus datirt nach ihr in seiner Archäologie — und aus den Schriften des Alten Testamentes entnommen. Obwol die Weltäre bei Behandlung der Weltgeschichte, welche die Ereignisse vom Anfange des Menschengeschlechts an darzustellen sucht, sich an sich zu empfehlen scheint, so ist sie in der Tat doch wenig zweckmäßig, weil über ihre Konstruktion die verschiedensten Meinungen aufgestellt sind und aufgestellt werden können. Im l'art de vérifier les dates sind 108 Ansichten mitgeteilt, deren Extreme an 2000 Jare auseinander liegen, und Des-Vignoles will sogar 200 verschiedene Angaben gesammelt haben, von denen die größte 6984, die kleinste 3483 Jare von Erschaffung der Welt bis auf Christus zält. Jeder Gelehrte, der die Sache untersucht, pflegt ein neues Resultat ans Licht zu fördern. Es ist das nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, dass der hebräische, der samaritanische, die Texte der LXX und der Vulgata 1 Mos. Kap. 5, u. Kap. 11, rücksichtlich der Zalen bis zur Sündflut und von da bis zum 70. Jare Tharahs sehr von einander abweichen und auch über die spätere Chronologie des Alten Testaments noch keine Einheit der Ansichten hat erreicht werden können. Schon aus technischen Gründen ist daher die gemeine christliche Äre jeder Weltäre weit vorzuziehen; denn der Anfangspunkt der erstern fällt in eine lichte historische Zeit, an welche die Ereignisse aus der Geschichte der einzelnen Völker bis ins graue Altertum, wo dieselben mehr oder weniger unsicher werden, bequem angeknüpft werden können, wärend bei dem umgekehrten Verfahren bei der Un-

*) Näheres sehe man bei Du Cange, glossarium s. v. annus; in dem großen französischen Werke l'art de vérifier les dates und in Helwigs Zeitrechnung S. 61 ff.
**) Ideler, Hdb. d. Chron. S. 389 ff. Wieseler, chron. Synopse S. 50 ff.

sicherheit der Basis die ganze Chronologie unsicher werden muſs. Die Kenntnis der Weltären hat für uns ein gelehrtes und historisches Interesse, da sich ihrer die Kirchenhistoriker und Chronographen nicht bloß der alten Kirche, sondern auch selbst noch die gelehrten Forscher und Chronologen nach der Reformationszeit nicht selten bedienen. Um nur einige *) der vornehmsten Bestimmungen anzufüren, Julius Africanus zälte bis auf Christus 5500, Eusebius, Beda und das römische Martyrologium 5199 Jare; nach Scaliger und Calvisius ist das erste Jar unserer christlichen Äre das 3950., nach Kepler und Petavius das 3984., nach Usher das 4004. der Weltäre. Die Weltäre des ägyptischen Mönchs und Chronographen Panodorus (um 412), deren 5493. Jar dem ersten unserer christlichen Weltäre entspricht, nur daſs sein Jar nach ägyptischer Weise etwa 4 Monate früher anfängt, ward längere Zeit zur Berechnung des Osterfestes gebraucht, weshalb sie Gatterer die Kirchenjarrechnung genannt wissen will. Ideler nennt sie dagegen zwar auch nicht, wie gewönlich, die antiochenische, sondern nach ihrem Ursprunge und dem Vorgange der byzantinischen Schriftsteller richtiger die alexandrinische Weltäre. Zwei andere Weltären sind bei einzelnen christlichen Völkern noch jetzt im Gebrauch. Die eine rürt von dem Zeitgenossen des Panodorus, dem gelehrten ägyptischen Mönche und Chronographen Anianus her. Er hat dieselbe Weltäre, wie Panodorus, setzt aber die Incarnation acht Jare später als Dionysius, so daſs sein 5501. Jar dem neunten unserer christlichen Äre entspricht. Denn da Christus nach einer Tradition, die er befolgt, 33 Jare alt, an der Luna XIV. das Passalamm gegessen hatte, an der Luna XV. gestorben und am Tage seiner Incarnation (25. März) auferstanden war, so muſste dies 5534 seiner Äre, in dem 42. Jare der unsrigen (dem zweiten Jare des Kaisers Claudius!) geschehen sein, da diesem Jare alle jene chronologischen Merkmale zukommen. Dem Anianus sind die Chronologen Maximus, Syncellus und Theophanes gefolgt, wie auch die äthiopischen Christen, welche sich noch jetzt dieser Weltäre neben der diocletianischen Äre (s. oben) bedienen. Endlich die byzantinische oder konstantinopolitanische Weltäre. Ihr Jaresanfang ist der 1. September und ihr 5509. Jar entspricht dem ersten unserer christlichen Zeitrechnung, nur daſs es 4 Monate früher anfängt. Ihre erste Spur findet sich im Chronicon Paschale, einer Schrift des siebenten Jarhunderts. Ferner findet sie sich bei den spätern byzantinischen Geschichtschreibern und wurde von den oströmischen Kaisern und Patriarchen gebraucht. Die griechisch-katholischen Völker bedienen sich dieser Weltäre noch gegenwärtig, mit Ausnahme der Russen, bei denen sie (vgl. oben) von Peter d. Gr. abgeschafft wurde.

Von großer Bedeutung für die Zeitrechnung der christlichen Völker war ferner ihr Anschluſs an die Feier des jüdischen Passa. Dieser war von selber dadurch gegeben, daſs das Neue Testament aus dem Alten hervorging und die Heilstatsachen des Todes und der Auferstehung Christi, sowie die Einsetzung des hl. Abendmals in ein jüdisches Passa gefallen waren. Jesus hatte nämlich am 14. Nisan 30 n. Chr. (6. April des julianischen Kalenders) noch das Passamal gleichzeitig mit den Juden gehalten und an demselben das hl. Abendmal eingesetzt, Matth. 26, 17. 20 ff. Mark. 14, 12. 17 ff. Luk. 22, 7. 8. 14 ff., und war am Tage darauf am 15. Nisan, einem in das (siebentägige) Passafest fallenden Freitag (*παρασκευή* Joh. 19, 14, vgl. 31. 42. 18, 39 **) *ἐν τῷ πάσχα*, vgl. Mark. 15, 42. Joseph. Ant. 16, 6. 2), wo die Juden, um die Passaspeise, d. i. an diesem Tage die Chagiga zu essen, die Verunreinigung fürchtend, nach Joh. 18, 28 das heidnische Prätorium nicht betraten, am Morgen um 9 Uhr an das Kreuz geschlagen, um am 17. Nisan, einem Sonntage, Matth. 28, 1 ff. Paral. Joh. 20,1 ff.

---

*) Die jetzigen Juden datiren ihre Weltäre vom 1. Tischri 3671 v. Chr.

) Wenn Johannes ferner 13, 1 sagt, daſs Jesus **vor dem Passa **wuſste**, daſs sein Tod bevorstehe, so kann er letztern nur in das Passa gesetzt haben, weil sein Wissen sonst kein durch den Grenzpunkt des Passa bestimmtes Vorherwissen gewesen wäre. Wenn der Evangelist den 13. Nisan a. a. O. gemeint hätte, so würde er *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τοῦ πάσχα* haben sagen müssen.

von den Toten aufzustehen. Für die so sich einfach ergebende von vornherein warscheinliche Einheit des Berichtes der Evangelien über den Todestag Christi vgl. hier der Kürze wegen die genauere Begründung in meinen Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte S. 251 ff., ferner die Commentare zu dem Evang. des Johannes von Bengel, Tholuk, Hengstenberg, Bäumlein, Luthardt u. a. Es ist verwunderlich, daß gerade solche, welche weder die jüdischen Festbestimmungen und termini in dem A. T., dem Talmud und zeitgenössischen Schriften, sowie die Form des jüdischen Jars gründlicher erforschten, noch auch durch exegetische Akribie sich auszeichnen, hier nicht selten absprechen. Wir bemerken nur noch, auch zur richtigen Würdigung der christlichen Passastreitigkeiten, daſs die ältesten und vornehmsten Exegeten und Kenner des jüdisch christlichen Altertums, Justin. Martyr. Dialog. c. III., Iren. adv. haer. 2, 22. 3. 4, 10, 1. Origen. zu Matth. 26, 17, Athanas. im Chronic. pasch. (ed. Dindorf) I. p. 9; Hieronym. zu Matth. 26, 16; Euseb. in den catena Corderii in Lucam. c. 22 §. 12, *περὶ τῆς πάσχα ἑορτῆς* c. 8—10, welcher aber die Juden (wider das Gesetz) die Passamalzeit auf den 15. Nisan verschieben läſst, Chrysostomus zu Joh. 18, 28, vgl. zu Matth. 26, 17, welcher neben der von uns oben vorgetragenen richtigen Beziehung von Joh. 18, 28 auf die Chagigaspeise auch die bei Eusebius vorkommende, die Juden treffende, ungesetzliche Verschiebung der Festfeier anfürt. In der älteren Zeit sind es Clemens Alex., Apollinaris und Hippolytus (im Chonicon. pasch. I, p. 12), welche vornehmlich aus dem verdächtigen und exegetisch nichts beweisenden Grunde, daſs, weil das Passalamm am 14. Nisan (gegen Abend) geschlachtet und die Erstlingsgarbe am 16. Nisan dargebracht sei, behaupten, daſs auch Christus, der Antitypus des Passa (Joh. 19, 36. 1 Cor. 5, 7), am 14. Nisan hätte gekreuzigt und am 16. Nisan als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (1 Cor. 15, 20, wobei Paulus schwerlich an das Garbenfest gedacht hat), hätte auferweckt werden müssen. Denn die Darbringung des Passalamms, das Mittel der Erlösung des leiblichen Israel, kann ein Typus auf Christus, den schlechthinigen Erlöser, heißen, auch wenn er nicht grade an demselben Tage getötet ward. Vgl. meine oben erwänten Beiträge S. 267, 271 ff. und Wichelhaus, Versuch eines ausfürlichen Commentars zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi S. 187 ff., welcher hier in der instructiven Geschichte unserer Frage bis zur Gegenwart unter andern die exegetische Willkür charakterisirt, mit welcher die späteren Griechen wegen ihrer gesäuerten Brote beim Abendmal Christum am 14. Nisan sterben lassen, wärend die Lateiner (wegen ihrer ungesäuerten Brote), auch die Reformatoren Melanchthon und Calvin, seinen Todestag richtig auf den 15. Nisan setzen.

Nach dem Weggange Christi feierten seine Jünger in Jerusalem und Judäa wie bisher die jüdischen Feste, also auch das Passa, wie wir aus der Apostelgeschichte sehen, mit den Juden, aber gewiſs so, daſs es ihnen zu einem Erinnerungsfest wurde an das letzte Passa des Herrn, an den unvergeſslichen Abend des 14. Nisan, an welchem er sein heiliges Abendmal einsetzte, an den Tag seines Todes am 15. Nisan und den Tag seiner Auferstehung am 17. Nisan. Daſs auch die heidenchristlichen Gemeinden, welche Paulus stiftete, die Tage der ungesäuerten Brote (also nicht bloß den 14. Nisan) feierten, sehen wir aus Apstg. 20, 6. 1 Cor. 5, 6 ff., aber, wie es bei Paulus nach Gal. 4, 10. Col. 2, 16. 17. Röm. 14, 5. 6 nur gedacht werden kann, ohne Auflage jüdischer Bräuche. Die Zeit ihrer Feier fiel indes mit der Feier der Juden zusammen, weil die genannten christlichen Tatsachen einst mit den betreffenden Tagen eines jüdischen Passa zusammengefallen waren. Polykarp, der Schüler des Apostels Johannes, berief sich gegenüber dem römischen Bischof Anicet für die kleinasiatische Sitte, den Tag des 14. Nisan zu zu feiern, auf den Vorgang namentlich dieses Apostels, ebenso der ephesinische Bischof Polykrates, Euseb. h. e. 5, 24, woraus nicht bloß die erwänte christliche Passafeier in den von Paulus gegründeten kleinasiatischen Gemeinden erhellt, sondern auch unser Verständnis des vierten Evangeliums von neuem bestätigt wird. Die häufige Widerholung des hl. Abendmals in den christlichen Agapen muſste seine Einsetzung bei Gelegenheit eines Passamals am 14. Nisan wach erhalten, auf

welche ja auch Paulus durch den Terminus τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, 1 Cor. 10, 16 (כּוֹס הַבְּרָכָה), wie bei den Juden der Passabecher genannt wird, hinweist. Neben dieser Jaresfeier der christlichen Heilstatsache nach den **Monatstagen**, an welchen sie geschehen waren, finden wir eine Jaresfeier derselben nach ihren **Wochentagen**, seines Todes am Freitag, seiner Auferstehung am Sonntag um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche. Schon ziemlich früh tritt die wöchentliche Feier des Auferstehungstages, des Sonntags (ἡ κυριακή, dominica) Apstg. 20, 7. 1 Cor. 16, 2. Offenb. Joh. 1, 9, Plin. ep. 10, 96. Barnab. ep. 15, allerdings zunächst in vorwiegend heidenchristlichen Kreisen auf, welchem die Bestimmung des Freitags (parasceue), als wöchentlicher Fast- und Bußtag im Andenken an den Tod Christi entspricht. Besonders als die christliche, von den Aposteln geleitete Muttergemeinde Jerusalem verlassen mußte und der jüdische Tempel, der Mittelpunkt des jüdischen Kultus, von Titus zerstört ward, wurde der unmittelbare Grund zum strikten Anschluß an das jüdische Passa hinweggenommen und, wie es scheint, in den heidenchristlichen Gemeinden, namentlich in Rom und in Alexandrien, an welchem letztern Orte die größte kalendarische Kunde vorhanden war, mit Bezug auf Stellen wie Röm. 14, 5. 6. Hebr. 13, 10 ff. Kol. 2, 16. 17. Barnab. ep. 15, eine von den jüdischen Monatstagen unabhängige järliche Passafeier gehalten. Als Polykarp, der Vertreter der kleinasiatischen Sitte, um die Mitte des zweiten Jarhunderts mit dem römischen Bischof Anicet zusammenkam, berief sich dieser für die in Rom herrschende Sitte bereits auf die Gewonheit seiner Vorgänger und ließ sich deshalb von jenem nicht überreden, one indes den kirchlichen Frieden zu brechen. Um 170 n. Chr. brach der Streit in Laodicea, Euseb. h. e. 4, 26, wider aus, wo Melito die Beobachtung der τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης (des 14. Tags des scheinenden Mondes) bei der Passafeier, woher der Name Quartodecimaner, in einer Schrift verteidigte, gegen welche Apollinaris und später noch Clemens von Alexandrien Gegenschriften verfaßten, und dann besonders heftig wider um 190 zwischen den Kleinasiaten unter der Fürung des ephesinischen Bischofs Polykrates und dem herrschsüchtigen römischen Bischofe Victor, welcher jenen wegen dieses liturgischen Gegensatzes die Kirchengemeinschaft auffagte, worüber er von Irenäus, obwol dieser Anhänger der occidentalischen Festsitte war, unter Vorhaltung des entgegengesetzten Verfarens seiner Vorgänger in einem uns bei Euseb. h. e. 5, 24 teilweise noch erhaltenen Briefe freimütig zurechtgewiesen wurde. Beide Festsitten hatten von ihrer Entstehung an eine Jaresfeier des Todes und der Auferstehung Jesu, ein mehrtägiges πάσχα, oder wie man auch sagte, ein πάσχα σταυρώσιμον und πάσχα ἀναστάσιμον, welche mit dem dazwischenliegenden Sabbat das τριήμερον bildeten. Aber die Kleinasiaten bestimmten dieselbe unter Beobachtung der XIV. Luna, so daß die Feier des Todes Jesu stets auf die XV. Luna, an deren Vorabend (der XIV. Luna) sie eine Festmalzeit mit der Stiftungsfeier des hl. Abendmales hielten, und die Feier seiner Auferstehung stets auf die XVII. Luna fiel, weil, wie sie in den Fragmenten des Chronic. pasch. a. a. O. sagen, und auch Polykrates bei Eusebius (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον), Jesus **nach den Evangelien** am 14. Nisan mit seinen Jüngern das Lamm gegessen hat und am 15. Nisan gestorben ist. Die Anhänger der occidentalischen Festsitte hielten sich nicht an die Monatstage, sondern, da beides zugleich nicht möglich war, an die **Wochentage** des Todes und der Auferstehung Christi und setzten zunächst den Tag seiner Auferstehung als den **Sonntag** in der Nähe des Vollmonds der Frühlingsnachtgleiche fest, um von da aus rückwärts das τριήμερον zu bestimmen. Der Stand der Osterfrage gegen Ende des zweiten Jarhunderts läßt sich sehr deutlich aus dem erwänten Schreiben des Irenäus an den Bischof Victor entnehmen, worin er sagt: „Nicht nur über den Tag ist der Streit, sondern auch über die Form seines Fastens (was schon im A. T. als Vorbereitung oder als Zeichen der Trauer gilt); denn einige glauben einen Tag, andere zwei, andere noch mehrere Tage fasten zu müssen, andere berechnen ihren Tag zu 40 gemessenen Tag- und Nachtstunden.“ Einige fasteten also den einen Tag des Todes Jesu, andere auch noch den folgenden Tag (Matth. 9, 15), andere diese zwei Tage nicht ganz, sondern nur 40 gemessene Stunden, einige noch mehrere Tage, also schon vor der Feier

des Todes Jesu. Zu diesen gehörten die Quartodecimaner nicht oder sie mußsten ihr Fasten wegen ihres Festessens am Vorabend des Todes Jesu unterbrechen. Ihnen gegenüber halten die Anhänger der occidentalischen Festsitte fest, daſs nicht am 14. Nisan, sondern nur am Tage des Festes der Auferstehung Euseb. h. e. 5, 23 Befreiung von den Fasten stattfinden, und daſs an keinem andern Tage als am Sonntage (Euseb. h. e. 5, 24) das Geheimnis der Auferstehung, was doch die Quartodecimaner am 17. Nisan taten, gefeiert werden dürfe. Schwerlich hat Weitzel, welchem Steitz, Meyer und einige andere mit Modificationen folgen, in seiner Schrift*): die christliche Passafeier der drei ersten Jarhunderte. 1848. bewiesen, daſs diejenigen, welche man für rechtgläubige Quartodecimaner halten muſs, die aber nach den Quellen den Todestag Jesu, wie die meisten älteren Väter auf den 15. Nisan setzten, nur ebionitische Quartodecimaner seien und die im Gegensatz dazu von ihm vorausgesetzten katholischen Quartodecimaner, zu denen auch Melito und Polykrates gehören sollen, den 14. Nisan, wofür jeder Beweis fehlt, als Todestag Jesu feierten, und wärend die Occidentalen ihnen ein Judaisiren vorwarfen, selbst noch antijüdischer gewesen sein sollen als diese. Die Osterrechnung der Quartodecimaner muſste in der Kirche unterliegen nicht bloß wegen der größeren kirchlichen Macht ihrer Widersacher und weil sie leichter zum Judaisiren verleiten konnte, sondern auch, weil sie auf dem gebundenen Mondjare des particulären jüdischen Volkes beruhte und das Sonnenjar, ursprünglich bereits in Alexandrien und Rom zu Hause, sich immer weiter, z. B. in Kleinasien schon im zweiten Jarhundert, verbreitete.

Die neueren Untersuchungen jüdischer und christlicher Gelehrten haben dargethan, daſs der jüdische Festkalender in Jerusalem zur Zeit Jesu schon durch Rechnung festgellt und die im Talmud erwänte Sitte, wornach Zeugen vor dem Sanhedrin zur Constatirung des erscheinenden Mondlichts sich einfanden, und nachdem er hier geheiligt war, die Kunde davon durch Feuersignale bis zu den jüdischen Gemeinden Babyloniens gelangte, nur noch wegen ihrer alten Heiligkeit und, um die Gemeinsamkeit der Festfeier zu erhöhen, aufrecht erhalten ward. Epiphanius haer. 51, 26 und Cyrillus im prologus paschalis berichten, was nicht unglaublich ist, daſs die Juden zu Jesu Zeit einen 84jährigen Jarkreis hatten. Es ist warscheinlich eine Erweiterung des schon vom jüdischen Verfasser des Buches Henoch gekannten 16järigen Kallippischen Jarkreises um eine Octaeteris und muſste sich durch seine Teilbarkeit in die Zal 7 den Juden wegen ihrer Feier des Sabbatjares empfehlen. Allein nach der Zerstörung Jerusalems kam die kalendarische Regel der jüdischen Feste wider ins Schwanken, indem die pharisäische Engherzigkeit sich jetzt dahin geltend machte, daſs, wärend jeder Festtag bis dahin wie bei den Quartodecimanern auf jeden möglichen Wochentag fallen konnte und nur durch seinen Monatstag fixirt wurde, jetzt der 1. Nisan und darum z. B. auch der 15. Nisan nicht mehr auf den zweiten, vierten und sechsten Wochentag fallen sollte, wie das in dem etwa im 4. Jarhundert eingefürten jüdischen Festkalender festgesetzt wird. Vgl. meinen Exkurs: Über die Form des jüdischen Jares um die Zeit Jesu in meinen Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 290 ff. So ergab sich für die Christen aus verschiedenen Gründen das Bedürfnis nach einer selbständigen Feststellung der christlichen Osterfeier in einer Ostertafel. Die älteste der uns bekannt gewordenen, die des Hippolytus, eines Schülers des Irenäus und Bischofs in Portus bei Rom, ist an seiner marmornen Bildsäule aufgefunden und im Interesse der hier vor kurzem von dem römischen Bischof Victor so schroff geltend gemachten occidentalischen Festsitte aufgestellt. Sein 112järiger Cyklus, dessen erstes Jar dem ersten Jare des Kaisers Alexander Severus 222 n. Ch. entspricht, zerfällt in sieben sich widerholende 16järige Jareskreise, an welchen mittelst der lunisolaren Octaeteris mit ihren 3 Schaltmonaten das Verhältnis des gebundenen Mondjares zum julianischen Sonnenjare veranschaulicht wird. Die Ostergrenzen sind bei Hippolytus der 18. März und

*) Vgl. meine Recension in Reuters Repertor. Bd. 64, Heft 2. Zu μυστήριον τῆς ἀναστάσεως bei Euseb. a. a. O., welches nicht die Ostercommunion bezeichnen kann, vgl. das μυστήριον τῆς εὐσεβείας 1 Tim. 3, 16.

21. April, und für die Bestimmung des Ostersonntags hält er an der Regel der Lateiner fest, daſs, wenn der Vollmond auf den Sonnabend fällt, nicht schon Tags darauf Ostern sein könne, sondern erst 8 Tage später, weil, wie Victorius später erläutert, Ostern nicht vor der XVI. Luna fallen darf, an welcher Christus auferstanden sei. Der sechzehnjärige Cyklus bringt nun keine Harmonie zwischen dem Laufe der Sonne und des Mondes; denn sechzehn julianische Jare geben 5844 Tage, 198 synodische Monate dagegen 5847 Tage, es müssen sich folglich die Neu- und Vollmonde alle 16 Jare um 3 Tage im julianischen Kalender vorwärts schieben. Die Differenz, meint Ideler in s. Hdb. der Chronol. II, S. 219, wachse fort, bis im Verlaufe des 5. Cyklus die Ostergrenzen in die Gegend der Neumonde rücken, das Osterfest also nicht mehr dem Willen der Kirche gemäß um die Zeit des vollen, sondern des neuen Lichtes gefeiert werde; sie vermindere sich allmählich wider, bis sie sich nach Verlauf von zehn Cykeln vollständig ausgleicht. Der Kanon des Hippolytus habe daher nur wenig seiner Absicht entsprochen, das Osterfest in der Nähe des Frühlingsmondes zu befestigen. Jene Statue müsse ihm wol bald nach Beginn des ersten Cyklus gesetzt sein, bevor die große Unvollkommenheit seiner Ostertafel in Folge seiner Unbekanntschaft mit dem verbesserten Metonischen Cyklus zu Tage getreten sei. Allein woher wissen wir, daſs der gelehrte Vater jene Absicht gehabt, zumal wir seine den Osterkanon erläuternde Schrift nicht mehr besitzen? Wegen der Beschaffenheit der letzteren halten wir für warscheinlich, daſs er als Gegner der Quartodecimaner, die den Frühlingsvollmond beim Passa genau beobachteten, auf Grund des in Rom geltenden julianischen Sonnenjares mit der Frühlingsnachtgleiche des 25. März einen Kanon entwarf, welcher jenen einigermaßen in der Nähe des jüdischen Passa festhielt und den julianischen Sonnenzirkel mit dem Mondzirkel nach einer Reihe von Cykeln vollständig wider ausglich. Seine 112 järige Periode, zurückgefürt bis zum Jare 29 n. Ch., ihrem 32. Jare, ergibt den 25. März, einen Freitag, den Tag der Frühlingsnachtgleiche Cäsars, als den Todestag Christi, welcher dort auch durch die Beischrift πάϑος angezeigt ist, zurückgefürt bis zu ihrem Ablauf, die incarnatio oder conceptio Christi am 25. März, welchen entsprechend er nach einem bei den Lateinern gangbaren Glauben warscheinlich auch die Schöpfung der Welt in der Frühlingsnachtgleiche am 25. März annahm. Auch der 84 järige Ostercyklus der Lateiner setzt zurückgefürt den Todestag Jesu auf den 25. März 29 n. Ch. Ebenso Tertullian adv. Jud. 8, die acta Pilati, August. de trinit. 4, 5. Vgl. meine chron. Synopse S. 134. Nr. 2. Ideler a. a. O. II, S. 421. Es war ein Schritt weiter auf der Ban des Hippolytus, wenn man die Beziehung auf den Mondzirkel ganz fallen ließ, wie diejenigen, welche nach Epiphan. haeres. 50, 1 gemäß den acta Pilati den Todestag Jesu stets am 25. März feierten, auf welchen Tag auch die XIV. Luna fallen mochte, und wie die Montanisten bei Pseudo-Chrysostomus, Sermo VII de Pascha und Sozomenus, hist. eccl. 7, 18, über welche Piper, Geschichte des Osterfestes seit der Kalenderreformation S. 78 ff. und meine Anzeige in Reuters Repert. 1846 zu vergleichen ist.

Im Morgenlande werden uns zuerst der achtjärige Kanon des Bischofs von Alexandrien Dionysius und der neunzehnjärige des gelehrten Bischofs von Laodicea Anatolius (Euseb. h. e. 7, 32) genannt, welche beide die XIV. Luna nach der Frühlingsnachtgleiche, die dieser auf den 19. März setzt, fallen lassen. Der neunzehnjärige Ostercyklus, welcher auf dem nicänischen Concil (325 n. Ch.) stillschweigend angenommen wurde, indem man dem Bischof von Alexandrien die Abfassung der ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί übertrug*), wird nach Hieronymus und Beda dem Eusebius zugeschrieben. Er unterscheidet sich von dem des Anatolius dadurch, daſs die Frühlingsnachtgleiche in ihm auf den 21. März gesetzt wird. Die früheste Ostergrenze ist der 21. März, die späteste der 18. April. Fällt der Frühlingsvollmond auf die Nachtgleiche, den 21. März, und ist dieser ein Sonnabend, so wird das Osterfest gleich am folgenden Tage (anders als bei den Lateinern), dem 22. März, gefeiert. Fällt der Frühlingsvollmond auf den 18. April, einen Sonntag, so wird es acht Tage später, am 25. April, gefeiert. Das sind die beiden äußersten Termine

*) Guericke, Lehrb. der christlich kirchl. Archäologie (2. Aufl.) S. 158 ff.

des Osterfestes. Die Alexandriner und Lateiner waren einig in ihrem Gegensatze gegen die Quartodecimaner, welche jetzt unter diesem Namen zu Laodicea 364 und zu Konstantinopel 381 als Häretiker verurteilt wurden, aber unter sich nicht einig in der näheren Bestimmung der Osterfrage. Erst durch den Abt Dionysius Exiguus siegte der alexandrinische Osterkanon auch im Abendlande und durch Beda in Britannien. Über die weitere Entwicklung der Osterfeier vgl. den Artikel „Kalender“ und Piper, Karls des Großen Calendarium und Ostertafel.

Neben der üblichen Zeitrechnung finden wir seit der Mitte des vierten Jarhunderts n. Chr. nicht selten die Indictionen angegeben. Das Wort indictio ist aus der damaligen römischen Steuerverfassung entlehnt und bedeutet ursprünglich die Auflage, den Steuersatz, dann übertragen auch das Steuerjar, welches bei den Römern vom 1. September bis 1. September lief. Die Zal, welche hinzugefügt wird, bezeichnet, das wievielste Jar des 15jährigen Steuerkreises gemeint ist. Die Indictionen sind also keine eigentliche Äre, bei welcher die Jare von einem festen Anfangspunkte fortgezält werden, sondern ein stets widerkehrender 15jähriger Zeitkreis, welcher aber zur genauen Erforschung des betreffenden Jars nicht selten von Gewicht ist. Da die Indictionen nach kaiserlicher Verordnung bei den Verhandlungen des Reichskammergerichts gebraucht werden mussten, so finden wir sie bis zu dessen Aufhebung in den deutschen Volkskalendern unter dem Namen der Römerzinszal fortwärend aufgefürt. Um die Indiction irgend eines Jars nach Christi Geburt zu finden, muss man zu demselben 3 addiren und die Summe durch 15 dividiren, der Rest gibt die Indiction an, oder wenn kein Rest bleibt, so ist 15 die Indiction. So hat das Jar 1853 die Indiction 11, welche aber bereits mit dem 1. September 1852 begonnen hat. Dieses Verfaren beruht darauf, dass im Jare 3 v. Chr. ein solcher 15 jähriger Steuerkreis begonnen hat oder doch begonnen haben müsste, falls ein solcher bereits damals existirte. So lange die römische Steuerverfassung in Kraft blieb, und im oströmischen Reiche überhaupt, weil hier der Jaresanfang auf den 1. September fixirt war, begann die Indiction mit dem 1. September. Als aber die römische Steuerverfassung erlosch, die Indictionen also nur als 15järiger Zeitkreis zurückblieben, da war es natürlich, dass ihr Anfangspunkt in der occidentalischen Christenheit, wo andere Jaresanfänge üblich waren, nicht bloß, wie ursprünglich auf den 1. September, sondern auch auf andere Daten gesetzt wurde; als solche werden uns namentlich genannt der 24. September, der 25. Dezember, 1. Januar und 25. März, welche drei letztere auch sonst als die im Occident üblichen Jaresanfänge bekannt sind, vgl. S. 194.

Da eine Zeitrechnung wünschenswert war, welche die ganze uns bekannte Geschichte umfasste, jene Weltären aber keinen allgemeinen Beifall finden konnten, so bildete Josef Scaliger*) aus der Multiplikation der cyklischen Zalen 28, 29 und 15 eine Periode von 7980 Jaren, welche er die julianische Periode nannte, weil sie nach julianischen Jaren rechnet. Das 4714. Jar dieser Periode entspricht dem ersten unserer christlichen Äre oder 754 u. c. nach Varro. Obwol diese Periode jetzt weniger notwendig ist, als zu den Zeiten Scaligers, da die Geschichtschreiber und Chronologen sich nicht mehr der schwankenden Weltäre, sondern der bequemen und festen christlichen Äre bedienen, so wird sie doch auch jetzt noch da, wo es sich um besonders scharfe und deutliche Zeitbestimmungen handelt, von den Chronologen angewandt, und Ideler rühmt von ihr mit Recht, dass erst seit ihrer Einfürung Licht und Ordnung in die Chronologie gekommen sei.

Zu dem Ganzen vergleiche besonders die auf dem Gebiete der Chronologie Epoche machenden, wenn auch im einzelnen nach den neueren Forschungen hie und da zu berichtigenden Werke von Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, 2 Bde., 1825 und 1826, und Lehrbuch der Chronologie 1831; ferner Piper, Kirchenrechnung, 1841. **K. Wieseler.**

Ärgernis. Mit diesem Worte sind von Luther im A. T. die Ausdrücke מִכְשׁוֹל מוֹקֵשׁ מַכְשֵׁלָה übersetzt, im N. T. *σκάνδαλον* und *πρόςκομμα*. Der Grund-

*) Emend. temporum V, p. 359 (edit. 1629).

begriff der hebräischen und griechischen Worte ist der eines Objektes, an welchem Jemand strauchelt oder durch welches Jemand gefangen wird, *σκάνδαλον* = *σκανδάληθρον*, das Stellholz in der Falle, an welchem die Lockspeise sitzt, das, vom Tiere berürt, losprallt. Entsprechend im Deutschen der metaphorische Ausdruck Anstoss, so im eigentlichen Sinne 3 Mos. 19, 14: „Du sollst für die Blinden keinen Anstoss (מִכְשׁוֹל) setzen“, im uneigentlichen Röm. 14, 13; 1 Cor. 8, 9. Das Wort Ärgernis löst die Metapher auf, in diesem Worte hat nämlich arg die Bedeutung schlecht, verderbt, so Luther (bei Walch XXII, S. 1673): „Ärgernis ist, wenn etwas geredt und getan wird, dadurch der Wan und Meinung verderbet wird, beide gegen Gott und Menschen.“ Es bezeichnet also der Etymologie nach ein Objekt, d. i. Person (Matth. 16, 23 im griechischen Text), Sinnesart oder eine Handlung, wodurch eine arge, d. i. schlechte Gesinnung oder Ansicht bewirkt, oder eine vorhandene offenbar gemacht wird. Es ist zu eng, wenn Reinhard (Moral 4. Aufl. I, S. 693 f.) sagt: „Unter einem Ärgernis in weitester Bedeutung versteht man ein Verhalten, wodurch andere verleitet werden können, sich falsche Vorstellungen zu machen und fehlerhaft zu handeln.“ Die heilige Schrift gebraucht auch da den Ausdruck „Ärgernis“, wo die Bezeugung der Warheit oder die Selbstdarstellung einer idealen Persönlichkeit die Offenbarung der sündig oppositionellen Gesinnung excitirt. Den Juden wurde Christus „ein Stein des Anstoßes und ein Fels der Ärgernis“ (1 Petr. 2, 8; Luk. 2, 34; Röm. 9, 33; Joh. 8, 14); und die Predigt von dem gekreuzigten Christus wird immer den einen ein Ärgernis, den andern eine Torheit sein (1 Cor. 1, 23). Die Grundbedeutung, wie sie in der Etymologie des Wortes gegeben ist, bleibt allerdings auch hier bestehen. Das Ärgernis macht sie ärger. Aus diesem verschiedenen Sprachgebrauch ergibt sich, dass wir ein doppeltes Ärgernis zu unterscheiden haben, ein genommenes und ein gegebenes. Bei dem ersteren braucht das ärgernde Subjekt keine sittliche Schuld zu haben (Matth. 11, 6), vielmehr könnte es Schuld involviren, wenn der Christ aus schwächlich charakterloser Friedensliebe das Ärgernis bei den Bösen zu vermeiden suchte; aber steht ihm nicht sittliche Bosheit, sondern sittliche Unwürdigkeit gegenüber, so würde allerdings der Christ sich des Mangels an Schonung der Schwachen schuldig machen, wenn er keine Rücksicht darauf nähme, ob die Schwachen an seinem Verhalten Ärgernis nehmen können. In diesem Sinne sagt Christus Matth. 17, 27: „auf dass aber wir sie nicht ärgern u. s. w.“, vgl. Matth. 18, 6. Hier muss eben schon von Ärgernis geben geredet werden, und dieses involvirt stets sittliche Schuld, weil es im Erfolg der Sünde vorarbeitet. Es verwirrt das sittliche Bewusstsein, sofern in demselben über die Sittlichkeit des Ärgernis Gebenden, oder über die Sittlichkeit der Handlung, oder über die Richtigkeit des eigenen sittlichen Urteils Zweifel erweckt werden. Indem jeder solcher Zustand von einer Trübung des klaren sittlichen Blickes begleitet ist, also die Zulassung der Sünde erleichtert, gewinnt jedes gegebene Ärgernis die Bedeutung einer bewussten oder unbewussten Verfürung. Schon die unmittelbare Selbstdarstellung des Sünders ist dem sittlich keuschen Auge ein Ärgernis und wirkt verfürend, er mag es wollen oder nicht. Daher finden wir im biblischen Sprachgebrauch im Begriff des Ärgerns, Ärgernis-Gebens zugleich mit das Verleiten zum Straucheln, zur Sünde, sei es dadurch, dass man unbegründet falsche Ansichten bewirkt (Jes. 52, 14; Mtth. 11, 6; 17, 27; 26, 31), sei es dadurch, dass man die falsche Ansicht der Erlaubtheit gewisser Handlungen und damit die Nachamung herbeifürt (Matth. 18, 6; 1 Cor. 8, 13; 10, 32 u. a.). An sich ist diese Nebenbeziehung nicht notwendig damit verbunden; wir sprechen von gegebenem Anstoss und Ärgernis auch da, wo durch die Handlung nur eine gerechte ernste Missbilligung hervorgerufen wird; doch liegt in dem technisch-juristischen Terminus „öffentliches Ärgernis“ auch die Nebenbeziehung des bösen Beispiels. Vgl. in den Tischreden Luthers K. 41 „von den Ärgernissen“. Wo die Bibel davon redet, dass wir das Ärgernis meiden sollen, denkt sie allemal an den verfürerischen Einfluss, und wo ein solcher möglich ist, verbietet sie selbst an sich rechtmäßige und erlaubte Handlungen als Ärgernis. „Ich habe es alles Macht, aber es frommt nicht alles“ sagt Paulus (1 Cor. 6, 12; 10, 23. 32). So beschränkt und bestimmt der Begriff des Ärgernisses mannigfach das Gebiet des

sittlich Erlaubten. Je öffentlicher sich das Leben jemandes infolge seines Berufes vollzieht, so dass sein Tun und Lassen von vieler Augen geschaut wird, oder je geistlicher jemandes Berufsstellung ist, desto vorsichtiger wird er jede Möglichkeit zum Ärgernis zu meiden haben, 2 Cor. 6, 3.

Aërius, Jugendfreund des Eustathius, nachherigen Bischofs von Sebaste in Pontus, und in Gemeinschaft mit ihm eine Zeit lang ein asketisches Leben fürend, wurde von diesem, seit dessen Erhebung zur bischöflichen Würde (355), zum Presbyter und zum Vorsteher eines Armenhauses in Sebaste ernannt. Er geriet aber bald mit Eustathius in Streit, ob aus Eifersucht gegen den höher stehenden Freund mag dahin gestellt bleiben. Er beschuldigte ihn, dass er sich nur darum bekümmere, Geld zu sammeln, dass er mithin seiner früheren asketischen Richtung völlig untreu geworden. Differenzen in den Ansichten über gewisse nicht unwichtige Punkte der Kirchenverfassung, des Gottesdienstes und des christlichen Lebens mehrten das Feuer des Streites zwischen beiden ehemals befreundeten Männern. Aërius stand übrigens in seiner Opposition durchaus nicht vereinzelt. Denn als es dahin kam, dass er, ungeachtet der Ermanung des Eustathius, das ihm anvertraute Haus zu Sebaste verließ (c. 360), schlugen sich eine Menge Christen beiderlei Geschlechts zu ihm; es entstand so eine eigene Partei der Aërianer, die, von allen Seiten verfolgt, ihre Versammlungen häufig auf freiem Felde, in Wäldern und auf Bergen hielt, doch bald spurlos verschwand. Gegen die Sätze, welche Aërius mit den Seinen verteidigte, lässt sich vom Standpunkt des Protestantismus nichts einwenden, aus welcher Ursache den Protestanten öfter die aërianische Ketzerei vorgeworfen worden. Aërius hielt nämlich, nach apostolischer Tradition (s. Phil. 1, 1), die Gleichheit von Bischof und Presbyter fest; mit Berufung auf 1 Cor. 5, 7 erklärte er sich gegen die in jenen Gegenden herrschende, offenbar judaisirende Beibehaltung der Passahmalzeit bei dem Abendmale. Er bekämpfte den Wert der Fürbitte für die Toten und die sittlichen Auswüchse, die sich daran knüpften. Er wollte auch von den durch die Kirche gebotenen Fasten nichts wissen, nicht als ob er, der Asket, das Fasten selbst verworfen hätte; er erklärte sich gegen jene wegen des jüdisch-knechtischen Wesens, das dadurch befördert werde. Des Aërius Richtung war der in der Kirche herrschenden zu sehr entgegengesetzt, diese selbst noch mit zu vielen christlichen Elementen gesättigt, das Episkopat insbesondere zu tief in der Anschauung der Zeit eingewurzelt und zu bedeutend vertreten, als dass die Opposition des Aërius, dessen Persönlichkeit onehin vielleicht einige Blößen darbot, nachhaltig hätte werden können. Quelle über ihn ist Epiphanius, der ihn wol fälschlich zum Arianer stempelt, in seiner 75. Häresie. Vgl. außerdem Schröckh, K.G. VI, S. 227 ff.; Walch, Ketzerhistorie, III, S. 321; Neander, K.G. II, S. 732.

Herzog.

Äthiopische Bibelübersetzung. In der alten Landessprache des axumitischen Reiches, welche seit dem 16. Jarhundert gewönlich die äthiopische, von den Eingebornen aber die Geez-Sprache benannt wird, ist noch eine Übersetzung der heil. Schriften vorhanden, die von jeher bei allen Stämmen der abyssinischen Christenheit, sogar bei den jüdischen Falaschas, die einzige für den kirchlichen Gebrauch zugelassene war und dieses ihr altes Ansehen auch jetzt noch behauptet, nachdem die äthiopische Sprache längst zu einer bloßen Büchersprache herabgesunken ist. — Über den Ursprung dieser Übersetzung haben wir zwar keinerlei historische Nachricht mehr, und wenn die spätern Abyssinier bald den Abba Salâmâ (Frumentius) ihren ersten Bischof, bald die neun Heiligen, die im 5. Jarh. für die Befestigung des Christentums in Abyssinien wirkten, als die Männer rühmen, welche die Schriften aus dem Arabischen ins Geez übersetzt haben, so wird schon darum nicht viel Wert auf diese Aussage zu legen sein, weil darin eine arabische Bibel schon in vormuhammedanischen Zeiten vorausgesetzt wird. Gleichwol füren andere Gründe mit Bestimmtheit darauf, dass die Übersetzung aus dem griechischen Bibeltext abgeleitet und in den ersten Zeiten der Verbreitung des Christentums in Abyssinien, also im 4.—5. Jarh., verfertigt, und so nicht bloß das älteste Denkmal, sondern auch die Grundlage der ganzen äthiopischen Litteratur ist. Dass die Quelle, aus der die Übersetzung floss, die griechische Bibel und zwar nach dem in der

alexandrinischen Kirche jener Zeit recipirten Texte sei, lässt sich in unzäligen Stellen durch die Vergleichung beider Texte bis zur Evidenz beweisen, ja es kann sogar bei einigen pseudepigraphischen Büchern erhärtet werden, deren griechischer Text jetzt fehlt, und alle abweichenden Ansichten über diesen Punkt, wie z. B. die des E. Renaudot, dass die Übersetzung aus dem Koptischen gemacht sei, sind als veraltet zu betrachten. Diese ihre Abstammung von der griechischen Bibel ist nun aber auch für die Bestimmung ihres Alters von Bedeutung, denn nur in der ersten Periode der äthiopischen Litteratur wurde aus dem Griechischen übersetzt, wärend nach dem Auftreten der arabischen Sprache in Ägypten auch die äthiopische Litteratur unter die Herrschaft der arabischen kam. Entscheidend aber für die oben gegebene Bestimmung des Alters dieser Übersetzung ist die Erwägung, dass bei keinem Volke das Christentum auf die Dauer Wurzel fassen kann, wenn ihm nicht auch zugleich seine Narungsquelle, das geschriebene Wort, mitgegeben wird, und es darum bei der Bekehrung eines Volkes stets eines der ersten Geschäfte war und sein muss, ihm die Bibel zu übersetzen. Im 5. Jarh. war das Christentum in Abyssinien festgegründet; im 6. soll der große Dichter und Musiker Jared den abyssinischen Kirchengesang geschaffen haben, was er widerum nicht leisten konnte one Schriften. Ja schon Chrysostomus, hom. in Joh. II. §. 2 (opp. ed. Montf. tom. VIII. p. 10) scheint eine Übertragung der Bibel ins Äthiopische zu kennen. (Dass aber die Bibel oder Teile derselben schon vor den Zeiten des Frumentius in das Äthiopische übersetzt gewesen seien, was z. B. Bruce vom A. T., Victor Cajetanus auch vom N. T. behauptete, wird durch nichts bestätigt und durch die ganze Religionsgeschichte des Landes widerlegt.) Wer freilich der Urheber dieser Übersetzung sei, ist für jetzt eine unlösbare Frage, aber auch one Belang; innere Gründe machen Verschiedenheit der Verfasser und wol auch Allmählichkeit der Übertragung warscheinlich. — Was nun den Charakter dieser Übersetzung betrifft, so ist sie sehr treu, gibt meist den griechischen Text wörtlich, oft bis auf die Stellung der Worte hinaus wider, kürzt nur hie und da scheinbar überflüssiges ab und ist im ganzen als eine sehr wol gelungene und glückliche zu bezeichnen. Trotz aller Treue gegen den griechischen Text ist sie recht lesbar und, namentlich in den geschichtlichen Büchern, fließend und trifft mit dem Sinn und den Worten des hebräischen Urtextes im A. T. oft auf überraschende Weise zusammen. Freilich finden in dem allem Gradunterschiede zwischen den einzelnen Büchern statt. Sehr gelehrte Leute waren allerdings die äthiopischen Übersetzer nicht und, wie es scheint, auch der griechischen Sprache nicht durchaus mächtig; namentlich wo es galt, seltenere Wörter und Sachnamen, sowie Kunstausdrücke zu übertragen, wird dies deutlich, und so haben sich, abgesehen von den vielen Fehlern, die aus der Mangelhaftigkeit ihrer griechischen Handschriften, und von den Unvollkommenheiten, die aus der verhältnismäßig geringeren Reichhaltigkeit der äthiopischen Sprache entsprangen, auch durch die Schuld der Übersetzer manche Missverständnisse und Fehler eingeschlichen. Indessen hat nun diese alte Übersetzung im Laufe der Zeit mancherlei Veränderungen erfaren. In vielen der jetzt vorkommenden Varianten ist das Bestreben deutlich, das ursprüngliche Satzgefüge und die einzelnen Worte, weil sie vom griechischen Original zu sehr abhängig waren, mehr dem äthiopischen Sprachgebrauch anzupassen oder auch Archaismen durch neuere und geläufigere Wörter und Wendungen zu ersetzen. Sodann wurde der Text auch durch willkürliche oder nachlässige Behandlung Seitens der Leser und Schreiber, durch Einschiebung erklärender Wörter und Sätze u. s. f. verderbt, nicht so sehr, wie es scheint, in den älteren Zeiten, als in den letzten 3—4 Jarhunderten. Die seltener gelesenen Bücher sind von solchen Verderbnissen freier; in den am meisten gelesenen aber, besonders in den vier Evangelien, hat die Entstellung des Textes in manchen Handschriften einen solchen Grad erreicht, dass man eher eine Paraphrase als eine Übersetzung oder auch ganz andere Übersetzungen als die alte vor sich zu haben glaubt. Und wirklich ist nicht unmöglich, dass von einzelnen Schreibern und Lesern einzelne Stellen und Bücher nach andern, namentlich koptischen und arabischen Übersetzungen umgemodelt wurden; der Einfluss gerade der arabischen Litteratur war zu gewissen Zeiten sehr stark; das beweist das Vorhan-

denseín der aus dem Arabischen übersetzten Prolegomenen zu den neutestamentlichen Schriften, die spätere Benennung einzelner Bücher mit arabischen Namen (Abraxis = Πρᾶξεις, Abukalamsis = Ἀποκάλυψις), die Einbürgerung des koptisch-arabischen Synodos bei ihnen u. s. f. — Zum Teil das Bedürfnis nun, statt des hiedurch unsicher gewordenen Textes wider einen sicheren herzustellen, zum Teil auch die Vergleichung ihrer Bibel mit den Bibeln anderer Völker, wozu die Abyssinier auf ihren Pilgerreisen und seit dem Eindringen der Europäer in ihr Land Gelegenheit genug hatten, mussten Veranlassung zu Revisionen ihres Bibeltextes geben: dass solche Revisionen mit einzelnen Büchern vorgenommen wurden, ist sicher. In sämtlichen Büchern des A. T., welche ich bis jetzt herausgegeben habe, ist ein dreifacher Text zu unterscheiden: 1) die ursprüngliche Übersetzung, mehr oder minder verderbt, in den Handschriften sehr selten, 2) eine aus dem griechischen Text neu revidirte und ergänzte, in den äthiopischen Manuskripten am häufigsten vertretene, die κοινή, 3) eine aus dem hebr. Text verbesserte, jünger an Alter. Von einzelnen Büchern, wie z. B. Ijob, wurden im Laufe der Zeit auch ganz neue (paraphrastische) Übersetzungen aus sekundären Quellen gemacht, aber handschriftlich nicht viel verbreitet. Darnach ist deutlich, dass der ursprüngliche Text der äthiopischen Bibel one kritische Umsicht und Sorgfalt nicht mehr hergestellt werden kann. — Da nun aber die äthiopische Bibel in verhältnismäßig sehr früher Zeit aus der griechischen hervorgegangen ist, so ist sie weiterhin nicht nur für die Kritik des griechischen Textes von Wichtigkeit, sondern hat von daher auch noch andere Eigentümlichkeiten und Ursprünglichkeiten bewart. Die abendländische Kapiteleinteilung ist wol erst infolge der Berürung mit den europäischen Christen in neuere äthiopische Handschriften eingedrungen; in früheren Zeiten hatten sie eine eigentümliche und zum Teil altertümliche Gliederung der einzelnen Bücher. Auch durch ihren Umfang scheint diese Bibel ihren Ursprung zu verraten; denn die Abyssinier haben zwar unsere sämtlichen kanonischen Bücher A. und N. T.'s in ihrer Bibel, aber außerdem (mit Ausnahme der Makkabäerbücher) sämtliche Apokryphen der lutherischen Bibel und noch einige pseudepigraphische, und zwar one irgend einen Wertunterschied zwischen denselben zu statuiren. Die Unterscheidung kanonischer und akanonischer biblischer Bücher kennt man dort durchaus nicht. Zum Teil mag nun dies ein Erbteil der abyssinischen Kirche von ihrer Stammmutter, der alexandrinischen, her sein, wo auch die Apokryphen in höherem Ansehen standen; mitbeigetragen aber hat zu dieser völligen Vermischung des Kanonischen und Akanonischen der durchaus unkritische Sinn dieses Volkes, dem nichts zu abenteuerlich ist, um es zu glauben. Überall und immer wird nun die Zal der Bücher auf 81 angegeben, auch werden in der Regel zum A. T. 46, zum N. T. 35 Bücher gerechnet; aber die Zälung im einzelnen ist sehr schwankend. Die Zälung und Einteilung der Bücher, die Ludolf gibt, ist nichts weniger als eine allgemeingültige; andere Zälungen findet man z. B. in Cod. Aeth. V. und XXXV. des britischen Museums; und das kanonische Recht der abyssinischen Kirche (Fetha Nagast P. I. Cap. 2) gibt wider eine andere Rechnung. Bald werden einige der Pseudepigraphen, wie Henoch, 4 Esra, Jubiläen, 3 Makkabäer u. s. w. unter jenen 46 des A. T. gezält, bald nicht. Im N. T. aber kommt nach beständiger Rechnung zu unsern kanonischen Büchern noch der Synodos in 8 Büchern, eine Sammlung von Canones, mit den eigentümlich verarbeiteten Canones der apostolischen Constitutionen an der Spitze, der aus dem Koptischen oder durch das Koptische aus dem Arabischen zu ihnen gekommen ist. Dadurch wird im N. T. die Zal 35 voll. (Zu vergleichen ist über diesen Gegenstand Ludolf, hist. aeth. III. 4 und Comm. pag. 295—298; die Prolegomenen der Londoner Polyglotte Nr. 15; und die Vorrede von C. B. Michaelis zu Bode, evangelium secundum Matthaeum ex versione aeth. u. s. w. 1749; Le Long, Bibliotheca sacra ed. A. G. Masch 1778 tom. II. p. 140—157; besonders mein Aufsatz über „den Umfang des Bibelkanons der abyss. Kirche“ in Ewald, Jarb. d. bibl. Wissenschaft V. 1853 S. 144—151). Was von dieser Bibel in älterer Zeit herausgegeben ist, findet man verzeichnet in der genannten Bibl. sacra; in neuerer Zeit wurde das N. T. durch Th. P. Platt auf Kosten der British and foreign Bible society 1830 wid[illegible]egeben, zwar

besser gedruckt als die römische Ausgabe, aber ebenfalls noch mit vielen Fehlern und nicht nach kritischen Gesichtspunkten, sondern willkürlich nach ganz jungen Manuskripten und dem griechischen Grundtext zurecht gemacht, daher für kritische Zwecke unbrauchbar. Über den Synodos s. W. Fell, canones Apostolorum, Aethiopice. Lips. 1871. Vom Alten Testament habe ich bis jetzt drucken lassen den Oktateuch, Leipz. 1853. 4° und die 4 BB. Könige. Leipz. 1861—71; Henoch 1851; Liber Jubilaeorum 1859. Außerdem hat R. Laurence, die Ascensio Jesaiae 1819, die Apokalypse des Esra 1820 zu Oxford herausgegeben. — Die Makkabäerbücher wurden entweder nie übersetzt, oder gingen wider bald verloren. Da aber die Abyssinier die Titel dieser Bücher aus ihrem Synodos und Fetha Nagast kannten, so haben sie später 2 makk. Bücher erdichtet, welche jetzt in den Manuskripten mit umlaufen. Außerdem sind dieselben in neuerer Zeit aus der Vulgata in das Geez übersetzt worden (s. ZDMG. XXIV. S. 600 f.) **A. Dillmann.**

Äthiopische Kirche, s. Abessinische.

Aëtius, s. Arianismus.

Affinität — ein Ehehindernis durch Verschwägerung, s. Ehehindernisse.

Afra, die Heilige, verbrannt zu Augsburg 304 in der diocletianischen Verfolgung, soll, nach den Akten ihrer Bekehrung und ihres Märtyrertums, bevor sie Christin wurde, in öffentlicher Unzucht gelebt haben, welche Tatsache von Tillemont bezweifelt, von Rettberg (K.-Gesch. Deutschl. I, 491) entschieden geleugnet worden ist. Im Kirchenlexikon von Aschbach u. d. a. wird sie hingegen ebenso entschieden festgehalten, indem zugegeben wird, dass die Akten der Bekehrung zwar unzuverlässig seien und im 9. Jarhundert geschrieben worden, die Akten des Märtyrertums aber, weit früher verfasst, volle Glaubwürdigkeit verdienen. Allein das ist eben nicht zu erweisen, obgleich nicht zu leugnen ist, dass die letzteren Akten älter sind und weit weniger Legendenartiges enthalten, als die Akten der Bekehrung, so fehlt solches doch auch in jenen nicht. Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 186 u. ff. hält auch die Echtheit der Akten des Märtyrertums und ihr früheres Alter fest. Er sucht zu beweisen, dass der Ausdruck virgo gar wol von einer ehemaligen meretrix, die sich bekehrt hatte, gebraucht werden konnte. Er gibt aber selbst das Unzulängliche seines Beweises zu, indem er sich darauf beruft, dass die ältesten Codices des Venantius Fortunatus Afra martyr nennen, nicht virgo. Bei Venantius Fortunatus, de vita S. Martini biblioth. Patrum maxima X, p. 612 um die Mitte des 6. Jarhunderts findet sich nämlich nach Rettberg die älteste Spur dieser Geschichte; Venantius redet sein Buch so an:

„Pergis ad Augustam, quam Verdo Lycusque fluentant.
Illic ossa sacrae venerabere virginis (martyris) Afrae.

Ihre Verehrung reicht aber gewiss höher hinauf. Die Annahme einer recht frühen Bildung christlicher Zustände in Augsburg wird dadurch jedenfalls warscheinlich. So Rettberg a. a. O. **Herzog.**

Agapen, s. Abendmalsfeier.

Agapet I. war der Son eines römischen Priesters Gordianus. Wol auf ausdrücklichen Wunsch des Ostgothenkönigs Theodahad bestieg er, nach dem Tode Johanns II. am 3. Juni 533, den Stul Petri. Gleich im Beginn seines Pontifikats ließ er es sich angelegen sein, die Missstimmung, welche durch das von Bonifacius II. über den Gegenpapst Dioscorus verhängte Anathema (530) im römischen Klerus hervorgerufen war, zu beseitigen, indem er das im Archiv der römischen Kirche niedergelegte Verdammungsurteil in Gegenwart der gesamten Geistlichkeit verbrannte. Seine Billigung jener harten Beschlüsse der Synode von Karthago aus dem Jar 535, die jedem in die katholische Kirche zurückgetretenen Arianer den Eintritt in den Priesterstand, resp. das Verbleiben in demselben, untersagten, sowie seine energische Fürsprache, die er zu Gunsten dieser synodalen Maßregel bei dem Kaiser Justinian dem I. einlegte, lassen uns in ihm jenen eifrigen Bekämpfer der Heterodoxie anen, als welcher er sich wärend seines Aufenthaltes in Konstantinopel erwies. Hierhin sandte ihn gegen Ende Februar 736

der Ostgothenkönig Theodahad, in der Hoffnung, durch die Vorstellungen des Papstes den schon einmal unter den erniedrigendsten Bedingungen erbettelten, dann aber wider leichtsinnig verscherzten Frieden noch in der letzten Stunde vom Kaiser erlangen zu können. Schon der Umstand, daſs Agapet, obwol er erst vor einigen Monaten dem Bischof Cäsarius von Arles jegliche Antastung des Kirchenguts, selbst zum Zweck der Armenversorgung, aufs strengste untersagt hatte, dennoch selbst zur Bestreitung der Reisekosten sogar die heiligen Gefäße in Rom verpfändete, beweist, daſs bei der Übernahme dieser Gesandtschaft nicht bloß ein politisches Interesse im Spiel war. Und in der Tat, als der vom Kaiser glänzend empfangene Papst vergeblich in jenen gedrungen, den von Theodahad erbetenen Frieden zu gewären, da enthüllten sich die verborgenen Absichten Agapets, die auf nichts geringeres abzielten, als auf den Sturz des Patriarchen Anthimus von Konstantinopel, eines geheimen Anhängers des Monophysitismus. Diesem war es nur durch die Unterstützung der Kaiserin Theodora, der ränkevollen Begünstigerin der Monophysiten, gelungen, den erzbischöflichen Stul von Trapezunt, gegen die Bestimmungen der Canones, mit dem Patriarchenstul von Konstantinopel zu vertauschen. Bei seiner Ankunft in Konstantinopel versagte Agapet dem Anthimus jede kirchliche Gemeinschaft und ließ sich auch später zu derselben nicht herbei, obwol die Kaiserin glänzende Versprechungen machte, und der von der Rechtgläubigkeit seines Patriarchen aufrichtig überzeugte Kaiser mit dem Exil drohte. Endlich gelang es Agapet, Justinian I. zu überzeugen, daſs Anthimus ihn getäuscht. Letzterer sah sich nun genötigt, den Patriarchenstul zu verlassen und dem Mennas Platz zu machen, der, nachdem er ein der römischen Auffassung entsprechendes Bekenntnis überreicht, auf Wunsch des Kaisers und, wie es scheint, im Einverständnis mit hervorragenden orientalischen Bischöfen der orthodoxen Richtung am 13. März 536 vom Papste consecrirt wurde. Diese Consecration des Mennas durch einen Papst preist Agapet selbst in einem Briefe an den Bischof Petrus von Jerusalem als eine besondere, dem neuen Patriarchen widerfarene göttliche Gnade, die nur der zu vergleichen, durch die die ersten orientalischen Bischöfe gewürdigt wurden, von dem Apostelfürsten Petrus geweiht zu werden. Die höchste Genugtuung jedoch, die einem römischen Bischof in Konstantinopel zu Teil werden konnte, war die, daſs der um den Ruf seiner Rechtgläubigkeit ängstlich besorgte Kaiser, um dem Verdacht, als ob er mit seinem monophysitisch gesinnten Patriarchen in einem geheimen Einverständnis gewesen, zu begegnen, dem Agapet ein Glaubensbekenntnis überreichte, welches dieser in einer Zuschrift an den Kaiser vom 18. März 536 in Ausdrücken gut hieß, die deutlich zeigen, wie sehr sich der Papst seiner errungenen Triumphe bewuſst war. Bald darauf erkrankte er in Konstantinopel und verschied daselbst am 22. April 536. Seine Leiche wurde nach Rom hinübergeschafft und in St. Peter bestattet. (S. Acta Sanctorum (Bolland.) Sept. tom. VI, p. 163 ss.; Manso: Gesch. des ostgothischen Reichs, Bresl. 1824; Dahn: die Könige der Germanen, Abth. II, München 1861; M. Isambert: Histoire de Justinien, deuxième partie, Paris 1856; Hefele: Conciliengeschichte, Bd. II, Aufl. 2, 1875). **R. Zoepffel.**

Agapet II., von Geburt Römer, verdankte seine Erhebung auf den Stul Petri (946, c. April) jenem Alberich, der seit 932 als Princeps und Senator Rom beherrschte. Bei seinem Amtsantritt fand er innerhalb der französischen Kirche sehr schwierige Verhältnisse vor; hier hatte im Jare 940 Graf Heribert von Vermandois den Erzbischof Artold von Reims zur Abdankung genötigt und seinen Sohn Hugo auf den erledigten Stul eingesetzt. Da nun Artold an dem französischen König Ludwig dem Überseeischen einen eifrigen Vertreter seines guten Rechts, Erzbischof Hugo aber bei dem gewaltigen Herzog Hugo von Francien, seinem Onkel, Rückhalt und Hilfe fand, so hatte dieser Streit um die Reimser Metropolitanwürde bald eine blutige Fehde zwischen dem französischen Könige und den Großen des Reichs zur Folge. Zu einer vorläufigen Entscheidung kam der Kampf durch den deutschen König Otto I., der seinem hartbedrängten Schwager Ludwig 946 zu Hilfe eilte, Reims eroberte und Artold wider zurückfürte. Hatte Agapet II. in dem ersten Jare seines Pontifikats für Artold Partei ergriffen und

den Erzbischof von Trier mit der Widereinsetzung desselben betraut, so ließ er sich doch 947, durch den Reimser Kleriker Siegebold, der in Rom persönlich eine von ihm untergeschobene Eingabe der Bischöfe von Beauvais, Soisson und Laon zu Gunsten Hugos vorgewiesen hatte, aufs gröblichste getäuscht, für Hugo gewinnen und zu einer, seiner ersten Anordnung völlig entgegengesetzten Entscheidung bewegen. Jedoch Artold wandte sich nun mit einer Klageschrift an den Papst, die es bewirkte, daſs dieser einem Legaten, dem Bischof Marinus von Bomarzo, die Reimser Angelegenheit auf einer neuen Synode — zwei Versammlungen von deutschen und französischen Bischöfen zu Verdun und Mouzon im Jare 946 hatten den Frieden in der Kirche nicht wider herzustellen vermocht — zu untersuchen und zu Ende zu füren übertrug. Die neuberufene Synode trat in Ingelheim zusammen und entschied — obwol sie fast nur von deutschen Bischöfen besucht war — in dieser Angelegenheit der französischen Kirche dahin, daſs Artold als der rechtmäßige Inhaber des erzbischöflichen Stuls anzusehen und der Eindringling Hugo mit dem Bann zu belegen sei. Diese Beschlüsse bestätigte dann Agapet II. auf einer römischen Synode 949. Auch für die deutschen Verhältnisse ist das Pontifikat dieses Papstes wichtig geworden *); so ordnete er am 2. Januar 948 durch eine Bulle die in Dänemark, Norwegen und Schweden neueingesetzten Bischöfe dem Erzbistum Hamburg unter. Am tiefsten griff er aber in die Geschicke Deutschlands dadurch ein, daſs er, erzürnt über König Berengar II. von Italien, der dem Kirchenstat Gebiete entrissen, im Verein mit den italienischen Großen Otto I. nach Italien berief, um Beranger zu demütigen. Als nun aber der deutsche König von Pavia aus die Bischöfe von Mainz und Chur zu Zweck näherer Verhandlungen in Betreff der Kaiserkrönung zum Papste fand, da wurde ihm die Aufnahme in die ewige Stadt verweigert, offenbar auf Befehl Alberichs, der sich von Ottos Anwesenheit nichts gutes versah. Daſs aber das Verhältnis Agapets zu Otto I. trotz dieser Abweisung ein freundliches blieb, beweist sowol das dem Erzbischof Bruno von Köln, dem Bruder des Königs, übersandte Pallium, als auch die Otto I. 955 zum Zweck einer Verlegung des Bistums Halberstadt erteilte Erlaubnis, die Bistümer ganz so zu ordnen, wie es ihm gefalle. Nirgends war die Macht Agapets II. geringer, als im Kirchenstat selbst; Alberich nahm sogar die Reformation des Mönchtums hier in seine Hand, er ernannte Otto von Cluny zum Archimandriten der römischen Klöster; nur dort, wo seine Macht nicht ausreichte, wie z. B. bei der Widerherstellung der Klosterzucht in S. Paul zu Rom, forderte der Tyrann Roms den Papst auf, ihn zu unterstützen, hier im genannten Falle durch seine päpstliche Autorität ihm aus Gorze tüchtige Mönche für S. Paul zu verschaffen. Noch vor seinem Tode wurde dem Papste ein Nachfolger bestellt, denn Alberich ließ 954 die Großen Roms schwören, seinen Son Octavian, den Erben seiner weltlichen Macht, nach dem Hintritt Agapets auf den Stul Petri zu erheben; und als nun Agapet c. Nov. 955 starb, wurde in der Tat Octavian als Johann XII. sein Nachfolger. (Gfrörer: Allg. Kirchenz. Stuttgart 1841 ff. Bd. III; Köpke und Dönniges: Jarbücher Otto des Großen, Berl. 1838 u. 39; Vogel: Ratherius von Verona und das zehnte Jarh. Jena 1854; v. Giesebrecht: Gesch. der deutsch. Kaiserzeit Bd. I, Aufl. 4, Braunschw. 1874; Köpke und Dümmler: Otto der Große, Leipzig 1876. **R. Zoepffel.**

Agatha, die Heilige, deren Todestag die römische Kirche am 5. Februar feiert, gehört zu denjenigen Heiligen, von denen man nicht weiß, ob sie je gewesen sind. (Vgl. Dr. Franz Görres, kritische Untersuchungen über die licinianische Christenverfolgung. Ein Beitrag zur Kenntnis der Martyrerakten, Jena 1875.) Was die vorhandenen Akten und Lebensbeschreibungen über sie berichten, ist so aus Sagen und Dichtungen zusammengesetzt, daſs es allezeit schwer sein wird, daraus irgend einen geschichtlichen Kern herauszuschälen.

Gelebt also hat die heilige Agatha schwerlich, aber darum ist ihre Wirksamkeit

*) Die von Jaffé unter Nr. 2795 in seine Reg. aufgenommene Bulle Agapets II. für Gerhard von Passau ist unecht. S. Dümmler, Pilgrim von Passau, Leipzig 1854, Seite 24.

doch eine bedeutende, besonders in Süditalien und Sicilien. An mehreren Orten Siciliens wird sie als Schutzpatronin gegen die Ausbrüche des Ätna verehrt, und noch jetzt streiten sich die Städte Palermo und Catania um die Ehre, die Geburtsstätte der heiligen Agatha zu feiern. **G. H. Klippel.**

Agatho, aus Cypern gebürtig, früher dort Mönch, Papst seit 678, ist besonders bekannt durch den entscheidenden Anteil, den er an der monotheletischen Streitigkeit (s. d. A.) nahm. Er wird als Heiliger verehrt von der römischen Kirche am 10. Januar, von der griechischen am 20. Februar. S. Agathos Briefe an Kaiser Constantin Pogonatus und an das Concil zu Constantinopel s. bei Mansi XI, 233—286. Ein anderer Brief von ihm ist an König Ethelred von Mercia gerichtet wegen eines vom Papst bestellten Vikars. Noch zwei Briefe werden ihm zugeschrieben: einer an Bischof Edictus von Vienne und ein anderer zur Bestätigung der Privilegien des Klosters Wearemouth. (Vgl. Bowers unparteiische Historie der römischen Päpste, aus dem Englischen von Rambach, Teil IV, S. 191 f.). **Herzog.**

Agende, s. Kirchenagende.

Agnes, die Heilige. — Das Gedächtnis dieser berühmten Heiligen wird in der römischen Kirche am 21. und 28. Januar gefeiert (die gelasianische Liturgie gibt den 21., die gregorianische den 28. Januar als ihren Todestag an), in der morgenländischen aber am 14. und 21. Januar, sowie am 5. Juli. Da die ältesten Zeugen (das Calendarium Rom. Bucherii, das Calend. Africanum Mabillonii und das altgotische und morgenländische Missale) in der Bestimmung des 21. Januar als ihres Todestages einig sind, so hat Bolland mit Recht ihre Märtyrerakten bei diesem Tage mitgeteilt (Acta SS. II. Jan. p. 350—363). Hinsichtlich ihres Todesjares schwankt derselbe zwischen einem Jare der diocletianischen Verfolgungszeit und zwischen irgend einem des 3. Jarh., etwa aus der Zeit des Decius oder des Aurelianus. Allein Ruinart (Acta Martyrum III, p. 82 ss.) zeigt mit guten Gründen, dass Agnes erst wärend der letzten Hauptchristenverfolgung, also etwa im Jare 304, zur Märtyrerin geworden sein könne. Derselbe behauptet auch mit vollem Rechte die Unechtheit und Unglaubwürdigkeit der dem Ambrosius beigelegten und in der Tat auch in den älteren Ausgaben von dessen Werken (Epist. l. IV, nr. 34) enthaltenen Akten, wie sie Bolland a. a. O. mitgeteilt hat. Nach diesem weitschweifigen, salbungsvollen und durchaus im wundersüchtigen Legendenstile des Mittelalters abgefassten Berichte war Agnes, die Tochter reicher christlicher Eltern zu Rom, bereits als Kind so ausgezeichnet fromm und heilig, dass sie das Gelübde ewiger Keuschheit tat. Als nun einst der Son des Stadtpräfekten Symphronius sie, die kaum dreizehnjärige, aus der Schule nach Hause gehen sah und von Liebe zu ihr entzündet ward, wies sie alle seine Anträge mit der feierlichen Erklärung zurück, sie sei schon einem anderen und höheren verlobt. Vergebens suchte auch der Vater des liebekranken Jünglings, sie zuerst durch Bitten und gütliche Vorstellungen, dann durch Drohungen zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Sie blieb fest und treu in der Hingebung in ihren himmlischen Bräutigam, auch als die furchtbarste Prüfung über sie verhängt wurde, womit die Keuschheit einer Jungfrau heimgesucht werden kann. Man fürte sie auf Befehl des Stadtpräfekten in ein Bulhaus, nackt und aller ihrer Kleider beraubt, damit sie um so sicherer zum Falle geraten möchte. Allein ihre Hare wuchsen plötzlich zu einer solchen Länge und Dichtigkeit heran, dass sie ihre ganze Blöße damit bedecken konnte; auch umgab sie der Herr durch Vermittlung eines Engels mit einem himmlischen Gewande von so wunderbarem Glanze, dass die Augen der etwa nach ihr Schauenden vollständig geblendet wurden. Als der Son des Präfekten, von rasender Leidenschaft getrieben, sie in ihrer Zelle in dem Bulhause aufsuchen und sich auch durch den sie umgebenden himmlischen Lichtglanz nicht zurückhalten lassen wollte, wurde er plötzlich durch höhere Macht leblos zu Boden gestreckt. Auf ihre Fürbitte erweckte ihn Gott zwar wider und der Präfekt wurde durch den Anblick dieses Wunders ganz gerürt und zu ihren Gunsten gestimmt. Allein eine Schar fanatischer Götzenpriester schrie nur um so lauter: sie sei eine Zauberin, die durch ihre magischen Künste den Jüngling zuerst getötet und dann ins

Leben zurückgerufen habe. Dem stürmischen Andringen dieser wütenden Rotte nachgebend, überantwortet sie Symphronius dem Scheiterhaufen. Allein wie vorher die Versuchungen des Hurenhauses ihr nichts anhaben konnten, so tasteten jetzt auch die Flammen des Holzstoßes ihren reinen jungfräulichen Leib nicht an, ja ihr inbrünstiges Gebet um den Schutz Gottes löschte sie geradezu bis auf den letzten Funken aus. Zuletzt wird auf Befehl des Präfekten ihr jugendliches Haupt durch einen Schwertstreich von ihrem Nacken getrennt. Von ihren Eltern auf einen ihnen zugehörigen Acker an der Via Nomentana (d. h. der von der alten Porta Viminalis nach Nomentum im Sabinerlande fürenden Straße) begraben, erscheint sie denselben einige Zeit nach ihrem Tode in himmlischer Klarheit mit einem Lämmlein (agna, vgl. unten) auf dem Arme, veranlaſst auch den Märtyrertod ihrer Milchschwester Emerentiana, die auf ihrem Grabe von einer Schar ungläubiger Heiden gesteinigt wird, und verursacht bald darauf die wunderbare Heilung der kaiserlichen Prinzessin Constantia von einer bösartigen Krankheit, weshalb der Kaiser eine prächtige Basilika zu ihrem Gegächtnis über ihrer Grabstätte erbauen läſst, woselbst sich Constantia, die, ihrem Beispiele folgend, das Gelübde beständiger Jungfräulichkeit ablegt, samt anderen Gleichgesinnten oftmals zu ihrer Verehrung einfindet.

So weit die Legende, an der jedenfalls das Ware bleibt, daſs eine fromme Jungfrau Agnes, nach wolbestandener Keuschheits- und Glaubensprobe, in der diocletianischen Verfolgung enthauptet wurde und daſs man dieselbe bereits sehr frühzeitig zu verehren und durch eine angeblich schon unter Constantin dem Großen (nach neuerer Forschung freilich wol erst unter Papst Honorius I., c. 630) erbaute Basilika an der nomentanischen Straße zu verherrlichen begann. Denn schon mehrere kirchliche Schriftsteller des ausgehenden 4. und angehenden 5. Jarhunderts gedenken ihres Martyrertums, z. B. Bischof Damasus in seinen Gedichten und Prudentius im 14. Hymnus seines Peristephanon (diesen Hymnus teilt auch Ruinart a. a. O. S. 84 bis 88 mit); desgleichen Ambrosius in mehreren seiner unbestritten echten Schriften, wie de Virginibus l. 1, c. 2 und ad Virginem lapsam c. 3, wo Agnes bereits mit zwei anderen Hauptmustern der Keuschheit und unversehrten Jungfräulichkeit zusammengestellt erscheint („Quid facies coram Maria, Tecla et Agne, et immaculato choro puritatis etc.“); auch Augustinus, Serm. 273 (am Tage ihres Martyriums) und Serm. 354 ad Continentes; sowie Hieronymus, der an die Demetrias schreibt: „Si te virorum exempla non provocant, hortetur faciatque securam beata martyr Agnes, quae et aetatem vicit et tyrannum, et titulum castitatis martyrio consecravit“ (Ep. 130 ad Demetriad., c. 6.)

Alle diese ältesten Zeiten dekliniren übrigens noch Agnes, Genitiv Agnes oder Agnae, nicht Agnetis, welche Form erst mittelalterlichen Ursprungs ist, woraus sich mit ziemlicher Warscheinlichkeit ergibt, daſs der Name dieser Märtyrerin wol ursprünglich mit dem griechischen *ἅγνη*, casta, identisch ist; denn auf agna, das (weibliche) Lamm, dürfte derselbe wol schwerlich zurückzufüren sein, so beliebt auch diese Etymologie schon frühzeitig geworden ist (Augustin, Serm. 273, c. 6: „Virgo, quae quod vocabatur erat. Agnes latine agnam significat, graece castam. Erat quod vocabatur, merito coronabatur“). Heißt doch die Heilige in den immerhin ziemlich alten Menäen der griechischen Kirche constant *Ἅγνη* (vgl. AA. SS. pag. 354).

Die christliche Kunst des Mittelalters hat, wie sich dies kaum anders erwarten läſst, beide Namenserklärungen zugleich festgehalten und deshalb Agnes, die Repräsentantin jungfräulicher Unschuld und Keuschheit, fast immer von einem Lamme begleitet, abgebildet. Mit dieser Symbolik mag es auch wol zusammenhängen, daſs in der obengenannten Kirche der Heiligen, die noch jetzt eine der Hauptkirchen Roms ist und einem der Kardinalpriester seinen Titel gibt, alljärlich am 21. Januar zwei Lämmer eingesegnet werden, aus deren Wolle man die vom Papste zu weihenden erzbischöflichen Pallien verfertigt.

Reliquien der heiligen Agnes sollen sich außer in Rom auch zu Utrecht in den Niederlanden, sowie zu Manresa in Spanien befinden. Einer besonderen Verehrung erfreut sich dieselbe im Orden der Trinitarier, der sie als seine Hauptpatronin be-

trachtet und alljärlich am 28. Januar das „Fest ihrer Erscheinung" feiert; denn im Jare 1198 soll sie an diesem Tage dem Papste Innocenz III. wärend der Messe erschienen sein und ihn zur Bestätigung des genannten Ordens bewogen haben.

Vgl. außer Bolland und Ruinart (a. aa. OO.) besonders Gregorovius, Geschichte Roms im Mittelalter, II, 137 ff., sowie Stadler und Heim, Heiligenlexikon Bd. I, S. 78 ff., wo auch ein Verzeichnis der übrigen Heiligen desselben Namens (darunter einige von nicht geringer Bedeutung, wie Agnes de Monte Politano, † starb 1317, und Agnes a Jesu, † 1633) zu finden ist. **Zöckler.**

Agnoeten, s. Monophysiten.

Agnus Dei, so bezeichnet man die aus den Überbleibseln der Osterkerzen in Rom verfertigten Lammsbilder, welche Christum vorstellen sollen, nach Evang. Joh. 1, 29, und vom Papste im 1. und 7. Jare seiner Regierung am Dienstage nach Ostern geweiht und von ihm zu Geschenken für hohe Personen benützt werden. **Herzog.**

Agnus Dei, uralter lat. Gesang aus der Feier der Eucharistie, nach einigen Handschriften im Sacramentarium Gregors nach dem Vat. Uns. und Libera befindlich, nach allgemeiner Annahme jedoch erst durch den römischen Bischof Sergius I. um 680 aufgenommen, damit es zur Zeit der confractio dominici corporis dreimal gebraucht werde. Die auf Joh. 1, 29 gegründeten liturgischen Worte lauten: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Auch in der griechischen Kirche ist die Nennung des Lammes Gottes bei der feierlichen Messe und Opferhandlung alter Gebrauch (Liturgie des Jakobus), wenn auch nicht in der Form der Anrufung; in solcher erschien es an einer andern Stelle des Morgengottesdienstes, nämlich innerhalb des an das Gloria später sich anschließenden Hymnus Laudamus Te (Wir loben dich) mit den Worten: „*ἄγνε θεοῦ, ὅς αἴρεις τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς,*" welchen Gesang Gregor in lateinischer Übersetzung in die abendländische Kirche verpflanzt hat, der aber lange Zeit und bis ins 12. Jarhundert nur dem Bischof und allein an Ostern auch den übrigen Priestern zu singen erlaubt war. Hier lautet das Agnus: Domine Fili unigenite, J. Christe, Domine Deus, Agnus Dei, filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis; qui t. pecc. m. suscipe deprecationem nostram. — Als das trullanische Concil die Darstellung und Anbetung Christi unter dem Bilde eines Lammes verbieten wollte, leistete die römische Kirche entschiedenen Widerstand, und Sergius (687 — 701) verordnete nunmehr gerade eine weitere feierliche Recitation des Agnus durch gemeinschaftlichen Gesang des Priesters und Volkes an der Stelle der Communion, also innerhalb des Canon Missae. Seit 767 unter Hadrian I. durfte dasselbe jedoch bei der Communion nur noch vom Chor gesungen werden; in der römischen Kirche der Gegenwart spricht es nach tridentinischer Ordnung der Priester vor der Sumtio (Communio) dreimal, inclinatus Sacramento, junctis manibus et ter pectus percutiens, das dritte Mal mit dem Texte: dona nobis pacem; bei Totenämtern lautet die Anrufung nicht „erbarme dich unser", sondern dona eis requiem und das letzte Mal mit Beisetzung von sempiternam. Bei feierlichen Gottesdiensten, namentlich an Festen, wird das Agnus gleichzeitig in kunstvollen Weisen durch den Chor ausgefürt, öfters von sanften Flöten und zartem Saitenspiel begleitet, mit tief bewegender Wirkung, worüber Mozarts Urteil zu vergleichen Vorhergeht die Consecration, das gesungene Vat. Unser mit dem Gebet Libera nos . . . ab omnibus malis; Pax Domini sit semper vobiscum, worauf ein Teilchen der consecrirten und gebrochenen Hostie (Erinnerung an den Kreuzestod des Lammes Gottes) in den Kelch geworfen wird, mit den Worten: Haec commixtio et consecratio Corporis et Sanguinis Domini Nostri J. Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen. — Um das Jar 1000 hat man wegen des vielen Unglücks und Jammers der Kirche das dritte miserere nobis in das noch heute gebräuchliche dona nobis pacem umgesetzt, wie denn auch das Gebet nachfolgt: „Herr J. Christe, der du deinen Aposteln gesagt hast: den Frieden lasse ich euch", und der Friedenskuß. Nur die lateranensische Basilika in Rom bewart noch die alte dreimalige Form miserere nobis. Die dreifache Widerholung des Agnus, in der Kirche des

dreieinigen Gottes überhaupt nicht befremdlich und eine gewisse Analogie zu dem drei- (neun-) fachen Kyrie eleison, wird mit der Hinweisung auf die Dreiteilung der Hostie (Gavanti) sicher nicht erklärt; besser sagt Durandus († 1270) in seinem rationale officiorum divinorum 4, 52, dass die Kirche im Gedächtnis der unendlichen Leiden und der Geduld des Erlösers verwundert und deshalb wolbedächtlich dreimal singe. Spielende Verunstaltungen des Mittelalters: qui crimina tollis, aspera mollis, agnus honoris, entfernte das Tridentinum wider. — In der lutherischen Kirche war das Agnus von Anfang an allgemein bei der Abendmalshandlung gebräuchlich und zwar in der von N. Decius 1522 oder 1523 verfassten Übersetzung: „O Lamm Gottes, unschuldig" (s. Luthers deutsche Messe 1526) oder in der präciseren Form: „Christe, du Lamm Gottes, der du trägst." Allerdings war die Stelle desselben, nachdem die Brotbrechung weggefallen war, eine unsichere und verschiedene, bald nach dem Vater Unser, bald vor demselben, lateinisch oder deutsch, sehr häufig auch wärend der Austeilung (Communion) als Chor- oder Gemeindegesang. (Vgl. Höfling, liturg. Urk.-Buch S. 120.) Der Rationalismus beseitigte den der Gemeinde vorzüglich lieb gewordenen Gesang teils vollständig, teils mit Umwandlung von „Lamm Gottes" in „Son Gottes," weil jenes an einen unchristlichen levitischen Opferbegriff erinnere. Die neuere Zeit hat die ursprüngliche Form widerhergestellt. **M. Herold.**

Agobard, gebürtig aus Spanien (779), seit dem Jar 816 Erzbischof von Lyon, gehört in die Reihe der ausgezeichneten Männer, welche aus der von Carl dem Großen im fränkischen Reiche bewirkten Kulturanregung hervorgegangen sind. Seine Jugendgeschichte ist gänzlich ins Dunkel gehüllt. Indessen scheint Agobard seine Bildung großenteils seinem Amtsvorgänger Leidrad zu verdanken, welcher zu den tätigsten Gehilfen Karls des Großen gehörte und sich berühmt gemacht hat, teils durch seine Bemühungen für den Wideraufbau der verfallenen Kirchen und Klöster in seiner Diöcese, teils durch seine Sorge für einen würdevollen und glänzenden Gottesdienst und durch Gründung von Bibliotheken und Schulen für die Erziehung tüchtiger Geistlicher. Agobard nimmt vielleicht inmitten der karolingischen Bildungsgruppe sogar die erste Stelle ein. Denn er blieb nicht stehen bei der überwiegend nur reproduirenden und compilirenden Tätigkeit, welche derselben eigen war, sondern er schritt mit freiem und selbständigem Geiste in bemerkenswerter Weise in mehr als einer Hinsicht über dieselbe hinaus. Erhaben über den Volksaberglauben widerlegte Agobard das aus Mangel an physikalischen Kenntnissen hervorgegangene Vorurteil, als ob Hagel und Donnerwetter von Menschen gemacht werden könnten. Ebenso bekämpfte er die in jener Zeit weit verbreitete Sitte der Gottesurteile, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe, und beteiligte sich lebhaft und im Sinne einer gesunden Auffassung der Sache an den von Rom aus angeregten Erörterungen über den Gebrauch der Bilder im Gottesdienst. In theologischer Hinsicht ist Agobard bekannt als eifriger Polemiker gegen die Adoptianer und die Juden, als Verfasser mehrerer Schriften liturgischen Inhalts und endlich durch seine freiere Ansicht von der Inspiration der hl. Schrift. Er bekämpfte die Ansicht, als ob der hl. Geist den Propheten und Aposteln non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit. Er bemerkt gegen diese Meinung: Quodsi ita sentitis, quanta absurditas sequatur, quis dinumerare poterit? . . . Aron erat propheta Moysi, Moyses propheta Dei. Quare ergo robustior vox et expeditior sermo in propheta Moysi quam in propheta Dei? Num quid et hoc vitium, gracilitatem scilicet vocis et linguae impeditionem, Spiritui S. tribuetis? Restat ergo, ut sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinae (Num. 22, 28), ita dicatis formari in ore prophetarum. Die Besitztümer und Rechte der Kirche verfocht Agobard bei verschiedenen Anlässen gegen die räuberischen Eingriffe der weltlichen Großen und gegen die Anmaßungen der Päpste. Endlich spielte Agobard eine sehr bedeutende Rolle in den Streitigkeiten zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Sönen. Erfüllt von den Traditionen der Regierung Karls des Großen, gehörte er zu derjenigen Partei fränkischer Großen, welche, wie Wala, Adelhard von Corbin u. a.,

mit Schmerz das Reich unter dem unfähigen Nachfolger Karls seinem Verfall entgegengehen sahen. Er gehörte zu den eifrigsten Verteidigern der Erbfolgeordnung, welche von Ludwig 817 zur Sicherung der Einheit des Reichs aufgestellt, später aber auf Betrieb der Kaiserin Judith zu Gunsten ihres Sones Carl wider umgestoßen worden war. Bei verschiedenen Anlässen bezeichnete Agobard schriftlich und mündlich diese Veränderungen und ihre Urheberin, die Kaiserin, als die Quelle aller Unordnungen und Zerrüttungen im Reiche und forderte alle auf, welche Gott, den König und das Reich liebten, dahin zu wirken, daſs das Unheil gründlich und one Blutvergießen abgestellt werde. Natürlich gehörte er daher auch mit zu jenen Großen und Bischöfen, welche im Einverständnis mit den älteren Sönen Ludwigs des Frommen diesen Kaiser zweimal zu demütigender Kirchenbuße nötigten, um ihn dadurch zur ferneren Regierung unfähig zu machen. Die Verwicklungen, in welche Agobard hierdurch geriet, hatten die Folge, daſs er 835 seines Amtes entsetzt ward. Später scheint jedoch Agobard mit dem Kaiser Ludwig wider ausgesönt worden und one weitere bekannte Teilnahme an den politischen Händeln des fränkischen Reiches im Besitz seines wiedererlangten Amtes gestorben zu sein. Sein Tod fällt ins Jahr 840. Vergl. über ihn und seine Schriften: Hundeshagen, Commentatio de Agobardi vita et scriptis. Pars I, vita. Giesae 1831. Bähr, Geschichte der römischen Litteratur im karolingischen Zeitalter, S. 98, 383 — 393. Histoire littéraire de France, T. III, p. 186 sq. Bluegel, de Agobardi archiepiscopi Lugdunensi vita et scriptis . . Hal. 1865. Simson, Jarbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen. 1 und 2. Leipz. 1874. 76. Reuter, Gesch. der Aufklärung im Mittelalter I, 29—41. Die Werke des Agobard sind herausgegeben worden von Papirius Masson, Paris 1605, 4°; vollständiger von Balluzius, Paris 1666, 2 Bde. Die Ausgabe des Balluzius ist in die Max. Patrum. Bibl. Tom. XIV und in Galland., Bibl. patr. T. XIII übergegangen. Neueste Ausgabe: Migne, Patrologiae cursus compl. ser. lat. 1 T. 104. **Hundeshagen.**

Agreda (Maria von Jesus), Franziskaner-Ordens, geb. 1602, gest. am 24. Mai 1665 zu Agreda in Altcastilien, seit 1627 Superiorin des Klosters von der unbefleckten Empfängnis daselbst, Verfasserin des angeblich göttlich inspirirten Buches: Mistica Ciudad de Dios etc. Madrid 1670, einer Biographie der Mutter Gottes, deren schwärmerischer und phantastischer Inhalt um so mehr Anstoß gab, als er von den Franziskanern für göttliche Offenbarung ausgegeben wurde. Über die Frage, ob die genannte Nonne Verfasserin sei, sowie über den Inhalt des Buches, welches die Sorbonne für ärgerlich und anstößig erklärt hatte, und über die Erlaubnis zum Lesen desselben, welches von der Inquisition in Rom, Spanien und Portugal verboten worden war, entspann sich ein langer Streit in der katholischen Kirche, der im Jare 1661 durch Alexander VII. wenn nicht entschieden, so doch beigelegt wurde, indem dieser Papst, bei dem die Franziskaner die Sache anhängig gemacht hatten, im wesentlichen für die in dem Buche vertretene Auffassung von der hl. Jungfrau als unbefleckt Empfangener eintrat. Es liegt demselben nämlich die ausschweifendste Anwendung des Dogma von der unbefleckten Empfängnis zu Grunde; alle Gnaden, Vorzüge, Privilegien der Jungfrau werden von daher abgeleitet. So wird auch über die Geburt und Kindheit derselben viel gefabelt: sogleich bei ihrer Geburt befahl Gott, dieses liebliche Kind in das Empyräum zu versetzen, was mehrmals geschah. Gott verordnete zu ihrem Dienste 900 Engel, an deren Spitze der Erzengel Michael stand. Wenn die Jungfrau nicht sogleich bei der Geburt sprach, so kam es nicht daher, daſs sie nicht konnte, sondern sie wollte nicht. Ferner wird auf Maria das 8. Kapitel der Sprichwörter, jene Personification der Weisheit angewendet und die Jungfrau selbst als die Herrscherin der Welt gepriesen, die nach ihrem Tode zu Jerusalem auferstanden und nicht weniger als zweimal gen Himmel gefaren sei. Daſs die Sorbonne ein solches Buch nur für ärgerlich und anstößig erklärte, daſs überdies ein solcher Beschluſs nur mit Mühe und nach langen Debatten zu Stande kam, indem das unsinnige Machwerk unter den Mitgliedern der Fakultät eifrige Verehrer fand, daſs der Papst es nicht wagte, ein entscheidendes Urteil zu fällen, das ist sehr bezeichnend für den

Geist der katholischen Kirche. Vgl. Baumgarten, Nachrichten von merkw. Büchern, Halle 1753, IV, 214 ff.; A. Germond de Lavigne, La soeur Marie d'Agréda et Philippe IV., roi d'Espagne; correspondance inédite traduite de l'Espagnol. Par. 1855. Auch die deutsche Bearbeitung der Ciudad de Dios von L. Clarus, sowie Görres, die christl. Mystik II, 586 ff. und E. Preuß, die röm. Lehre von der unbefleckten Empfängnis, Berlin 1865, S. 102 ff. **Zöckler.**

Agricola, Johann. Johannes Sneider (so nach d. Wittenberg. Universitätsalbum, nicht Schnitter) ward geboren am 20. April 1492 in Eisleben, weshalb man ihn später häufig Magister Eisleben nannte. Nachdem er in Braunschweig die Schule besucht hatte und in Leipzig baccalaureus artium geworden war, ging er im Herbst 1515 nach Wittenberg und schloss sich bald an Luther an. Schon 1518 gab er dessen Auslegung des Vaterunsers heraus und begleitete ihn im nächsten Jare als Schreiber zur Leipziger Disputation. Am 19. Sept. 1519 promovirte er zugleich mit Melanthon zum baccalaureus bibliae und feierte am 10. Sept. 1520 unter Teilnahme der Reformatoren seine Hochzeit mit einer Wittenbergerin Elisabeth. Aus den nächstfolgenden Jaren verlautet von seinem Tun wenig. Wir hören nur, dass er 1521 dem seiner Verehelichung wegen gefangenen Priester Jakob Seidler einen Trostbrief schrieb und für denselben mit Carlstadt und Melanthon sich beim Bischof von Meißen verwandte. Er arbeitete in Wittenberg warscheinlich als κατηχήτης, (vocatus in partem docendi verbi super pueros) und mochte eben als solcher den Auftrag erhalten, einen Katechismus zu schreiben. Am 30. Mai 1525 schickte Luther ihn auf einen Monat nach Frankfurt a./M., den Magistrat in kirchlichen Dingen zu beraten, bald darnach aber folgte er einem Rufe in seine Vaterstadt. Im September 1525 ward er Rektor (Schulmeister) an der von Graf Albrecht von Mansfeld gegründeten Hauptschule und versah zugleich eine Predigerstelle an St. Nikolai. Hier wirkte er mit gutem Erfolg; es heißt: „die Pastoren aus den nächsten Dörfern strömten herbei"; und wegen seiner Tüchtigkeit im Predigen nahmen ihn der Kurfürst und der Graf 1526 und 1529 mit nach Speier und 1530 nach Augsburg. Er war ein begabter Mann, glaubte dies aber noch viel mehr zu sein, als wirklich der Fall war, und fülte sich darum als Schulmeister in Eisleben nicht glücklich. Sein Sinn stand auf eine Lehrstelle in Wittenberg und schon 1526 hoffte er dies Ziel zu erreichen. Als nun der viel bedeutendere Melanthon ihm vorgezogen ward, fülte er sich tief beleidigt. Diese gekränkte Eitelkeit scheint die Mutter des Grolls gewesen zu sein, den er von da an gegen Melanthon hegte. Schon 1527 betätigte er ihn. Kaum waren dessen articuli, de quibus egerunt visitatores in regione Saxonica bekannt geworden, so erhob sich A. dagegen. Damals beschwichtigte ihn Luther noch auf einer Zusammenkunft in Torgau und A. arbeitete weiter in Eisleben, wo er seit 1533 viel mit dem von der katholischen Grafenlinie dorthin berufenen Georg Wizel zu kämpfen hatte. Aber 1536 litt es ihn nicht länger in Eisleben; er erbat seinen Abschied vom Grafen Albrecht, den er am 27. Dez. in Ungnaden erhielt. An diesem Tage war er schon in Wittenberg, wo Luther ihn und seine Familie in sein Haus aufnahm, ihn zur Beratung der schmalkaldischen Artikel heranzog und ihm unter der Bedingung, dass er an der Universität Vorlesungen halte, vom Kurfürsten eine järliche Unterstützung auswirkte. Allein auch jetzt ruhte A. nicht. Noch 1537 brach er los gegen Luther und Melanthon und erregte den antinomistischen Streit (vgl. d. Art. Antinomismus), der ihm das Bleiben auch in Wittenberg unmöglich machte. Luther widerlegte A.'s Irrtum und nötigte ihn zum offenen Widerruf. Da A. ihm die Form desselben überließ, verfasste L. 1539 einen offenen Brief an den Pfarrer D. Caspar Güttel in Eisleben, in welchem er auch A. selbst ziemlich stark tadelte. Hierdurch fülte dieser sich so verletzt, dass er am 30. März 1540 Luther beim Kurfürsten verklagte. So kam es zu einer gerichtlichen Verhandlung, die für A. eine ungünstige Wendung nahm. Am 15. Juli erhielt er die gewünschte Entlassung aus der Haft gegen das Versprechen, vor Ende des Prozesses Wittenberg nicht zu verlassen. Aber er entwich alsbald und ging nach Berlin, wo der Kurfürst Joachim II. ihn zum Hofprediger ernannte, dabei jedoch zur Ausstellung eines öffentlichen

Widerrufes an die Prediger und Bürger in Eisleben (9. Dez. 1540) veranlasste, der diesem Streite ein Ende machte.

Seitdem lebte A. in Berlin, wo er später zum Generalsuperintendenten in der Mark vorrückte. Mit seinen Kollegen stand er auch hier in Hader und nach wenigen Jaren ward sein Name durch erneutes ungehöriges Eingreifen in die kirchlichen Händel, zu dem seine ungebändigte Eitelkeit ihn trieb, erst recht berüchtigt. Er ließ sich zum Mitwirken bei Abfassung des sog. Augsburger Interims (vgl. den Art. Interim) gebrauchen, ja man darf ihn fast als den Vater dieser den Protestantismus verleugnenden Vergleichsformel, die von Kurbrandenburg ausgegangen zu sein scheint, betrachten. Jedenfalls ließ er sich die Durchsetzung des Interims in den protestantischen Gebieten sehr angelegen sein. Von der Zeit an lastete Hass und Verachtung aller Fürer der Reformation auf ihm, und er tat nichts, um sich davon zu befreien. Vielmehr schien es gegen Ende seines Lebens (1562), als wolle er den antinomistischen Streit noch einmal aufnehmen. — Er starb am 22. Sept. 1566 an einer pestartigen Krankheit.

A. war ein begabter und nicht ungeschickter Mann. Seine Fähigkeiten wiesen ihn besonders auf den praktischen Kirchendienst hin; auch was er als theologischer Schriftsteller leistete, bezog sich vornehmlich auf dies Gebiet. Daneben machte er sich bekannt durch eine Sammlung von deutschen Sprichwörtern, die er 1526 herausgab. Aber alles gute verdarb seine maßlose Eitelkeit. Luther, der ihn genau kannte, schrieb am 6. Dez. 1540: si velis scire, quidnam ipsa vanitas sit, nulla certiore imagine cognosces quam Islebii. Dieser Charakterfehler machte ihn zum Kirchendiener untauglich. A. gehörte zu denjenigen Gehilfen der Reformatoren, die mehr geschadet als genützt haben.

Hauptquellen: der Briefwechsel der Reformatoren; vgl. dazu Zeitschr. f. histor. Theol. 1872, S. 321—410; Briefe und Akten z. Gesch. d. 16. Jarhunderts, bearb. v. A. v. Druffel Bd. III, Abth. 1, 1875. — M. Johann Agrikolas aus Eisleben Schriften möglichst vollständig verzeichnet (v. B. Kordes), Altona 1817. — Eine irgend genügende Lebensbeschreibung ist noch nicht vorhanden. **G. Plitt.**

Agrippa I., Herodes, Enkel Herodes d. Gr. und der Mariamne, Hyrkans Tochter (s. d.), Son des von jenem hingerichteten Aristobulos und der Berenice, Angehöriger der gens Julia *). Er brachte seine Jugend verschwenderisch leichtsinnig in Rom zu, wo er mit dem nachherigen Kaiser Claudius erzogen wurde. Nach dem Tode des Drusus, des Sones des Tiberius, ging er um **) 29 n. Chr. nach Idumäa zurück (Joseph. Ant. 18, 6) und fand dort seine Schwester Herodias bereits mit dem Tetrarchen Galiläas, Herodes Antipas, verheiratet vor. Nachdem er sich in größter Not in Judäa, Syrien, Alexandrien herumgetrieben, fand seine Gemalin Kypros endlich Mittel, ihm aus seiner verzweifelten Lage herauszuhelfen, und so kehrte er um 32 n. Chr. nach Rom zurück, wo ihn Tiberius anfangs freundlich aufnahm und ihm die Aufsicht über seinen Enkel Tiberius übertrug, bald aber wegen seiner Beziehungen zu Caligula ins Gefängnis warf. Nach Tiberius Tod erhielt er von Caligula von den ehemaligen Besitzungen seines Großvaters Batanäa, Trachonitis, Auranitis und die Tetrarchie des Lysanias mit dem Königstitel und begab sich im J. 38 n. Ch. in seine Staten. Er erhielt darauf, nachdem er Antipas beim Kaiser angeschwärzt, auch dessen Tetrarchie Galiläa und Peräa. Der Gunst, in der er beim Kaiser stand, hatten die Juden die Abwendung der ihnen angedrohten Demütigung, dass seine Bildsäule im Tempel zu Jerusalem aufgestellt werde, zu danken. Auch Kaiser Claudius war dem Agrippa günstig; er erhielt von ihm 41 n. Chr. Samaria und Judäa, so dass er nun Herr von ganz Palästina war und die Achtung der benachbarten Könige besaß. Er strebte eifrig nach der Volksgunst, ließ im J. 44 n. Chr. Jakobus, den Bruder Johannes, enthaupten und den Petrus ins Gefängnis werfen (Apstg. 12, 1 f.). In demselben

*) Wie sich aus zwei griechischen Inschriften ergibt, wovon die eine zu Athen zu Ehren der Apstg. 25, 13 ff. erwänten Berenice, der Tochter Agrippas I., verfasst wurde, s. Waddington, explication des inscriptions grecques etc. Vol. III. 2. Nr. 2365.

**) Wieseler, Beiträge zur neutest. Zeitgeschichte in Stud. u. Krit. 1875 S. 533 ff.

Jare starb er nach siebenjäriger Regierung zu Cäsarea, 54 J. alt. Nach der im wesentlichen übereinstimmenden Erzälung der Apgesch. (12, 23) und des Josephus (Ant. 19, 8. 2) wurde er bei einem öffentlichen, zu Ehren des Kaisers angestellten Kampfspiel, wärend das Volk ihn als Gott begrüßte, plötzlich von heftigen Unterleibsschmerzen, einer von Würmern herrürenden Krankheit, befallen, die ihn nach wenigen Tagen tötete. — Judäa kam nun wider als römische Provinz unter römische Administration. (Hartmann.) **Wieseler.**

Agrippa II., Herodes, Son des vorigen (I.), erhielt, da er nach seines Vaters Tod erst 17 Jare alt war, zuerst von Kaiser Claudius, 50 n. Chr., da der Artemisius 66 n. Chr. nach Jos. b. Jud. 2, 14. 4 in sein 17. Regierungsjar fiel, das kleine Fürstentum Chalkis am Libanon nebst der Aufsicht über den Tempel zu Jerusalem und dem Recht, die Hohenpriester einzusetzen. Im Jare 53 n. Chr. erhielt er statt jenes Fürstentums die ehemalige Tetrarchie des Philippus und Herrschaft des Lysanias mit dem Königstitel, wozu Nero 55 n. Chr. 3 Städte und 14 Dörfer von Galiläa und Peräa hinzufügte, wärend der bei weitem größere Teil des jüdischen Stats römische Provinz blieb. Agrippa suchte die durch den Druck der römischen Landpfleger Judäas bewirkte Gärung und die immer drohender sich ankündigende Krisis möglichst abzuwenden, one jedoch das Vertrauen seiner Landsleute zu gewinnen. Er trug viel zur Verschönerung von Jerusalem bei, verscherzte aber durch seine Willkürlichkeiten die Achtung des Volks. Unter ihm wurde der Apostel Paulus (s. d.) nach Cäsarea 58 n. Chr. zu dem Landpfleger Felix geschickt, unter dessen Nachfolger Festus er nach 2järiger Gefangenschaft an den Kaiser appellirte (Apgesch. 25) und vor Agrippa die Verteidigungsrede 26, 2 f. hielt. Obwol ihn auch Agrippa für unschuldig erklärte, entsandte ihn Festus im Herbst 60 auf Grund seiner Appellation nach Rom. Im jüdischen Krieg schloss sich Agrippa, nachdem er vergebens die widerspenstigen Juden zur Nachgiebigkeit gegen die unendlich überlegene Macht zu stimmen und die zelotische Partei zu beruhigen gesucht hatte, an die Römer unter Vespasian an, stand dem Titus bei der Eroberung Jerusalems zur Seite und blieb nach Beendigung des Kriegs im Besitz seiner noch erweiterten Herrschaft. Er starb, als der letzte Fürst aus dem Hause Herodes, im dritten Jare Trajans, im 70. seines Alters. (Hartmann.) **Wieseler.**

Agrippa, Heinrich Cornelius von Nettesheim, geboren 1486 zu Köln, gestorben 1536 zu Grénoble, ist nicht nur Zeitgenosse der Reformation, sondern auch Parteigänger des Geistes der neuen Zeit, wiewol nur in der Peripherie, als Gelehrter tätig in Philosophie, Theologie, Medizin, berufen als Meister der geheimen Wissenschaften, der alten Kirche ergeben, und doch stets dem Klerus verdächtig, voll Neuerungsgedanken, aber niemals zu innerer Klarheit und Harmonie gelangt.

Sein wechselvolles Leben ist teils das eines Edelmannes, teils eines Gelehrten, reich an allen möglichen Situationen und Wendungen, voll Abenteuer, aber wenig glücklich. Die Kenntnis desselben, die sich fast ganz auf seine Briefe stützt, ist unvollständig. Eine kritische Bearbeitung fehlt noch. Auf die Studienzeit in Köln und Paris folgt 1507/8 ein geheimnisvoller Aufenthalt in Spanien, von ihm selbst absichtlich in Dunkel gehüllt. Nach seiner Angabe war er aber auch in seiner Jugend im Hofdienst Kaiser Maximilians. Wie diese Dinge sich folgen, ist nicht klar. Sicherer wird seine Geschichte von 1509 an, wo er an der Universität in Dôle über Reuchlin de verbo mirifico liest und mit Mönchen in Konflikt kommt. Darauf erscheint er am Hof der Statthalterin der Niederlande, Margaretha von Österreich, kommt auch nach England, zieht sich von den Niederlanden wegen Anfechtung durch Mönche nach Köln zurück und liest hier über quaestiones quodlibetales. Seit 1511 aber ist er im Kriegsdienste des Kaisers und dadurch gegen sieben Jare in Italien, wo er übrigens auch bei dem Pisaner Concil als Theologe verwendet wird, und nachher in Pavia und in Turin als Lehrer der Medizin und Jusrisprudenz auftritt und über Hermes Trismegistus liest. 1518 wird er syndic in Metz, weicht auch hier vor der Inquisition, sucht später den Dienst des Herzogs von Savoyen, kommt aber statt dessen 1523 als Arzt nach Freiburg i. d. S.

und 1524 als Arzt der Königin Mutter von Frankreich nach Lyon. Auch hier vertrieben und 1519 wider in den Niederlanden, wird er Historiograph Kaiser Karls V., lebt weiterhin eine Zeit lang unter dem Schutze des Erzbischofs Hermann von Köln, geht noch einmal nach Frankreich, gerät hier in neue Widerwärtigkeiten und stirbt 1535 in Grénoble. Seine vielen Verdrießlichkeiten hat er ebenso seiner Unbedachtsamkeit, Naivetät und Eitelkeit, wie seiner Ehrlichkeit zu verdanken.

Agrippa hat zwei größere Schriften hinterlassen. Die erste ist die Schrift de occulta philosophia, 1509 in seiner Jugend geschrieben, dem Abt Tritheim mitgeteilt, im Manuskript weit verbreitet, und endlich mit revidirtem Text 1531 in Antwerpen gedruckt. Sie enthält eine neuplatonisirende Weltlehre, als Grundlage der Anweisung zur Magie. Drei Welten folgen sich in der Stufenreihe: die intellectuale, die himmlische und die irdische oder elementare. Die vier Elemente der irdischen Welt kehren in der himmlischen wider als Kräfte, in der intellectualen als Mächte, in Gott als Ideeen. Die Welt ist beseeltes Wesen; die Weltseele die allgemeine Lebensquelle; der Weltgeist, die quinta essentia, die Vermittlung zwischen Seele und Leib, überhaupt für die Wirkung von Wesen auf Wesen. Was die Magie betrifft, so ist sie ebenfalls dreifach. Die natürliche Magie beruht auf der Kenntnis der vires occultae, welche in allen Dingen neben den elementaren Kräften sind und von der Weltseele stammen. Die magia coelestis ist die Astrologie. Die höchste Magie aber ist die cerimoniale oder religiöse. Wie Gott mit Übergehung der Mittelursachen unmittelbar in der Welt wirken kann, so wird der Mensch durch Gotteserkenntnis und Gemeinschaft unmittelbar Herr aller Dinge. Hiezu bereiten die Gebräuche, vorzüglich aber die Contemplation mit gereinigtem Herzen.

Die zweite Hauptschrift, de vanitate scientiarum, geschrieben 1526, gedruckt zuerst 1527, ist eine skeptische Kritik nicht nur aller Wissenschaften und Künste, sondern auch des Lebens nach allen Seiten hin und charakterisirt den Verfasser durch die Mischung von Vielwisserei und Unordnung, Ernst und Eitelkeit. In der Theologie streitet er gegen Scholastik, Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienst, kanonisches Recht und Hierarchie und fordert Rückkehr zur Schrift als dem Lydius lapis und zum einfachen Christusglauben mit Demuth und Herzensreinheit; die Gemeinschaft Gottes kommt nur bei Hingebung an seine Warheit und Gnade. Mit allem dem blieb er doch der Reformation vollständig fremd. Die Reformatoren sind ihm nur interessante Erscheinungen, Luther der unbesiegbare Ketzer. Den Pfaffen freilich war er selbst ein Dorn im Auge. Die Schrift de vanitate etc. ist besonders oft gedruckt, und ins Deutsche, Französische, Englische, Holländische und Italienische übersetzt worden.

Die erste Schrift (de occulta philosophia) ist eine Compilation aus dem neuen Platonismus und der Kabbala, die zweite eine Compilation aus humanistischer und reformatorischer Kritik. Zur Verteidigung der letzteren hat er zwei Schriften geschrieben, gegen die Löwener Theologen und gegen seine Verleumder bei Kaiser Karl V. Unter den kleineren Schriften ist zu erwänen: de nobilitate et praecellentia femin. sexus, für Margareta von Österreich geschrieben, der libellus de sacramento matrimonii, der Commentar zu der ars brevis des Raymundus Lullus, de originali peccato (der Sündenfall besteht in der geschlechtlichen Vermischung), orationes decem.

Agrippa war kein Charakter, aber er hatte ein Verständnis für das Bessere. Er war kein selbständiger Denker, aber er hatte Empfänglichkeit für das geistige Leben seiner Zeit und übertrug die Gedanken anderer in die Breite; er blieb aber besonders an dem hängen, was eigentlich die Unklarheit in dem neuen freien Erkenntnisstreben ausmacht, der Magie. Und was er selbst nicht geleistet hat, das hat ihm als Zauberer die Sage um so leichter angedichtet, als sein unstetes seltsames Leben dieselbe eigentlich herausforderte. Seine Schriften wurden vorzüglich deswegen begehrt und noch mit unterschobenen bereichert. Strauß hat ihn nicht one Grund genannt „ein seltsames Gemische von gutem Kopf, Schwärmer und Charlatan", s. U. v. Hutten S. 339.

In der Ausgabe seiner Werke, Lyon 1600, 2 Bände sind die echten und unechten Schriften, der Briefwechsel und verwandte Litteratur zusammengestellt. Die immer noch beste Biographie ist die von Meiners, Lebensbeschreibungen berühmter Männer, Bd. I. Ferner gut, nur nicht kritisch vorsichtig genug, H. Morley, the Life of H. C. Aprippa von Nettesheim. London 1856. 2 Bände. Dazu die Geschichte der Philosophie von H. Ritter, Bd. 9. Sehr schätzenswert über ihn und die ältere Litteratur, ihn betreffend, Bayle im dictionnaire I., beachtenswert auch, Nouvelle biographie générale I. 1855, p. 421—423, weniger dagegen Jöcher, allgem. Gelehrtenlexikon I, 154—156. Ersch und Gruber, allg. Enc. 1, S. 227 f. und Allgem. Deutsche Biogr. I, p. 156—158. Weitere Litteratur hienach zu finden.

C. Weizsäcker.

Agrippa Castor, christlicher Schriftsteller des zweiten Jarhunderts, litterarischer Gegner des Gnostikers Basilides, von Eusebius h. e. IV, 7, Hieronymus de vir. illustr. cap. 21 und Theodoret fab. h. I, 4 mit Auszeichnung genannt. Näheres über seine Person ist nicht bekannt; nicht einmal seine Heimat kennen wir; am ehesten möchte man an Ägypten denken, wo ja auch Basilides auftrat. Eusebius nennt ihn einen der ausgezeichnetsten Schriftsteller seiner Zeit (*ἐν τοῖς τότε γνωριμώτατος συγγραφεύς*), Hieronymus virum valde doctum. Er war Zeitgenosse Hadrians (117—138) und schrieb um 135 eine Schrift: *κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος*, welche dem Eusebius noch vorlag (*εἰς ἡμᾶς κατῆλθεν*) und von ihm als sehr tüchtig bezeichnet wird (*ἱκανώτατος*). Er enthüllt darin, wie Eusebius in seiner Rhetorik sich ausdrückt, des Mannes schreckliche Zauberkünste, zieht alle seine Geheimnisse ans Licht, erwänt namentlich, dass Basilides 24 Bücher *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* geschrieben, dass er sich die Propheten Barkabbas und Barkoph und andere, die gar nicht existiren, ersonnen und ihnen barbarische Namen beigelegt habe. Gegen des Basilides Ethik hat er einzuwenden, dass derselbe den Genuss des Götzenopferfleisches und die Verleugnung des Glaubens in der Verfolgung für ein Adiaphoron erkläre und dass er seinen Anhängern nach der Weise des Pythagoras fünfjäriges Schweigen auferlegt habe.— Aus diesen Notizen geht hervor, dass Agrippa Castor die basilidianische Lehre zwar one Zweifel aus den Quellen gekannt, aber kein tieferes Verständnis für dieselbe mag besessen haben; es muss daher auch die von Eusebius behauptete Vortrefflichkeit seiner Widerlegung dahingestellt bleiben. — Jedenfalls aber gebürt dem Manne, als dem ersten in der Reihe der litterarischen Bestreiter des Gnosticismus und geistigen Vorkämpfer der apostolischen und kirchlichen Lehre (Eusebius) eine Ehrenstelle in der christlichen Litteraturgeschichte. Vgl. Pearson, Vindic. Ignat. II, 87; Massuet, diss. in Iren. I, pag. 48; Migne, Patrol. V, S. 1269 ff., und die Litteratur zur Patristik und zur Geschichte des Gnosticismus.

Wagenmann.

Aguirre, Joseph Saenz de, geboren 1630 zu Logrogno in Spanien, Benediktiner, Professor der Theologie in Salamanca, Abt von St. Vincenz und Sekretär der Inquisition, mit dem Kardinalshute geschmückt durch Innocenz XI., weil er die Superiorität des Papstes gegen die quatuor propositiones cleri gallicani (die sogenannten gallicanischen Kirchenfreiheiten) in einem eigenen Werke in Schutz genommen hatte. Die zwei bedeutendsten seiner vielen Schriften theologischen und philosophischen Inhalts sind 1) Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis cum notis et dissertationibus. Rom. 1693. 4 voll. 1753. 6 voll. fol., worin viele auch für die politische Geschichte Spaniens wichtige Dokumente enthalten sind, 2) die unvollendete theologia S. Anselmi in 3 Bänden; das Erscheinen des 4. Bandes wurde durch den Tod Aguirres 1699 in Rom verhindert.

Herzog.

Agur, s. Salomo (Sprichwörter).

Ahab, אַחְאָב, *Ἀχαάβ*, 1) der Son Omris, ein König des nördlichen Reiches, in den assyr. Keilinschr. Acha-abbu Sir'lai, d. i. Ahab von Israel genannt. Seine 22järige Regierung bildet nach mehreren Seiten hin einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der nördlichen Stämme. Mit der Isébel, der Tochter des sidonischen, eigentlich tyrischen Königs Ethbaal, welcher früher Priester der Astarte

gewesen war, sich dann aber durch Ermordung seines Bruders Phelles des Thrones bemächtigt hatte, (Menandros bei Jos. Arch. 8, 13, 2 u. c. Apion. 1, 18), verheiratet, war er, wie noch keiner seiner Vorgänger und wie auch in dem Grade keiner seiner Söne, dem Baalsdienst ergeben, 1 Kön. 16, 31; 21, 20. 25, und wirkte er nicht geradezu darauf hin, so ließ er es doch gern geschehen, dass das Volk auf jener abschüssigen Ban, welche es seit der Trennung des Reichs durch den Bilderdienst Jerobeams betreten hatte, den letzten abschließenden Schritt tat. Er gestattete es der Izébel, die Propheten des Herrn, die in seinem Reiche seit der Loslösung vom jerusalemischen Tempel und Priestertum die wichtigsten Vertreter der Jehovahverehrung waren, so weit sie ihrer habhaft werden konnte, auszurotten, 1 Kön. 18, 4; er selbst erbaute in der neuen Hauptstadt, Samaria, die sein Vater angelegt hatte, einen Altar und Tempel Baals, dazu eine Aschera, und richtete daselbst durch Anstellung von vielen Priestern einen glänzenden Kultus ein. Statt der Propheten des Herrn sammelte er 450 Baalspropheten um sich und ließ 400 Ascherenpropheten von seiner Gemalin unterhalten, 1 Kön. 16, 31—33; 18, 19; 2 Kön. 3, 2; 10, 18—27. Wenn anders noch irgendwelche Kräfte des Lebens in Israel vorhanden waren, so musste es jetzt im Gegensatz zu dieser äußersten und gröbsten Verirrung zu einer Krisis kommen, welche den tatsächlichen Beweis lieferte, dass die nördlichen Stämme nicht ein bloßes Beiwerk für die südlichen hatten sein sollen, dass sie vielmehr auch selber die Mission hatten, den edlen Samen göttlicher Warheit der Zukunft zu überliefern. Und in der Tat trat jetzt nicht bloß Elia zu einer todesmutigen, jeder feindlichen Macht im Glauben trotzenden Tätigkeit hervor, nach einer dreijärigen Hungersnot, durch welche die verweltlichten Herzen einigermaßen erschüttert waren, die Warheit des Herrn auf Karmels Höhe öffentlich vor König und Volk erweisend und die Baalspropheten dem Untergang weihend, sondern trotz der Drohungen der Izébel zeigte sich auch bald, dass sich der Herr noch manche andere hatte übrig bleiben lassen, die ihre Kniee vor Baal nicht beugten, 1 Kön. 19, 18. Allmählich sammelten sich wider Scharen von Jehovahpropheten; durch Jonadab fingen die ernsten, enthaltsamen, nasiräischen Rechabiten an hervorzutreten, und dem Elisa wurde weiterhin eine ruhigere Wirksamkeit, ja ein bleibender Aufenthalt inmitten Samarias ermöglicht. Für die große Masse aber freilich wurden diese Bewegungen nicht ein Anstoß zu gründlicher Umkehr; im Gegenteil versank sie von jetzt ab wirklich trotz Jehus nur äußerlicher und halber Reformation und trotz Hoseas innerlicher, ernst prophetischer Anstrengung immer mehr in ein völliges Heidentum, so dass sie bald sichtlich einer nicht zeitweiligen, sondern dauernden Verwerfung entgegen reifte. — In politischer Beziehung bezeichnet Ahabs Regierung die wichtige Zeit, in welcher Juda und Israel von der Feindschaft, die bei der Trennung des Reiches zum Ausbruch gekommen war, abließen und zu Freundschaft und Bündnis übergingen. Ahab vereinigte sich mit Josaphat von Juda gegen die Syrer, 1 Kön. 22, Ahabs Son Ahasja trieb mit demselben gemeinsam Handel über das rote Meer hin, 1 Kön. 22, 49 ff.; 2 Chron. 20, 35 ff.; Joram, Ahabs zweiter Son, verbündete sich mit ihm gegen die Moabiter, 2 Kön. 3; Ahabs Tochter Athalja verheiratete sich mit Josaphats Son, Joram von Juda, 2 Kön. 8, 18. Äußerlich hob sich daher das nördliche Reich unter Ahab unverkennbar. Er entwickelte durch den Bau von Städten, 1 Kön. 22, 39; durch den Ausbau Jesreels als einer zweiten Hauptstadt, 1 Kön. 18, 45; 21, 1, durch die Herrichtung eines elfenbeinernen Palastes, 1 Kön. 22, 39 einen nicht geringen Glanz und war mehrere Male gegen die Syrer, die damals ihre Kriege gegen Israel begannen, glücklich. Indes bei dem innerlichen Verderben konnte es nicht fehlen, dass dieser äußerliche Aufschwung den sichern Verfall nur beschleunigen half. Zudem hatte Ahab nicht die Energie, günstige Verhältnisse und errungene Vorteile wirklich auszunutzen. Durchweg charakterisirt ihn Halbheit und Schwäche. Nicht so boshaft, dass er den Elia, dem er vorwarf, Israel zu verwirren, d. i. in Unglück zu stürzen, oder den Micha, dem er gram war, weil er ihm stets Böses weissagte, 1 Kön. 22, 8, one weiteres beseitigt hätte, woran ihn übrigens auch wol eine abergläubische Furcht vor ihrem Gotte hindern mochte, war er doch nicht im Stande, ihren Weisungen, sei's vor

den Wünschen seines Weibes, sei's vor den Neigungen seines eignen Herzens de Vorzug zu geben. Nicht so gewalttätig, dass er dem Nabot in Jesreel seinen Wein berg one weiteres selber hätte entreißen mögen, war er doch erbärmlich genu die schändliche Izébel nicht bloß gegen Nabot selbst, sondern auch gegen sei Familie wüten zu lassen. Nicht so ungläubig, dass ihn Elias schreckliches Drohwo nicht mit Furcht und Entsetzen erfüllt hätte, 1 Kön. 21, 27, brachte er es denno nicht zu einer waren Buße und wirklichen Umkehr. Nur allzu großmütig geg seinen Feind Benhadad, der doch sein und seines Volkes völliges Verderben bea sichtigt hatte, 1 Kön. 20, 22 ff., nach den Keilinschriften (vgl. Schrader S. 9 4) nur zu vertrauensvoll mit ihm zu einem unglücklichen Kriege gegen die Assyrer verbündet, und ritterlich genug, im letzten Kampfe wider die Syrer trotz seiner Verwundung den Schlachttag über, wie es scheint, im Felde auszuharren, 1 Kön. 22, 35, lebte er überall zu sehr den äußerlichsten und verkehrtesten Impulsen, als dass er nicht zu einem Fluche nicht bloß Israels, sondern auch Judas, das er in die Geschicke seines Hauses zu verwickeln gewusst hatte, hätte werden sollen.

2) Ein falscher Prophet unter den Exulanten in Babel, welchem Jeremias ebenso wie seinem Genossen Zedekia wegen Lüge und Unsittlichkeit in c. 29, 21 f. Gottes Gericht ankündigt. **Fr. W. Schultz.**

Ahas, אָחָז, *Ἀχαζ*, in den Inschriften Jahuhazi (Joahas), der Son und Nachfolger Jothams, regierte 16 Jare über Juda, 741—725 (731—715), warscheinlich aber nicht von seinem zwanzigsten, 2 Kön. 16, 2, sondern frühestens von seinem fünfundzwanzigsten Lebensjare an, 2 Chron. 28, 1 in Alex. und Peschito; — bei seinem Tode, also 16 Jare später, war sein Son Hiskia bereits 25 Jare alt, 2 Kön. 18, 2. Er war für die große und schwierige Zeit, der er angehörte, am wenigsten der geeignete Mann, war nach mehreren trefflichen Vorgängern ein König so unglücklich und zugleich so schwach und schlecht, wie vor ihm noch keiner auf dem judäischen Thron gesessen hatte. Nachdem Amazja, Usia und Jotham Juda noch soeben durch Unterwerfung der Edomiter und Philister, 2 Kön. 14, 7. 10; 2 Chron. 26, 6. 7, durch Eroberung des Hafens Elath am roten Meere, 2 Kön. 14, 21 f., und durch den Handel nach Arabien und Indien, auch durch Annexion des bisher zu dem nördlichen Reich gehörigen Ostjordanlandes aufs beste gekräftigt hatten, brachen jetzt, den schwachen Ahas nicht mehr fürchtend, Pekah von Israel und Rezin von Syrien, zur Widereroberung des Ostjordanlandes schon in Jothams Zeit mit einander verbündet, 2 Kön. 15, 37, zum offenen Angriff hervor und beabsichtigten nichts geringeres, als Jerusalem selbst zu erobern und die doch von Gott zu ewiger Herrschaft berufene, eigentlich auch noch in Beziehung auf das nördliche Reich berechtigte davidische Familie nicht etwa zu unterwerfen, sondern durch Einsetzung eines auch in den Inschriften mehrfach erwänten syrischen Vasallen, des Tab'el-Sones, für immer zu stürzen, 2 Kön. 16, 5; Jes. 7, 1. 6. Jerusalem konnten sie freilich nicht einnehmen; warscheinlich war die Stadt zu fest und eine förmliche Belagerung schon wegen Wassermangels unmöglich. Aber jenseits des Jordans drang Rezin einerseits bis zum älanitischen Golf vor, nahm dort den Judäern den Hafenplatz Elath wider ab (הֵשִׁיב) und brachte ihn an Aram (vgl. 2 Kön. 16, 6, wo die Lesart לַאֲרָם auch nach Ewald [Gesch. III, S. 650 Anm.] richtig und nicht in לָאֲדוֹם zu ändern ist), so dass Aramäer (Kri: Edomiter) kamen und dauernd darin Wonung nahmen. Pekah andrerseits brachte dem Ahas nach 2 Chron. 28, 6 eine schwere Niederlage bei, infolge deren er eine Unmasse Judäer nach Samaria gefangen fürte, die dort freilich auf Betrieb des Propheten Oded wider freigegeben, ja sogar gastfreundlich behandelt wurden. (Der von Caspari, Keil und Delitzsch verteidigten Annahme, dass der Zug gegen Jerusalem nicht an den Anfang, sondern an das Ende dieser Begebenheiten gehört, widerspricht nicht bloß die Folge der Darstellung in 2 Kön. 16, sondern auch der Anschluss von V. 2 an V. 1 in Jes. 7, wonach die Vereinigung Syriens und Ephraims von vornherein speziell auf Jerusalems Eroberung abzielte, und zudem auch der Umstand, dass die so feindselige Unternehmung gegen Jerusalem, vgl. Jes. 7, 6; 2 Kön. 16, 6, nach der

so freundschaftlichen Behandlung und Entlassung der Judäer sehr unwarscheinlich ist. Davon, dass schon die Assyrer als Bundesgenossen des Ahas unterwegs gewesen seien, als die Feinde von Jerusalem abließen, und dass vor allem ihr Nahen die Aufhebung der Belagerung bewirkt hätte, wie Caspari u. s. w. meinen, deutet sich nirgends etwas an). Damals nun fielen die Edomiter, durch Ahas Unglück wider frei geworden, verheerend in Juda ein, 2 Chron. 28, 17; ebenso benutzten die Philister die Gelegenheit, sich von neuem zu erheben und sogar mehrere Städte Judas wegzunehmen, 2 Chron. 28, 18, vgl. Jes. 14, 28 f.: kurz, Juda sah sich sehr bald nicht bloß auf sich selbst beschränkt, sondern zudem auch außerordentlich geschwächt. Bei alledem hatte Jesaja, der schon im Todesjar des Usia zu prophetischer Tätigkeit berufen war, Jes. 6, der sich jetzt aber auch durch die Ereignisse dazu aufgefordert fülte, den König von vornherein ermant, nicht sowol die Syrer und Ephraimiten, die ihm so furchtbar erschienen, als vielmehr die Assyrer, die er zu Hilfe rief, zu fürchten und sein Heil vor allem im Stillesein und Vertrauen auf den Herrn zu suchen, Jes. 7, 3 ff. In der Tat hätte er sich der Syrer und Ephraimiten, wenn anders er Glauben, Mut und Tatkraft gehabt hätte, wol ebenso gut wie Jotham one die Assyrer erwehren können. Das nördliche Reich war seit dem Tode Jerobeams II. schon selbst zu sehr zerrüttet; der wilde König Pekah hatte sich nur mit Hilfe von 50 verwegenen Kriegern von Gilead aus durch Ermordung seines Vorgängers des Thrones bemächtigt und hatte one Zweifel, wie dies auch aus der Freilassung der weggeschleppten Judäer erhellen dürfte, eine starke Partei gegen sich. Im Grunde waren all die damaligen Könige Israels nur Rottenfürer, die ebenso schnell wider zu Grunde gingen, wie sie auftauchten. Aber das eben war das schlimmste, dass es nun sowol dem Ahas selbst, als auch den meisten im Volk, voran den Großen in Jerusalem, an der rechten innerlichen Tüchtigkeit, besonders an Gottvertrauen fehlte. Waren sie bis zur Zeit der Gefar übermütig gewesen, wie unbesonnene Knaben, und hatten sie das Regiment üppigen Weibern überlassen, Jes. 3, 4. 12, so erbebte nun sein und seines Volkes Herz, nach Jesajas ebenso treffendem wie poetischem Ausdruck, wie die Bäume des Waldes beim Winde erbeben, Jes. 7, 2. Der Trotz schlug in Verzagtheit um, und statt zu Jehova, dem Unsichtbaren, nahm Ahas seine Zuflucht zu den Assyrern, deren Macht für ihn viel handgreiflicher war, obwol sie doch einem zweischneidigen Schwerte, oder wie Jesaja in 7, 20 sagt, einem Schermesser glich. Bald genug trat demnach aber auch etwas von dem großen Zeichen, das Jesaja dem davidischen Hause in c. 7, 14 gestellt hatte, in die Erscheinung. Man sollte, so hatte sein Ausspruch angedeutet, allein in Gott Hilfe finden und demnach einen von der Jungfrau geborenen Helfer Namens „Gott mit uns" haben, einen Helfer, der sicher heranwachsen, aber auf dem verwüsteten Schauplatz schwerer göttlicher Gerichte aufkommen werde; die starken Wasser des Euphrat, die Assyrer sollten, statt Hilfe zu bringen, ebenso sehr wie Syrien und Ephraim, auch Juda verheerend überschwemmen. Die Assyrer, die sich schon vorher mit dem nördlichen Reich zu tun gemacht hatten, benutzten jetzt gern jede Veranlassung, sich noch mehr in die Angelegenheiten der kleinen Westvölker zu mischen. Tiglath Pilesar zerstörte, wie auch in den Inschriften bezeugt wird, das aramäische Reich und tötete Rezin, 2 Kön. 16, 9, nahm dann dem Zehnstämmereich die nördlichen und transjordanensischen Gebiete weg, 2 Kön. 15, 29, und erledigte dadurch allerdings den Ahas seiner Feinde, — nötigte ihn aber zugleich auch, wie ebenfalls inschriftlich berichtet ist, sich aller Schätze, die er noch besaß, besonders des Tempelgoldes und -silbers zu entäußern, 2 Kön. 16, 8. 17 f.; 2 Chron. 28, 21, und statt ihn wirklich zu befreien, machte er ihn zu einem zinspflichtigen Vasallen. Der Chronist sagt daher geradezu: er kam **wider** ihn und bedrängte ihn und stärkte ihn nicht, 2 Chron. 28, 20, was sich um so besser erklärt, wenn er, wie die Inschriften besagen, seine Heere nicht an Judas Grenze haltmachen, sondern bis gegen Philistäa vordringen ließ. Es war der Beginn der Abhängigkeit Judas von der Macht der großen heidnischen Welt, der Anfang des Endes, vgl. Jes. 52, 4. — Hand in Hand ging übrigens, wie so oft, auch hier mit dem Unglauben der Aberglaube, mit dem Vertrauen auf die verderbliche Macht der

Assyrer, die Hingebung an die mit den Assyrern damals Vorderasien mehr und mehr überschwemmenden Sitten und Religionen, sowol im häuslichen, Jes. 3, 15 ff., als auch im öffentlichen Leben, Jes. 2, 6 ff.; sogar Totenbeschwörungen, Jes. 8, 19 f. und schauerlicher Molochsdienst fanden Eingang. Ahas ließ eine warscheinlich von Babel gekommene Sonnenuhr, vgl. Herod. 2, 109, aufstellen, fürte vielleicht auch schon die in 2 Kön. 23, 12 erwänten heiligen Sonnenpferde ein, die, vor einen kunstvollen Sonnenwagen gespannt, im äußern Vorhof des Tempels zu einer Art königlichen Orakels dienen mochten, und richtete in einem Aufbau auf dem Tempeldach, welcher „Ahas Oberhaus“ genannt wurde, die Verehrung „des ganzen Heeres des Himmels“ ein, 2 Kön. 23, 12, ja opferte dem Moloch seinen Son, 2 Kön. 16, 3, errichtete den Baalim im Tale Hinnom gegossene Bildsäulen und räucherte ihnen, 2 Chron. 28, 1—4. Schon damals, als er, um dem Assyrer als kriechender Sklave zu begegnen, nach Damaskus kam und dort den Altar (den dort am meisten benutzten) sah, befahl er dem Hohenpriester Uria, an Stelle des Brandopferaltars in Jerusalem eine solche Opferstätte von syrischer Art zu errichten, — natürlich nicht, um Jehova, sondern um damaskische Götter darauf zu verehren, wie zwar nicht ausdrücklich bemerkt, vom Chronisten aber deutlich genug zu verstehen gegeben wird. Nach dem Chronisten schloss er den Tempel zuletzt sogar völlig zu und machte sich dafür Altäre an allen Ecken Jerusalems. Es war historisch durchaus begründet, wenn jetzt die Propheten viel bestimmter, als es bisher geschehen war, weissagten, dass der Herr das Volk, das ihn verworfen hatte, wider verwerfen werde, wenn sie aber auch im Gegensatz zu dem schlechten Könige ausdrücklicher denn zuvor auf den guten, vollkommenen König hinzuweisen anfingen, der Volk und Reich in einer herrlicheren Gestalt widerherstellen sollte. Wie keiner seiner Vorgänger steuerte Ahas dem Tode und Verderben entgegen, dem das Volk zunächst erliegen musste, wärend dagegen sein Son Hiskia bereits die unzerstörbaren Kräfte des Lebens zu offenbaren begann, die zuletzt doch den Sieg davonzutragen versprachen. Wenn von ihm bemerkt wird, dass er in der Stadt Davids, 2 Kön. 16, 19 f., aber nicht in der Königsgruft beigesetzt wurde, 2 Chron. 28, 26, so findet sich änliches auch von andern Königen, und zwar nicht bloß von dem abgöttischen Joram, 2 Chron. 21, 20, sondern auch von dem besseren Joas, 2 Chron. 24, 25, von Asa, 2 Chron. 16, 14, ja auch von Hiskia, 2 Chron. 32, 33. **Fr. W. Schultz.**

Ahasja, אֲחַזְיָה, אֲחַזְיָהוּ, *Ὀχοζίας*, Ochozias, 1) der Son und Nachfolger Ahabs in Israel, 1 Kön. 22, 52—2 Kön. 1, 18. Er regierte nicht ganz 2 Jare lang, 897—896 v. Chr. Nur weniges und nur trübes wird von ihm und seiner Zeit berichtet. Er wandelte als Baalsdiener auf den Wegen seiner Eltern und erntete, was sein Vater gesäet hatte. Als Ahab gegen die Syrer gefallen war, machten sich die Moabiter und Ammoniter frei, 2 Kön. 1, 1. Gegen Juda und Josaphat gelang ihnen zwar der Zug, den sie im Bunde mit den Edomitern und andern Völkern unternahmen, nicht, 2 Chron. 20; aber Israel widerstanden sie (unter Mesa) auch noch nach Ahasjas Tode, 2 Kön. 3, 4 ff. Nach 1 Kön. 22, 49 f. versuchte er den Josaphat zu einer Widerherstellung seiner vom Sturm zertrümmerten, one Zweifel sehr kostspieligen Flotte und zu gemeinsamen Handelsunternehmungen zu bewegen; aber one Erfolg. Nach 2 Chron. 20, 35. 36 hatte er sich schon bei der ersten Herstellung jener Flotte beteiligt und Gott ließ das Unternehmen, wie der Prophet Elieser schon im voraus erklärte, eben deshalb nicht gelingen, weil Josaphat mit ihm gemeinsame Sache gemacht hatte. — Ein Sturz aus dem Gitterfenster seines Obergemachs zog ihm eine schwere Kankheit zu, in welcher er seine Zuflucht zu dem Philister-Gott in Ekron nahm. Elia, der aus seiner zeitweiligen Verborgenheit heraus den nach Ekron gesandten Boten Tod verkündend entgegentrat, wollte dem Rufe, den er alsbald an ihn ergehen ließ, zunächst nicht Folge geben, sondern ließ auf die beiden ersten nacheinander zu ihm kommenden Hauptleute wegen ihrer Unehrerbietigkeit Feuer vom Himmel fallen, und als er zuletzt nachgab, stellte er sich nur ein, um seine Todesdrohung aufrecht zu erhalten. Bald genug erfüllte sie sich. Ahas starb kinderlos.

2) Der Son und Nachfolger Jorams von Juda, der Enkel Josaphats und Ahabs, der dem Joram von der Ahabstochter Athalja, 2 Kön. 8, 18. 26, geboren war; er regierte über Juda nur ein Jar, 885 v. Chr., 2 Kön. 8, 25—29; 2 Chron. 22, 1—9. In 2 Chron. 21, 17 heißt er Joahas und in 2 Chron. 22, 6 Asarja, entweder weil diese Namen wesentlich gleichbedeutend sind, oder infolge von Schreibfehlern. Nach 2 Kön. 8, 26 war er bei seinem Regierungsantritt 22 Jare alt, so daſs er schon, als sein Vater Joram erst 18 Jare alt war, geboren sein muſs, vgl. 2. Kön. 8, 17, womit nicht gut stimmt, daſs er nach 2 Chron. 21, 17 mehrere ältere Brüder, die bei dem Einfall südlicher Völker umgekommen waren, und nach 2 Kön. 10, 13 f. 42 Neffen, die seine Brüder genannt werden (vielleicht freilich Oheime), hatte. Nach 2 Chron. 22, 2 dagegen stand er schon in einem Alter von 42 Jaren, was, da sein Vater nur 40 Jare alt wurde, noch weniger richtig sein kann; 42 wird hier für 22 verschrieben sein. Wie sein brudermörderischer Vater Joram war auch er ein entarteter Davidide, dem Josaphat ebenso ungleich, wie dem Ahab. Hatte Gottes Hand schon auf jenem schwer gelastet, so traf sie ihn fast noch gewaltiger. Als er nach Israel gekommen war, wo sein Oheim, der König Joram von Israel an den Wunden darnieder lag, die er im Kampf gegen Hasael von Syrien empfangen hatte, fiel er mit diesem zugleich durch Jehu, — nach 2 Kön. 9, 27 in Megiddo, nach 2 Chron. 22, 9 in Samaria. Mit ihm zugleich wurden auch seine 42 Verwandten, die sich ebenfalls zu Joram hin aufgemacht hatten, in der Nähe Samariens erschlagen, 2 Kön. 10, 13 f., so daſs seiner Mutter Athalja, die nun das ganze davidische Haus auszurotten und die Herrschaft an sich zu bringen trachtete, zu diesem Zwecke nur noch wenig zu tun übrig blieb, 2 Kön. 11, 1. **Fr. W. Schultz.**

Ahasveros, אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, Esth. 10, 1 Ket'ib אֲחַשְׁרֹשׁ, was aber wahrscheinlich nur ein Schreibfehler, *Ἀσσούηρος*, in Tob. 14, 15 *Ἀσύηρος*, nach den Keilinschriften (vgl. Lassen, Ztschr. zur Kunde des M. L. VI, S. 123 f., Benfey, die persischen Keilinschriften S. 63 ff., Schrader, die Keilinschr. und das A. Test. S. 245) khsy-ârshâ oder khsay-ârshâ, ein medopersischer Königsname, der zwar seine Bedeutung hat, — schon nach Herodot 6, 98 f. v. a. *ἀρήϊος*, und auch nach Spiegel, Eran. Altertumskunde II, S. 377 etwa f. v. a. mächtiger Mann, — der aber keineswegs als allgemeiner Königstitel, sondern als Eigenname zu betrachten ist. Am öftesten kommt dieser Name im Buch Esther vor und zwar nicht für Artaxerxes Makrocheir (Alex. und Joseph.), der in den Büchern Esra und Nehemia stets Artachschaschta oder Artachschasta heißt, aber auch nicht für einen der früheren medischen Könige, unter denen noch nicht wie im Buch Esther Susa Hauptstadt war und die Perser noch nicht als Hauptvolk den Medern voranstanden, unter denen das Reich auch noch nicht wie Esth. 1, 1 von Indien bis Äthiopien reichte, sondern für Xerxes, den Son des Darius Hystaspis, der 485—465 v. Chr. regierte. Dafür spricht voran schon die Identität des Namens, dann die Übereinstimmung des Charakters, besonders die Liebe zu Pracht und Schwelgerei, die tyrannische Gesinnung, die Unbesonnenheit und geistige Abhängigkeit, vgl. Herod. 7, 35. 37; 9, 107, Justin. 2, 12, Strabo 14, auch Spiegel II, S. 402 ff., zudem auch der Umstand, daſs Ahasveros die Vasthi, seine erste Gemalin, schon in seinem dritten Regierungsjare verstieß, die Esther dagegen erst im siebenten an ihre Stelle setzte, was sich bei Xerxes ganz gut daraus erklärt, daſs er zwischen seinem dritten und siebenten Jare den Krieg in Griechenland fürte. — Mit Xerxes ist one Zweifel auch der in Esr. 4, 6 erwänte Ahasveros identisch, an welchen die Samaritaner eine Anklageschrift wider die nach Jerusalem zurückgekehrten Exulanten richteten, wie man neuerdings immer allgemeiner anerkennt, wärend man hier sonst allerdings (so auch Ewald noch) an Kambyses dachte. — Dagegen läſst sich nicht ausmachen, wer mit Ahasveros in Dan. 9, 1 gemeint ist. Es kommt darauf an, mit wem Darius der Meder, als dessen Vater er erwänt wird, identificirt sein will. Entspricht letzterer dem Kyaxares in Xenophons Cyropädie, so ist Ahasveros hier Astyages, der Vater der Mandane, der Großvater des Cyrus. Ist der Kyaxares des Xenophon aber nur eine fingirte Person,

so liegt es nahe, den Darius nicht für einen Son, sondern für einen **Bruder** des Astyages, zumal da er diesen nicht lange überlebt hat, zu halten, und den Ahasveros demnach für Kyaxares I. Vielleicht klang der Name des letzteren, **Uvakshatra**, den Hebräern so, daſs sie ihn ebenfalls mit Achaschverosch einigermaßen widergeben zu können glaubten. — Für Kyaxares I. steht Ahasveros auch im griech. Text des Buches Tob. c. 14, 15, wo er neben Nebucadnezar als Eroberer Ninives genannt wird. Nach Herod. 1, 103. 106 war es Kyaxares I., welcher Ninive unterwarf, und Nabopolassar, welcher bei Berossus, vgl. Jos. Arch. 10, 11, auch Nebucadnezar, bei späteren jüdischen Schriftstellern zur Unterscheidung von seinem Sone Nebucadnezar I. heißt, war nach den andern glaubwürdigen Nachrichten, vgl. Euseb. Chron. ed. Auch. I, p. 54, wenigstens behilflich. **Fr. W. Schultz.**

Ahasverus, s. Jude, der ewige.

Ahimelech, אֲחִימֶלֶךְ, *Ἀχιμέλεχ*, Achimelech, war warscheinlich ein Son des Ahia, der in der früheren Zeit Sauls Oberpriester zu Silo war, 1 Sam. 14, 3, ein Enkel Ahitobs, daher auch öfter „Son Ahitobs" genannt, 1 Sam. 22, 9. 20, also ein Nachkomme Elis, ein Aaronit aus der Linie Ithamars. Wir finden ihn zu der Zeit, wo David vor Saul floh, als Oberpriester an der Stiftshütte, welche damals, der Bundeslade beraubt, in Nob, in der Gegend des heutigen Isawijjeh, n.-n.-ö. von Jerusalem, auf dem Wege nach Anathot, später aber, nach Nobs Zerstörung in Gibeon, der Stadt Sauls, stand. Er nahm David, in der Meinung, daſs er einen Auftrag Sauls auszurichten habe, bei sich auf, speiste ihn mit den Schaubroten und übergab ihm das im Heiligtum aufbewarte Schwert Goliaths, wurde aber von Doeg, dem Edomiter, einem Vorgesetzten der Knechte Sauls, der sich gerade damals dort verborgen hielt, angegeben und dann mit 84 niedern Priestern von ebendemselben auf Sauls Befehl hingerichtet, 1 Sam 21, 1 ff.; 22, 9 ff. Achimelechs Son, Abjathar rettete sich zu David und stand diesem als Priester zur Seite, 1 Sam. 22, 20 ff.; 23, 6 ff.; 30, 7; als solcher wird er auch noch in Absaloms Zeit, obwol fast schon gegen Zadok aus Eleasars Linie zurücktretend, erwänt, 2 Sam. 15, 24 ff.; 17, 15; 19, 11; 20, 25. Er hielt es nachher aber mit Adonia und Joab, 1 Kön. 1, 7. 42, wärend Zadok mit Nathan und Benaja auf Salomos Seite stand, und wurde daher von Salomo seines Amtes entsetzt, 1 Kön. 2, 27. 35, wenn auch nicht seiner Priesterwürde beraubt, 1 Kön. 4, 4, und nach Anathot verwiesen, so daſs sich das Wort des Herrn, welches er zu Silo über Elis Haus geredet hatte, 1 Sam. 2, 11 erfüllte und Eleasars Linie das Hohepriestertum zurückerhielt. Befremdlich ist es, daſs in 2 Sam. 8, 17, 1 Chron. 24, 3. 6. 31 als Priester in Davids Zeit neben Zadok nicht Abjathar, sondern Ahimelech, der Son Abjathars (in 1 Chron. 18, 16 Abimelech, was aber offenbar nur Schreibfehler ist) angefürt wird. Die Annahme, daſs mit diesem Ahimelech ein Son Abjathars gemeint sei, der seinen Namen nach seinem Großvater gehabt und seinen Vater aus irgendwelchem Grunde im Amte vertreten habe (Bertheau, Öhler, Keil, Zöckler) hat gegen sich, daſs Abjathar an anderen Stellen selbst wider als Priester hervortritt und daſs als ein Son von ihm nur Jonathan in 2 Sam. 15, 27; 17, 17. 20 und 1 Kön. 1, 42 fungirt. Warscheinlicher ist es, daſs sich in das Verzeichnis, welches in 2 Sam. 8, 17 und 1 Chron. 24 zu Grunde liegt, eine Umstellung der Namen eingeschlichen hat, so daſs statt Ahimelech, Son Abjathars, Abjathar, Son Ahimelechs, zu lesen ist (mit Movers, Thenius, Ewald und Wellhausen). In Mr. 2, 26 ist umgekehrt statt Abjathar Ahimelech das richtige. **Fr. W. Schultz.**

Ahitophel, אֲחִיתֹפֶל, *Ἀχιτόφελ*, Achitophel, nach seinem Orte Gilo im südwestlichen Teile des Gebirges Juda, vgl. Josua 15, 51, als der Gilonit bezeichnet, 2 Sam. 15, 12, war Davids hoch angesehener, durch Klugheit und Rücksichtslosigkeit ausgezeichneter, aber charakterloser und darum unglücklicher Berater: ein rechter Typus aller derer, deren Rat Gott, weil er bloß klug, nicht auch gut ist, zu nichte macht. Er trat besonders in der Geschichte der absalomischen Verschwörung hervor. Absaloms Sache muſs ihm zuerst als ziemlich gesichert erschienen sein. In der Meinung, seine Stellung dadurch für die Zukunft zu sichern, wandte er

ch demselben zu. Als dieser aber seinen entschieden klugen, wenn auch abscheu-chen, auf das völlige Verderben Davids abzielenden Rat verwarf, den Rat Husais ngegen, der es nur scheinbar mit ihm hielt, vorzog, 2 Sam. 17, 7 ff., machte er h wol nicht bloß aus gekränkter Eitelkeit, sondern vor allem, weil er schon be-immt genug Davids Rache und Absaloms Untergang kommen sah, nach Gilo da-m und erhing sich daselbst, 2 Sam. 17, 23. Daſs David in 2 Sam. 15, 31 zens darum betete, Gott möchte den Rat Ahitophels zu nichte machen, beweist, ie schwer er die Untreue dieses Mannes empfand. Möglicher Weise ruhen Stel-n, wie Psalm 41, 10; 55, 14 f. auf Erfarungen, wie sie David an ihm machte. brigens gehörte einer seiner Söne, Eliam, dessen Name in 1 Chron. 11, 36 in hijja, der Peloniter (statt Giloniter), corrumpirt ist, zu den 600 Helden Da-ds und zwar zu den Hauptleuten dieser Schar, 2 Sam. 23, 34. Ob aber Eliam, r Vater der Bathseba, 2 Sam. 11, 3, der in 1 Chron. 3, 5 statt Eliam Am-iel heißt, mit diesem Eliam identisch gewesen, und ob Ahitophel besonders durch athseba zu Ansehen am Hofe gelangt ist, muſs dahin gestellt bleiben.

Fr. W. Schultz.

Aichspalt, Aichspalter oder Aspelter ist der Beiname des Mainzer Erz-schofes Peter und diesem beigelegt nach seinem Geburtsorte Aspelt bei Luxem-urg. Peter, um die Mitte des 13. Jarh. hier von bürgerlichen Eltern geboren, hielt seine wissenschaftliche Ausbildung und seine ersten geistlichen Ämter im rier'schen. 1280 war er Pfarrer zu Riol und Birthingen und Scholasticus zu t. Simeon in Trier; 1286 aber Kapellan und Leibarzt Rudolfs von Habsburg. n dieser Stellung erwarb er sich reiche Pfründen, unter anderen die Probstei zu ingen. Seine Bewerbung um die Domprobstei in Trier scheiterte 1289 trotz der ürsprache des Königs und Papstes an seiner bürgerlichen Abkunft. Infolge essen trat er als Protonotar in die Dienste König Wenzels II. von Böhmen, essen Gunst er sich in hohem Maße erwarb. 1296 wurde er böhmischer Kanz-er und Probst von Wyssehrad. Als Kanzler stiftete er ein Bündnis zwischen Wenzel II. und Albrecht von Österreich. Letzterer belonte ihn dafür durch Ver-eihung der Probstei zu St. Stephan in Wien und durch Erhebung auf den ischöflichen Stul zu Basel. Eine Folge des böhmisch-österreichischen Bündnisses war der Sturz Adolfs von Nassau und die Königswal Albrechts von Österreich. 1303 entzweiten sich dieser und Wenzel II. wegen der Besetzung des erledigten ungarischen Thrones. Peter wurde von da an ein entschiedener Gegner Albrechts und brachte gegen ihn ein Bündnis zwischen Wenzel II. und Philipp dem Schönen von Frankreich zu Stande. Wärend dessen aber starb Wenzel II., und sein Nach-folger Wenzel III. einigte sich mit Albrecht und entließ den Kanzler Peter aus einem Amte. Dieser lebte, Albrecht grollend, fortan in Basel. Im Nov. 1306 er-nannte ihn Clemens V. zum Erzbischof von Mainz. Es geschah nicht, weil Peter hn von einer Krankheit kurirt hatte, wie die Sage erzält, sondern im Interesse Frankreichs. Mit Albrecht lebte Peter bis 1308 in einem äußerlich guten Ein-vernehmen. Daſs er zur Ermordung dieses Königs mitgewirkt habe, ist eine Er-findung des österreichischen Reimchronisten. 1308 förderte er sehr angelegentlich die Bewerbung Heinrichs von Luxemburg um die deutsche Krone und dann mit der größten Hingebung das Interesse der luxemburgischen Dynastie. Spätere Skri-benten erklärten sein intimes Verhältnis zu Heinrich VII. durch die Behauptung, daſs er früher dessen Leibarzt gewesen sei, wogegen der gesamte Lebensgang Pe-ters zeugt. Die Regierungsjare jenes Königs bilden die Glanzepoche im Leben Peters, in dessen Händen die ganze deutsche Politik ruhte. Peters bedeutendste Tat in dieser Zeit ist die Erwerbung Böhmens und Mährens für das Haus Luxem-burg nach dem Sturze des böhmischen Königs Heinrich von Kärnthen. 1314 wirkte er gegen die Thronbewerbung Friedrichs des Schönen und für die Wal Ludwigs des Baiern, und in sechsjäriger unermüdlicher Tätigkeit wuſste er dessen König-tum gegen die politischen Machinationen und die kriegerischen Angriffe der habs-burgischen Partei zu verteidigen. Er starb am 4. Juni 1320 und erhielt seine Ruhestätte und später auch ein Denkmal im Dome zu Mainz. — Seine geschicht-liche Bedeutung beruht nicht in seiner geistlichen, sondern in seiner politischen

Wirksamkeit als Erzkanzler des deutschen Reiches. Nicht seiner theologischen Bil-dung oder persönlichen Frömmigkeit verdankte er sein Fortkommen, sondern Fähig-keiten und Kenntnissen anderer Art. Als Arzt, Notar und Diplomat kam empor und als Politiker übte er Einfluſs auf die Geschicke Böhmens und Deutsch-lands. In Mainz griff er auf die Verfassungsreformen seines Vorgängers Ger-hard II. zurück, indem er sich von Heinrich VII. und Ludwig d. Baier das Rec[ht] bestätigen ließ, allein den königl. Kanzler, den Protonotar und die Notare erne-nen und nach Belieben entlassen zu dürfen, womit der Weg zu einer konstituti-nellen Beschränkung des absolutistischen deutschen Königtumes aufs glücklich betreten wurde. Weil sich diesen Tendenzen Albrecht I. feindselig gegenübergest[ellt] hatte, war Peter ein politischer Gegner der habsburgischen Dynastie geword[en]. Es ist seine Tat gewesen, daſs die Habsburger auf ein Jarhundert hinaus aus dem Besitze der deutschen Krone verdrängt wurden und daſs das 14. Jarhundert der deutschen Geschichte den Luxemburgern gehörte.

Vergl. Heidemann: Peter von Aspelt als Kirchenfürst und Statsmann, Berl. 1875.

Heidemann.

Ailli, Peter von, (Petrus de Alliaco, Pierre d'Ailli). In den Wirren des großen abendländischen Schisma rief die Not der Kirche eine ganze Reihe tüchtiger Männer wach, welche einerseits die Einheit derselben durch Rückgang auf eine über den streitenden Päpsten stehende Autorität, auf die universale Kirche und ihre Repräsentation im Concil, wider herzustellen unternahmen, andererseits als inner-kirchliche Reformer die offenen Schäden derselben aufrichtig heilen zu können hofften, one ihre hierarchische Verfassung anzutasten. Der Brennpunkt dieser Be-strebungen war die Universität Paris; unter ihren berühmtesten Professoren stand damals obenan Peter von Ailli, der Lehrer Johanns von Gerson und Nikolaus' von Clemanges.

Im Jare 1350 in Nordfrankreich, warscheinlich in dem Flecken Ailli-haut-clocher (Dep. Abbéville) geboren und in Compiegne erzogen, erlebte Ailli in seiner Jugend die Demütigung seines Vaterlandes im englisch-französischen Erb-folgekriege. Sie und die Greuel des gleichzeitigen französischen Bürgerkrieges (Jacquerie) haben wol den lebendigen Patriotismus erweckt, als dessen Herold Ailli später, besonders auf dem Constanzer Concil gegen die englische „Nation" auftrat. Trotz der ärmlichen Verhältnisse, unter denen der Knabe aufwuchs, wurde es ihm möglich, 1372 als Student der Theologie in das Pariser Studienhaus (Colleg) von Navarra einzutreten. Bald zog er die Aufmerksamkeit der Commi-litonen so auf sich, daſs er noch in demselben Jare zum „Procurator" der fran-zösischen „Nation" erwält wurde. Von seinem bewunderungswürdigen Fleiße, mit dem er sein ganzes Leben hindurch neben zeitraubenden Amtsgeschäften beständig litterarisch tätig war, legte er schon jetzt Proben ab; sein Jugendwerk, der Com-mentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, über welche er 1375 zu lesen begonnen (Quaestiones super libros sententiarum ed. Arg. 1490), verschaffte ihm den Ruf eines scharfsinnigen Denkers und bewirkte, daſs der Nominalismus Occams, dessen System er darin lebendig reproducirt hatte, das philosophische Studium an der Pariser Universität beherrschte. Gleichzeitig war der junge Theologe als Kanzelredner mehrfach praktisch tätig, wie er denn in vorgerückten Jaren die Pre-digt des Evangeliums sogar so hoch schätzte, daſs er sie für ein Privileg der Prä-laten angesehen wissen wollte. Am 11. April 1380 promovirte er in Paris zum Doktor (und Professor) der Theologie; seine Habilitationsschriften (I. Ausg. als Anhang zu den Quaestiones 1490; schlechter Druck in Gers. op. ed. Dupin. Antw. 1706. t. 1. 603 sqq.; 662 sqq.; 672 sqq.) und zwei gleichzeitige Traktate (de legi-timo dominio; ib. 641 sqq. und utrum indoctus in jure divino possit juste prae-esse in ecclesiae regno; ib. 646 sqq.) behandeln die durch das Schisma (seit 1378) in den Vordergrund gedrängte Lehre von der Kirche. Das konstitutive Merkmal derselben ist zwar die auf den lebendigen Christus, nicht auf den irrenden Petrus, zwar die auf die heilige Schrift, nicht auf das kanonische Recht gegründete Ge-meinschaft der Gläubigen; aber da man zu beiden doch nur auf Grund des magisch eingegossenen Glaubens kommt, welcher noch dazu als ein Wissen von „theo-

gischen Warheiten" definirt wird, so steht Ailli als Dogmatiker völlig auf dem
oden der mittelalterlichen Kirche. Allein durch die Behauptung der Irrtums-
higkeit des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten und durch die
hre von der Repräsentation der Kirche im Concil trennte er sich von den da-
aligen Papalisten, wärend er sich andererseits durch seinen vom nominalistischen
kepticismus herzuleitenden Zweifel an der Unfehlbarkeit auch des Concils schon
jungen Jaren wie später zu Constanz den Concilsfreunden nicht unbedingt an-
loss. Die Kirchengewalt selbst hielt Ailli, ein treuer Son Frankreichs, für eine
in geistliche, gegenüber welcher die statliche ihren eigenen Rechtsgrund hat. —
emäß seiner Lehre vom Concil glaubte er anfangs, dass das Schisma am besten
rch einen „Compromiss" gehoben werden könne; aber bald überzeugte auch er
h von der Notwendigkeit der Berufung eines Generalconcils und hielt 1381
Namen der Universität Paris vor dem damaligen Regenten Frankreichs, dem
rzoge von Anjou, eine feierliche Rede, um den Hof für die Kirchenpolitik der
niversität zu gewinnen. Der Plan misslang; Ailli begab sich daher in demselben
are auf ein Kanonikat nach Noyon und schrieb gegen die Feinde des Concils
ne geharnischte Satyre „das Sendschreiben des Teufels an seine Prälaten" (in
r Appendix zu meiner unten zu nennenden Schrift). An die Berufung einer
lgemeinen Synode war vorderhand nicht zu denken; deshalb suchte Ailli wenig-
ens durch Hebung des moralischen Zustandes der Kirche dem Übel entgegenzu-
irken; in diesem Sinn geißelte er die Priester in seiner „Streitschrift Ezechiels
egen die falschen Hirten" (s. dieselbe Appendix) und ließ seine schmerzensvolle
klage in Predigten zu Ehren des h. Franz von Assisi (1382) (P. de Alliaco,
ractatus et sermones. Arg. 1490) und des h. Bernhard von Clairvaux (s. meine
Appendix) laut werden.

Ein neues Feld der Tätigkeit öffnete sich ihm, als er 1384 zum Vorsteher
des Collegs von Navarra berufen wurde; hier war es, wo er unter anderen Jo-
hann von Gerson bildete, der dann bis zu seinem Tode sein treuer Freund blieb.
An allem, was die Universität bewegte, nahm Ailli tätigen Anteil; in ihrem In-
teresse bekämpfte er (1384—1385) in Streitschriften und vor dem Papste Clemens VII.
in Avignon (s. m. Appendix) die Habsucht des Kanzlers, welcher von den armen
Licentianden der Theologie Promotionsgebüren erpresste; in ihrem Namen eiferte
er (1387) für die unbefleckte Empfängnis Marias, welche ein Magister vom Do-
minikanerorden (Montson) in Thesen angegriffen hatte; wärend die Universität die
Dominikaner bis auf weiteres ausschloss, pries man Ailli um seiner Beredsamkeit
und seines Glaubenseifers willen, als „Adler Frankreichs" (Aquila Franciae, mal-
leus a veritate aberrantium indefessus). Da der damalige Beichtvater des Königs
Karl VI. gerade auch dem Dominikanerorden angehörte, wurde er entlassen; an
seine Stelle trat der Held des Tages, Peter von Ailli (1389), zugleich als Almo-
senier des Königs; in demselben Jare wurde er zum Kanzler der Universität
Paris ernannt; später erhielt er noch das Amt eines Thesaurarius (Vorstehers)
der königlichen Kapelle, einer Stiftung Ludwigs d. H. Wenn wir erwägen, dass
der jugendliche König (er zälte etwa 20 Jare) geistig unselbständig und körperlich
zerrüttet war (1392 fiel er zum ersten Male in Wansinn), wärend auf der andern
Seite die Universität Paris eine die heutige Stellung unserer Hochschulen weit
überragende Gewalt besaß, so werden wir ziemlich sicher vermuten können, einen
wie großen Einfluss Ailli ausgeübt haben mag. Auf die Läuterung seines Christen-
tums wirkte die Atmosphäre bei Hofe indes nicht günstig; im Interesse des fran-
zösischen Hofes hielt er 1389 für die Kanonisation eines jüngst (1387) verstorbenen
Prinzen, des jungen Kardinals Peter von Luxemburg, vor Papst Clemens zu
Avignon zwei Reden, welche im Aberglauben an die auf dem Grabe des „Heiligen"
geschehenen Wunder alles mögliche leisteten. Auch war er bemüht, in seiner hohen
Stellung für seine eigenen Einkünfte zu sorgen. Schon in einer Fastenpredigt
(1388; in die Septuag. — tract. et serm. 1490) hatte er sich bitter beklagt, dass
die Prälaten keine Doktoren der heiligen Schrift auf kirchliche Pfründen beförder-
ten. Clemens VII. sah sich endlich genötigt, dem „feuerspeienden Drachen mit
einem fetten Bissen das Maul zu stopfen" (Mart. et Dur. thes. II. 1447 E ff.

1464 D) und übertrug ihm das Bistum Laon; allein Ailli durfte es nicht annehmen, weil der König ihn in seiner Nähe behalten wollte (s. Apologia concilii Pisani, in meiner Appendix). Das Verhältnis Aillis zu Clemens VII. wurde schließlich durch das Drängen der Universität auf Beilegung des Schisma so gespannt, daſs der Papst die beiden Heerfürer der Pariser Unionisten, Ailli und seinen Nachfolger im Colleg von Navarra Gilles Deschamps, zu sich nach Avignon entbot, weil er ihrer Hilfe zur Leitung der Kirche nötig habe. Diese aber hielten es für geraten in Paris zu bleiben (Anfang 1394). Mit dem bald darauf erfolgten Tode des Papstes traten die kirchlichen Unionsbestrebungen und Aillis Leben in ein neues Stadium.

One Einfluſs von Seite des französischen Hofes war Benedikt XIII., Clemens' Nachfolger, erwält worden (1394); sollte Frankreich ihn anerkennen? Der König hatte zur Beantwortung dieser Frage ein französisches Nationalconcil auf den 2. Febr. 1395 nach Paris berufen; vorher aber seinen Almosenier mit geheimen Aufträgen nach Avignon entsandt. Der Erfolg war, daſs Ailli und mit ihm die Synode den Weg der „Cession" zur Hebung des Schisma empfahl, ein Vorschlag, welcher die Anerkennung der Rechtmäßigkeit der päpstlichen Würde Benedikts zur Voraussetzung hatte. Von jetzt an hat er bis kurz vor Eröffnung des Pisaner Concils die Sache desselben vertreten; wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daſs der welterfarene, von der Hoheit und dem Recht seiner Würde voll überzeugte und doch scheinbar unionseifrige Papst den aufstrebenden Ailli gerade bei jener geheimen Mission in sein Interesse zu ziehen verstand; daſs dieser aber dreizehn Jare trotz trüber Erfarungen bei ihm aushielt, hat wol seinen Grund auch in der eisernen Charakterfestigkeit, durch welche Benedikt seinen Zeitgenossen Bewunderung einzuflößen Gelegenheit fand. Dem Wolwollen desselben verdankte Ailli zunächst seine Ernennung zum Bischof von Puy (en Velay, 1395. April 2) und seine darauf folgende Beförderung auf den bischöflichen Stul von Cambrai (1397). Da Bistum und Grafschaft Cambrai (Cambresis) zum römischen Reiche gehörten, dessen König Wenzel auf Seite des italienischen Papstes stand, muſste Benedikt diese Prälatur möglichst schnell einem ihm selbst ergebenen Manne anvertraut sehen. Dazu kam, daſs sie noch ein anderer als seine Domäne beherrschen wollte, der mächtige Herzog Philipp der Küne von Burgund, welcher nicht im mindesten geneigt war, den ihm unangenehmen Emporkömmling in dem meist auf seinem Gebiet belegenen Bistum zu sehen. Nur mit Aufbietung aller Energie gelang es Ailli, dem Herzog Trotz zu bieten; nachdem er alle seine Würden bei Hofe und an der Universität niedergelegt (als Kanzler folgte ihm Gerson) zog er am 26. Aug. 1397 feierlich in seine Kathedrale ein und ward am 3. April 1398 von König Wenzel, der gerade in Sachen der Kirchenunion dem französischen Könige in Rheims einen Besuch abstattete, zu Yvoir (bei Namür) als Bischof und Graf von Cambrai (Camerik) mit den Regalien seiner Kirche belehnt. Dieses auffällige Entgegenkommen von Seiten Wenzels erklärt sich dadurch, daſs man in Rheims vereinbart hatte, Ailli alsbald als Gesandten an die beiden Kurien zu schicken, um im Namen beider Könige auf Cession zu dringen. Papst Bonifacius IX. erwartete aber die reichen Einnahmequellen des nahenden Jubeljars (1400) viel zu begierig, als daſs er an Abdankung gedacht hätte. Ebenso vergeblich wie in Rom bot Ailli seine Beredsamkeit in Avignon auf; hier schritt indes die französische Regierung ernstlich ein; in wenig Tagen war Benedikt Gefangener des Königs Karl VI. und blieb es, bis er 1403 beherzt entfloh. Am 1. Sept. 1398 wurde die Substraction in Frankreich verkündet; am 7. Dezember folgte (in Aillis Abwesenheit) Cambrai. Allein in der papstlosen Zeit verschlimmerte sich der Zustand der französischen Kirche nur noch mehr, so daſs der Hof 1403 die Rückkehr zur Obedienz Benedikts beschloſs, wärend dieser sich wider unter bestimmten Bedingungen zur Cession bereit erklärte. Wider war Ailli in dieser für den [illegible] unangenehmen Rückzugsbewegung als Unterhändler tätig; auch hielt er a[illegible] drücklichen Befehl Karls VI. bei der Feier der Restitution in der Notre-Dam[illegible] die Festrede (1403 Mai 29). Von jetzt an sehen wir ihn öfter an de[illegible] Benedikts, besonders 1405 in Genua, wo er vor ihm eine Rede für all[illegible]

führung der Feier des Trinitatisfestes hielt, die der Papst in Folge dessen auch rdnete (P. de Alliaco, tract. et serm. 1490). Als aber inzwischen Jar um verging, one dass dieser sich zur Cession anschickte, wurde auf einem franhen Nationalconcil im Herbst 1406 in Paris von neuem die Substraction ben; als hervorragendster Verteidiger Benedikts trat am 11. Dez. Ailli mit einer e auf, in welcher er selbst einen Angriff auf die Universität nicht scheute; urgeois du Chastenet, nouvelle histoire du conc. de Constance. 1718. (Ang) Preuves 125 sqq.). Zum letzten Male sollte die auch hier wider schon beffene Substraction aufgeschoben werden und eine glänzende Gesandtschaft, an auch Ailli mit Gerson teilnahmen, die beiden Päpste Benedikt XIII. und gor XII. zur Cession zu bewegen suchen. Aber sie erreichte bei einem so wenig olge wie bei dem andern; wichtiger war, dass sich beide in einem Vertrage Marseille (1407 April 20) zu einer Zusammenkunft in Savona verstanden en. Wirklich traf Benedikt, aber bewaffnet, hier ein (Sept. 20), und wider gnet uns Ailli an seiner Seite (Nov. 4. 5); aber da Gregor nicht erschien, Benedikt sich nach Porto Venere bei Spezzia begab, reiste Ailli (1408 Jan.) seine Heimat, wo bald der Hass der Universität, welche die Neutralitätserklä g Frankreichs (1408 Mai 21) durchsetzte und so Benedikt zur Flucht nach anien veranlasste, auch ihn traf: er wurde gefangen nach Paris gefürt; aber König mochte seinen Getreuen nicht opfern. Überdies war Ailli durch seine ten trüben Erfarungen nunmehr überzeugt, dass der Kirche nur durch ein Geneconcil zur Einheit zu verhelfen sei.

Schon in Vorversammlungen hatte er zu Aix und Tarrascon Anfang 1409 Unionskirchenpolitik agitirt; aber mit richtigem Scharfblick eine Neuwal behufs setzung des päpstlichen Stules nur für den Fall empfohlen, dass man sich vorher Zustimmung der ganzen Christenheit oder wenigstens eines großen Teiles von vergewissert habe; sonst würde man zu dem alten Schisma noch ein ues schaffen, und der letzte Fehlgriff wäre schlimmer als der ste (Martene et Durand, script. collectio VII, 917). Die Verhandlungen nahn den Gang, welchen Ailli befürchtet hatte; warscheinlich lag darin der Grund, s er auf der Synode nicht hervortrat, obgleich er, wie seine „Verteidigung des saner Concils" (in m. Appendix) beweist, prinzipiell auf ihrem Boden stand. gegen arbeitete er für die von ihr in Aussicht genommene Reformation zwischen 09 und 1411 Vorlagen aus, welche wir in einer spätern Redaktion in dem lschlich dem Kardinal Zabarella zugeschriebenen) tractatus (capita) agendorum d. Hardt. T. I. pars IX) besitzen (vgl. meinen Aufsatz „Pseudo-Zabarellas cap." in d. Ztschr. f. K.-G. von Brieger Bd. I, H. 3). Durch seine bisherige Tätigt war sein Ruf so hoch gestiegen, dass ihn Papst Johann XXIII., welcher alle sache hatte, die ihm gefärlichen Stimmfürer der Kirche auf seine Seite zu ziehen, 11 (Juni 7) zum Kardinal erhob; sein offizieller Titel war „vom h. Chrysogos"; am liebsten nannte er sich „Kardinal von Cambrai", obgleich er seine chöfliche Würde aufgegeben hatte. 1412 begegnen wir ihm auf dem Concil in m, wo er, wie 1416 in Constanz, für einen sachgemäß begründeten Lieblingsnsch, die Verbesserung des Kalenders, Interesse zu wecken verstand, one dass damaligen kirchlichen und politischen Verhältnisse an die Ausfürung seiner Vorläge hätten denken lassen (Mansi, concil. coll. 28, 370 sqq.) Wärend Johann rch Ladislaus von Neapel zur Flucht nach Oberitalien, in die Arme des Königs igismund und durch diesen zur Berufung des Constanzer Concils gedrängt urde, bereiste Ailli als päpstlicher Legat Deutschland und die Niederlande, wo neben seiner amtlichen noch eine reiche private Tätigkeit als astronomischer und ernlicher Schriftsteller entfaltete. Trotz seines nahen Verhältnisses zu Johann XXIII. t er dabei die Notwendigkeit einer „Reformation der Kirche an Haupt und liedern" nicht aus den Augen verloren; zwei Briefe, welche er dem Papste darber schrieb, mochten diesen anen lassen, dass er sich bei der Wal desselben zum ardinal doch getäuscht habe (Gers. op. II. 882 und 876); sicher öffnete ihm Aillis uftreten in Constanz selbst die Augen.

Der Gang der Verhandlungen auf dem Concil hing von der Erledigung

Theol. XX. 2. H. nachgewiesen. Beweise und Ausfürungen der in unserem Art. aufgestellten Behauptungen und ein Verzeichnis seiner hier nicht erwänten Schriften findet man in meiner demnächst im Verlage von Friedr. Andr. Perthes in Gotha erscheinenden Schrift „Peter von Ailli". Appendix: Petri de Alliaco anecdotorum partes selectae. **Paul Tschackert.**

Aimoin oder Aymoin, Mönch in St. Germain des Près bei Paris † c. 889, Verfasser einiger Heiligengeschichten, wovon die libri duo de S. Germani, episcopi Parisiensis miraculis einigen historischen Wert haben. S. Bähr, Geschichte der römischen Litteratur im carolingischen Zeitalter, S. 242. Verschieden von diesem Aimoin ist Aimoin, Mönch in Fleury, † 1008, Schüler des Abbo von Fleury (s. d. Art.), auf dessen Anregung Aimoin die historia Francorum libri IV schrieb, die von 253 bis 654 reichen, doch one selbständigen Wert sind; das 7. Buch (bis 727), das wertvollste, ist nicht von ihm (abgedruckt bei Bouquet, Script. rer. Franc. III.) **Herzog.**

Akephalen, s. Monophysiten.

Akiba (Rabbi) ist der einflussreichste Gesetzeslehrer, den das jüdische Volk in der Zeit zwischen der Katastrophe Jerusalems (70) und dem Erlöschen der paläftinischen Akademieen (358) gehabt hat. Bis in vorgerücktes Alter war er ein ungebildeter und höherer Bildung feindlicher Mann des Volkes, aber nachdem er lange schweigsamer und unerkannter Zuhörer der Gesetzeslehrer Nahum von Gimzo und Eliezer ben-Hyrkanos gewesen war, entfaltete er einen alle seine Zeitgenossen überstralenden Wissensumfang und Scharfsinn der Auslegungskunst und Umblick auf das weite Gebiet der Halacha (Gesetzesüberlieferung), welches er zuerst mittelst Fachordnung und Bezifferung systematisirte; diese seine Codification ist auch dem Epiphanius als die „Deuterose (Mischna) des R. Akiba" bekannt. Ihm eigentümlich ist es, dass er alles in der Thora bis auf die Partikeln (z. B. das accusativische eth) und die Schreibweise der Buchstaben bedeutsam fand und für seine Schriftbeweisfürung verwertete; er war es auch, welcher für die Kanonicität des Hohenliedes eintrat (Luth. Zeitschr. 1854 S. 282). Schon unter Domitian fürte er in Rom die Sache seines Volkes. Die spätere Erhebung unter Hadrian war großenteils sein Werk. Er beschaffte durch Bereisung der fernsten Diasporaländer die nötige Handreichung der auswärtigen Volksgenossen. Er stellte dem Volke den gewaltigen Recken Bar-Coziba (Bar-Cochba) als Messias vor und stützte diesen Revolutionshelden durch das hohe Ansehen, welches er seit Josua bei Chananjas Tode als geistiges Oberhaupt der Nation genoss. Nachdem die im J. 132/3 siegreich begonnene Erhebung in eine um so schmählichere Knechtung umgeschlagen war, verfiel er als einer der gefeierten zehn Märtyrer (asära harûge malchuth) dem hadrianischen Blutgericht und hauchte, indem ihm, wie erzält wird, mit eisernen Kämmen das Fleisch vom Leibe gerissen wurde, mit dem Worte echad (des Rufes: „Höre Israel, der HErr unser Gott ist ein einiger HErr") seine Seele aus. Seine Mischna hat sich nicht als Schriftwerk fortgepflanzt. Der Midrasch, welcher das „Alphabet (Othijoth) des R. Akiba" betitelt ist, gehört einer etwa ein Jartausend jüngeren Zeit an. Aber die in der Mischna und der Litteratur des Talmud und Midrasch überlieferten Gesetzbestimmungen, Schriftauslegungen und Aussprüche des R. Akiba geben uns ein treues Bild des gewaltigen Mannes; s. Grätz, Gesch. der Juden, Bd. 4 (1866) S. 53 ff. 148 ff. Gastfreund, Biographie des Tanaiten (Mischnalehrers) Akiba, Breslau, Skutsch 1871 (hebräisch) und Lebrecht, Bether, die fragliche Stadt im hadrianisch-jüdischen Kriege, Berlin, Cohn 1877. **F. D.**

Akoimeten (ἀκοίμητοι), Mönche, um die Mitte des 5. Jarhunderts, welche durch beständiges Wachen sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben suchten. Die Einrichtung nächtlicher Gottesdienste, wie sie in der griechischen Kirche durch Marcellus von Apamea in Gang gebracht wurde, fand auch im Abendlande Nachamung. Das blühende Kloster Studium in Konstantinopel war ein Hauptsitz der Akoimeten, und im Abendlande stiftete 515 der burgundische König Sigmund zu Agaunum (St. Maurice) einen änlichen Betverein (assiduum chorum). Vgl. Schröckh, K.-G. XVII, S. 484. **Hagenbach.** †

Akoluthen, d. i. Begleiter, heißen in der vorreformatorischen und der heu-gen katholischen Kirche diejenigen, welche die höchste der vier niedern Weihen halten haben. S. den Art. Ordination, Ordines (minores).

Alanus. Eine ziemliche Anzal mittelalterlicher, theologischer und philoso-ischer Schriften tragen den Namen Alanus, als den des Verfassers, an der Spitze. s kann hier der Ort nicht sein, ein vollständiges Verzeichnis derselben zu geben. u den weniger wichtigen gehören teils gereimte, teils in elegischem Versmaß gefaßte Abhandlungen bald moralischen und philosophischen, bald erbaulichen nhalts; allegorische Commentare über einzelne Teile der Bibel; Predigten; eine rze Summa de arte praedicatoria; ein Liber poenitentialis. (S. Alani Opera, . C. de Visch, Antwerpen 1654. fol.). Die bemerkenswertesten sind folgende:

1) Anti-Claudianus, sive de officio viri boni et perfecti (Basel 1536), Venedig 582, Antwerpen 1625; in Opp. p. 232 et sq.). In diesem allegorischen, aus un Büchern bestehenden Gedichte, das man nicht mit Unrecht eine Art Encyklo-idie genannt hat, wird von den zur Ausbildung der Tugend nötigen Kenntnissen handelt. Der Verfasser spricht die Idee aus, dass die Vernunft, durch ihre genen Kräfte, manche, zumal die der physischen Ordnung angehörigen Warheiten entdecken vermöge, dass sie aber, in Dingen der Religion, sich dem Glauben nterordnen müsse. Der Titel Anti-Claudianus bedeutet bloß, dass der Verf. ein egenstück zur Satire Claudians liefern wollte, in welcher dieser Rufin, den Minister des Kaisers Theodosius, als allen Lastern verfallen darzustellen sucht.

2) De planctu naturae, oder Enchiridion de rebus naturae (in Opp. p. 279 t sqq.); eine allegorische Erzälung, abwechselnd in Versen und in Prosa, die Sittenlosigkeit der Zeitgenossen beklagend.

3) De arte catholicae fidei (in Pez, Anecdota, T. I, P. II, p. 476 et sqq.). In diesem aus fünf Büchern bestehenden Werke setzt der Verf. voraus, dass die heologische Warheit durch die Vernunft bewiesen werden könne; die Ketzer, meint r, dürfe man nicht bloß mit Autoritäts-Beweisen bekämpfen, sondern man müsse e durch rationelle Demonstration zurückzufüren suchen. Durch Aufstellung dieses Prinzips, das dem im Anti-Claudianus behaupteten entgegengesetzt ist, nimmt der Verf. einen damals (12. Jarh.) merkwürdigen Standpunkt ein. Eine Methode efolgend, die der des Spinoza nicht unänlich ist, wendet er die mathematische Demonstrationsweise auf die Dogmatik an, indem er Definitionen an die Spitze ellt, Lehrsätze beweist, aus diesen Folgesätze zieht und vermittelst dieser wider uf andere Warheiten übergeht. Die Dogmatik wird somit als eine Art Kunst ehandelt, in welcher sich der Verfasser als gewandten Dialektiker erweist.

4) Sieben Bücher explanationum in prophetiam Merlini Ambrosii, Britanni Franck. 1603. 8.), ein für die Geschichte Englands, bis auf Heinrich II., nicht anz unwichtiges Werk, das von des Verf. historischen und physikalischen Kennt-issen zeugt und auch über seine Lebenszeit einigen Aufschluss gibt.

5) Ein Leben des hl. Bernhard (in Opp. S. Bern., Par. 1719. T. II).

6) Summa quadripartita contra Haereticos, Waldenses, Judaeos et Paganos die zwei ersten Bücher zuerst von J. Masson herausgegeben, Paris 1612. 8., dann n Alani Opp., p. 199 et sqq.); die zwei letzten in Car. de Visch, Biblioth. criptt. Cisterciensium, Col. 1656. 4. p. 411 et sqq.). Die im 1. Buch bekämpf-en Haeretici sind die, in Südfrankreich vorzugsweise mit diesem Namen bezeich-eten Katharer. Der Verf. bekämpft seine Gegner sowol durch Vernunft- als urch Autoritäts-Beweise. Die Argumentation ist meist klar und treffend, nur uweilen durch emphatischen Ton und scholastische Gewonheiten schwerfällig.

Mehrere von Trithemius und andern angefürte Werke sind noch ungedruckt; as Verzeichnis findet sich in der Histoire littéraire de la France, T. XVI, ag. 421 et seq.

Die Frage ist nun: Wer war der Verf. dieser Schriften? Gewönlich wurden ie sämtlich dem mit dem Beinamen Doctor universalis bekannten Scholastiker Alanus de Insulis zugeschrieben, über dessen Leben nur wenig bekannt ist, außer-dem dass in dieses wenige noch eine ziemliche Verwirrung gebracht worden ist. Es sind nämlich noch andere Alanus bekannt, besonders ein Bischof von Auxerre

und ein Alanus de Podio; Oudin (Comment. de scrippt. eccles., T. II, p. 133 und andere sind der Meinung, Alanus de Insulis und Alanus von Auxerre sei eine und dieselbe Person; Bulaeus (Hist. Acad. Paris. T. II, p. 432 et sqq.) u terscheidet zwischen beiden, nimmt aber an, beide seien von Lille gewesen, wogeg Cave (Hist. litt. scrippt. eccles., p. 586 et 624) und die Verf. der Hist. lit raire de la France (T. XVI, p. 396 et sqq.) letzteres bestreiten, obgleich sie Unterscheidung festhalten. Die Verf. des letztern Werkes setzen aus den wenig unsichern, teilweise selbst widersprechenden biographischen Angaben eine Lebe beschreibung des Alanus de Insulis zusammen, die einigermaßen gewagt ersche Nur so viel ist als sicher anzunehmen, dass dieser Alanus, von Lille oder Ry in Flandern gebürtig, ein Cistercienfermönch, den größten Teil seines im 12. Jarh. verflossenen Lebens in England zugebracht hat. Diesem nun gehören, wie uns dünkt, sämtliche oben angefürte Werke an, ausgenommen die Summa quadripartita gegen die Ketzer u. s. w. und vielleicht das Leben des hl. Bernhard, welches von Alanus von Auxerre herrüren mag. Was die Summa quadripartita betrifft, so ist dies dem Grafen Wilhelm von Montpellier gewidmete Buch unverkennbar im südlichen Frankreich geschrieben; wir möchten es daher weniger einem in England lebenden Flamänder zuschreiben, als dem Magister Alanus, dessen Zuname de Podio auf die Provence hinweist, und von welchem unlängst in einem handschriftl. Cod. zu Avranches ein moralischer Traktat aufgefunden worden ist. (S. Ravaisson, Rapport sur les bibliothèques de l'Ouest de la France, Paris 1841, p. 157). Dieser nämliche Alanus de Podio ist dann auch wol der Verf. eines noch ungedruckten, dem Abt Ermengaldus von S. Gilles gewidmeten Werkes, das in den Manuskripten unter den verschiedenen Titeln Oculus, Oraculum Scripturae Sacrae, Aequivoca etc. bezeichnet ist. (S. Hist. litt. de la France, l. c. p. 421). Dupuy, Alain de Lille, études de philosophie scolastique. Lille 1859. **C. Schmidt.**

Albanus, der Heilige, — Namen mehrerer Heiliger der katholischen Kirche. —

1) Der hl. Alban von Verulam, der Protomartyr Englands oder Britanniens, soll zu Verulam in Herfordshire geboren sein; diente angeblich 7 Jare im Heere Diokletians, wurde von einem Geistlichen, Amphibalus, den er gastfreundlich bei sich aufnahm, zum christlichen Glauben bekehrt und in der diokletianischen Verfolgung im J. 303 mit vielen anderen hingerichtet. Die Legende weiß von vielen Wundern, die bei seinem Tode geschehen sind. An der Stelle seines Martyriums wurde eine Kirche gebaut, die nach ihrer Zerstörung durch die heidnischen Angelsachsen von König Offa von Mercia im J. 793 restaurirt wurde; an sie schloss sich ein Kloster, später die Stadt St. Alban. — Schon Venantius Fortunatus (sec. VI) gedenkt seiner, ausfürlicher Beda, Hist. eccl. lib. I, besonders aber die Acta Sanctorum zum 22. Juni (A. SS. Junii t. IV, pag. 146 sqq.: de s. Britanniae protomartyribus Albano et Amphibalo clerico ac bis mille circiter sociis). Weitere pros. und poet. Vitae und Acta s. bei Potthast, Bibl. S. 588.

2) Ein Lokalheiliger von Mainz, der angeblich im 4. oder 5. Jarh. dort den Märtyrertod gefunden haben soll. Nach der älteren Gestalt der Legende, wie sie noch bei Rabanus Maurus (Martyrolog. 21. Juni p. 351) sich findet, soll Albanus zur Zeit des Kaisers Theodosius I. (379—395) mit zwei Begleitern, Theonestus und Ursus, von der Insel Namsia (Naxos ?) nach Mailand gekommen und von da durch Ambrosius zur Missionspredigt nach Gallien geschickt worden sein. Ursus habe schon unterwegs in einer Stadt Augusta, die beiden anderen bei Mainz den Märtyrertod durch Enthauptung gefunden. Spätere Berichte (wie ein Mainzer Brevier und ein hierauf sich gründendes Heiligenleben von einem Kanonikus Goswin zu St. Martin c. 1072) wissen dann, Räume, Zeiten und Personen seltsam dur einanderwerfend, noch mancherlei ausschmückende Züge beizufügen. Alban soll Pre byter, Theonestus Bischof zu Philippi in Macedonien gewesen sein. Durch d Vandalenkönig Hunnerich von da vertrieben, wenden sie sich zuerst nach Rom, da nach Gallien, um gegen die Arianer zu predigen. Da aber Vandalen und Phili nicht recht zusammenpassen, so machten andere zu seiner Heimat das afrikanis Hippo, und die Namen zweier angeblicher Begleiter des Albanus (unter dem 30. Ok

) klangen seltsam genug (Tabraamus und Tabrathamus), um sie für punische men ausgeben zu können. Offenbar wollte die Sage die Heiligen nicht bloß Kampfe gegen Heiden, sondern auch gegen Ketzer (Arianer, Vandalen) die Krone Märtyrtums sich verdienen lassen. — Im Gartenfelde bei Mainz enthauptet, der Heilige nach der späteren Legende seinen Kopf selbst an die Stätte seines gräbnisses getragen haben — ein in den Martyrien sich öfters findender Zug, daraus zu erklären, dass Märtyrer, die den Tod durch Enthauptung gefun-, mit dem Kopf in den Händen bildlich dargestellt wurden. An der Stätte, die sich selbst zur letzten Ruhe ausersehen, südlich von der Stadt, erhob sich dann Albanskirche, erstmals erwänt 758 im Fuldaer Schenkungsbuch. Carl d. Gr. immte sie seiner im J. 794 verstorbenen dritten Gemalin Fastrade zur Ruhe-te; dies gab Anlass zu einem Neubau durch Abt Riculf im J. 805; später, Ende des 9. Jarh., erscheint St. Alban als Kloster; zuletzt wurde es in ein terstift verwandelt, das 1515 vom Kaiser Maximilian I. das Privilegium erhielt, ldgulden prägen zu lassen mit dem Bilde des Heiligen im Messgewand, den pf in der Hand tragend (sogenannte Albanusgulden). Im Jare 1552 wurde das ift durch Markgraf Albrecht von Brandenburg zerstört.

S. Acta Sanctor. Juni. 21. Tom. IV, p. 86. — Reuter, Albansgulden r kurze Geschichte des Ritterstiftes zum hl. Alban bei Mainz. Mainz 1790. — ttberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. I, S. 211. 582 und die dort verzeich-te weitere Litteratur. Vgl. Potthast a. a. O. S. 586. Wattenbach, D. GQ. II, , wo auch über die Annales S. Albani.

3) Über einen dritten hl. Albanus, eine Art christlichen Ödipus (qui natus fuit patre et filia, postea accepit matrem in uxorem, postque occidit patrem et atrem et demum sanctificatus est), s. Haupt: Monatb. der Berl. Akad. 1860, öhler in der Zeitschr. Germania 1869, S. 300 ff. und die hier gegebenen wei-ren Nachweisungen. **Wagenmann.**

Alber, Matthäus, oder nach damaliger Mundart Aulber, geboren zu Reut-ngen den 4. Dezember 1495, wird nicht mit Unrecht den Männern zugezält, elche als die eifrigsten Vorkämpfer der Reformation in Süddeutschland genannt erden. Seine Jugendschicksale erinnern an diejenigen, welche uns aus Luthers nabenzeit bekannt sind; denn da sein Vater, Jodocus Alber, ein Goldarbeiter, urch eine Feuersbrunst 1502 seine Wonung und den größten Teil seines Ver-ögens einbüßte, dennoch aber in der Absicht verharrte, seinen Son studiren zu ssen, damit derselbe für den geistlichen Stand vorbereitet wurde, so muſste Mat-häus, nachdem er der Schule seiner Vaterstadt entwachsen war, die Mittel zu seiner eiteren Ausbildung in Schwäbisch Hall, Rotenburg a. d. Tauber und Straß-urg durch Singen vor den Türen erwerben. Dieser bedrängten Lage wurde er reilich im 16. Lebensjare durch eine Anstellung in seiner Vaterstadt als Gehilfe n der lateinischen Schule und Kantor entrissen, doch gab er dies Verhältnis schon ach Jaresfrist auf, um nach Tübingen zu gehen und dort seine Studien weiter ortzusetzen. Im November 1513 daselbst inskribirt, war er zugleich Lehrer und Schüler, indem er unter Brassicanus Leitung an der lateinischen Schule Unter-icht erteilte. 1516 ward er Baccalaureus, zwei Jare später Magister. Jetzt ewilligte ihm die Obrigkeit seiner Vaterstadt auf Melanchthons Empfehlung eine Unterstützung, welche es ihm möglich machte, drei Jare zu Freiburg im Breisgau weiter zu studiren, wo er Baccalaureus biblicus und sententiarius wurde und dann wider nach Tübingen ging, um unter Jacob Lemp und Martin Plantsch seine theologischen Studien zu beenden. Sobald dies geschehen war, wurde er als Pre-diger nach seiner Vaterstadt berufen. Freudig nahm er den Ruf an, empfing zu Konstanz die Priesterweihe und begann dann sein Amt in Reutlingen, indem er sowol öffentlich die evangelische Warheit verkündigte, als auch in seinem Hause Vor-lesungen hielt für die Brüder des Barfüßer Klosters, von denen manche der Refor-mation geneigt wurden. Die der alten Lehre anhängenden Geistlichen in Reut-lingen bemerkten, dass das Volk von ihnen abfiel; der Pfarrer Caspar Wölflin klagte dem Abt von Königsbronn, dem Patron der Reutlinger Stadtkirchen, dass er nicht mehr im Stande sei, die alten Kirchengebräuche aufrecht zu erhalten, er

werde verachtet und verspottet und bat um seine Entlassung. Der Abt von Königsbronn und der Bischof von Constanz, in dessen Sprengel Reutlingen gehörte, suchten dem Um-sich-greifen der neuen Lehre Einhalt zu tun, sie erhoben Beschwerde bei dem Magistrat, sie riefen auch den Ulmer Magistrat, den Schutz- und Schirmherrn Königsbronns, um Hilfe an, sie wandten sich auch an die benachbarte österreichische Regierung in Stuttgart und an den schwäbischen Bund; aber sie richteten nichts aus, da der Reutlinger Magistrat sich seines Reformators annahm und ihn anstatt des vom Abte geschickten Vikars in die erste geistliche Würde der Stadt einsetzte, wodurch er gewissermaßen die Vollmacht erhielt, die kirchlichen Gebräuche zu ordnen. Der Bischof von Constanz lud Alber zur Verantwortung vor, aber Alber, gewarnt, erschien nicht, und zeigte durch seine Verheiratung mit einer Tochter seiner Vaterstadt, Clara Bauer, daſs er nicht gesonnen sei, sich weiter an die Ordnung der römisch-katholischen Kirche zu binden. Darauf wurde er und die Stadt Reutlingen vom Bischofe und vom Papst Leo X. in den Bann getan, und das kaiserliche Hofgericht in Rottweil sprach die Reichsacht über Reutlingen aus. Aber die Reutlinger kehrten sich nicht daran, und Alber fuhr ungehindert in seiner reformatorischen Tätigkeit fort. Nun wurde er auf den 13. Dezember 1524 vor das Reichskammergericht, das damals in Eßlingen seinen Sitz hatte, zur Verantwortung vorgeladen. Dort erschien er, aber begleitet von fünfzig handfesten Reutlinger Bürgern, und verteidigte sich mannhaft gegen die 68 Ketzereien, deren er beschuldigt wurde. Die Verhandlung dauerte zwei Tage, aber das Gericht wagte nicht, seine Verurtheilung auszusprechen, und er kehrte triumphirend mit seinen Begleitern nach Reutlingen zurück. Dort drohten neue Gefaren, da Widertäufer sich festsetzen wollten; aber Alber wuſste sie durch seine gewaltige Predigt zum Abzug zu bestimmen. Auch beim Bauernkrieg gelang es ihm, durch sein festes Auftreten Ruhe und Ordnung in Reutlingen zu erhalten. Er schaffte nun das Absingen lateinischer Hochämter und das Lesen der Messen ab und fürte bei allen gottesdienstlichen Handlungen die deutsche Sprache ein. Auch verfaſste er 1530 eine neue Kirchenordnung, durch welche eine presbyteriale Kirchenverfassung begründet wurde. In der Abendmalslehre blieb er, obgleich ihn Zwingli für seine Auffassung zu gewinnen suchte, doch der lutherischen Ansicht treu. Bemerkenswert ist es auch, daſs er sehr mutig gegen die Hexenverfolgung predigte. 1537 nahm er an einem Religionsgespräch in Urach teil, bei welchem er sich gegen die Beibehaltung der Bilder erklärte. Die indessen reformirte Universität Tübingen erteilte ihm 1539 die theologische Doktorwürde. Das Interim des Jares 1548, welches auch der Stadt Reutlingen einen Prediger des alten Glaubens aufnötigte, bestimmte Alber, in die Dienste des Herzogs Ulrich von Würtemberg zu treten. Er wurde nun zum ersten Prediger an der Stiftskirche zu Stuttgart und zum geistlichen Rat der obersten Kirchenbehörde ernannt; 1563, als ihm das vorgerückte Alter eine ruhigere Stelle wünschenswert machte, wurde er Abt von Blaubeuren und Vorstand der dortigen Klosterschule. Dort starb er am 2. Dezember 1570, von einer großen Anzal seiner Kinder, Enkel und Urenkel schmerzlich betrauert.

(Fischlin, Memoria Theologorum Würtemb. Ulm 1709. Jul. Hartmann jun., Matthäus Alber, Tübingen 1863. Theod. Keim, Protestantische Kirchenzeitung 1863, S. 857, und Wagenmann in den Jarbüchern für deutsche Theologie, 1870, S. 553).

Dr. Wilken.

Albert, der Große (Albertus Magnus), der eigentliche Begründer der durch das Eindringen der gesamten Philosophie des Aristot. im 13. Jahrh. herbeigefürten Blüte der Scholastik, sowie der wissenschaftlichen Richtung innerhalb des Predigerordens, — von den eigentlichen Mystikern abgesehen — der größte Deutsche unter den Philosophen und Theologen des Mittelalters, von denen ihn zwar manche trotz seines Scharfsinns an systematischer Begabung, Selbständigkeit, Folgerichtigkeit und Klarheit im Denken überragten, keiner aber an Belesenheit und Fülle des Wissens. Er stammte aus dem Geschlecht der Edlen von Bollstädt und ward, unweit des Schlosses seiner Ahnen, in der Stadt Lauingen im bayerischen Schwaben (in der Diöcese Augsburg) 1193 geboren. In Padua, wohin er sich begeben hatte, um die artes liberal. zu studiren, ward er um 1223 durch

den Westfalen Jordanus, den ersten General nach dem Stifter, für den Dominikanerorden gewonnen. Daſs er vorher in Paris, nachher in Bologna der Wissenschaft obgelegen, ist nicht bezeugt; wol aber, daſs er einige Jare nach seiner Einkleidung nach Deutschland zurückgesandt wurde, um in den Conventen des noch ganz jungen Ordens in Köln, Hildesheim (wo gerade damals — 1233 nach Petr. de Prussia, Vita B. Alberti, p. 90 ed. Antverp. 1621 — ein „conventus aedificabatur"), Freiburg i. Br., Regensburg, Straßburg, endlich (etwa seit 1243) wider in Köln die Studien der Brüder zu regeln und eine Zeit lang als Lehrer („lector") zu leiten. In Köln, wohin er immer schließlich wider zurückgekehrt ist, wurde damals zum ersten Mal Thomas von Aquino sein Zuhörer, und mit diesem ging er 1245 nach Paris, um sich die Würde eines Magisters der Theologie zu erwerben und in dem Ordenshause St. Jacob als magister licentiatus a cancellario Parisiensi die vorschriftsmäßigen theologischen Vorlesungen und Disputationen zu halten. Nach vollendetem dreijärigen Kursus ward A. im Herbst 1248 wider nach Köln gewiesen, nunmehr als primarius lector und regens der inzwischen zu einem „Studium generale" (P. de Pruss. l. l. p. 102) erhobenen Ordensschule. Er lebte jedoch auch als fruchtbarer Schriftsteller seinem Beruf, und andererseits beteiligte er sich (besonders durch Predigen) auch an der praktischen Tätigkeit der Brüder. 1254 von dem Kapitel in Worms zum Ordensgeneral für Deutschland erwält, war er zugleich auf Aufrechterhaltung der cerimonialen und sittlichen Zucht bedacht. Zu Fuß soll er des guten Beispiels wegen behufs der Visitation der ihm unterstellten Klöster nördlich bis nach Holstein, westlich bis nach Brabant, südlich bis nach Österreich vorgedrungen sein (schwerlich aber kam er noch Polen, wie der Verf. des fälschlich ihm von Jammy beigelegten Commentars zur Politik des Aristot.). Außerhalb Deutschlands dem Orden zu dienen, fand er von neuem Anlaſs, als er 1256 von Alexander IV. an den päpstlichen Hof in Anagni berufen wurde, um des Wilhelm v. St. Amour (des Hauptvertreters der auf Ausschließung der Bettelmönche von der Pariser Universität dringenden Partei) soeben in Umlauf gesetzte Schrift „de periculis novissimor. temporum" zu widerlegen. Das Buch wurde verurteilt. Wenn A. bei dieser Gelegenheit wirklich zum Magister sacri palatii (d. h. zum päpstlichen Hoftheologen) ernannt wurde, so kann er dieses Amt nicht lange bekleidet haben. Denn nach einer Urkunde vom März 1258 befand er sich um diese Zeit wider in Köln. Im J. 1259 wonte er dem (u. a. mit der Entwerfung eines Studienplans für den Orden sich befassenden) Generalkapitel in Valenciennes (in Flandern) an, welches ihm übrigens die Last des Provinzialats abnahm. Aber von dieser kaum befreit, ward er 1260 von Alex. IV. genötigt, den bischöflichen Stul in Regensburg einzunehmen. Doch gelang es ihm, nach zwei Jaren („tumultuum bellicorum, quibus episcopi Germani involvuntur, pertaesus", Scriptor. ord. praedicat. I, 162, Par. 1719) auch diese Würde und Bürde wider los zu werden, so daſs er fortan sich der Schriftstellerei und dem Orden wider ungeteilt widmen konnte. Er kehrte nach Köln in sein Kloster zurück, welches er jedoch mindestens bis 1267 zeitweilig wider verließ, vorzüglich um Weihungen von Kirchen und Altären vorzunehmen (so in Constanz, Colmar, Mästricht und besonders in der Kölner Diöcese). In Würzburg und in Köln hat er sich als Friedensstifter in den Händeln mit dem Bischof, bezw. Erzbischof, auch um die Bürgerschaft als solche Verdienste erworben. An dem Concil zu Lyon 1274, dessen Verlauf er allerdings genau gekannt haben mag, hat er nicht teilgenommen; dagegen scheint er sich in hohem Alter noch einmal nach Paris begeben zu haben (Acta sanct. mens. Mart. VII, 714), um des bereits verstorbenen Thomas v. A. Orthodoxie persönlich zu verteidigen. Er selbst starb, 87 Jare alt, am 15. Nov. 1280 und ward in dem Chor der Dominikanerkirche in Köln, für den er einst die Baukosten bestritten hatte, begraben (später wurden seine Gebeine in der Andreaskirche beigesetzt). Gregor XV. sprach ihn 1622 zwar nicht heilig, aber doch selig.

Als Lehrer und Schriftsteller betrieb A. die Wissenschaften in einem Umfang, der seinen Ehrennamen „doctor universalis" im Munde der Gelehrten als wolverdient, seine Bezeichnung als Zauberer im Volksmund, zumal im

Hinblick auf seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse und deren praktische Verwendung, als erklärlich erscheinen läßt. Seine große Hauptleistung war die Aufschließung des gesamten Lehrgebäudes des Aristot. für das Verständnis der gelehrten Mitwelt und nächsten Nachwelt, nicht vermittelst einer neuen Übersetzung, auch nicht (in der Weise des Alex. Hales.) vermittelst einer bloßen Benutzung für das theologische System, sondern vermittelst einer umschreibenden, erläuternden und die Lücken ergänzenden Reproduktion nebst eingefügten Exkursen, in der Hauptsache auf Grundlage der ihm vorliegenden, aus arabischen Versionen geflossenen Übertragungen, sowie der arabischen Commentatoren. Ihrem Zwecke gemäß tragen seine betreffenden Schriften größtenteils die Titel der entsprechenden aristotelischen Schriften (z. B. De praedicamentis; Super octo libros Physicorum; Libri XIII Metaphysicorum; In decem libros Ethicorum etc.), zum Teil fassen sie aber bei Aristoteles und anderen Zerstreutes nebst eigenen Beobachtungen unter neuen Titeln zusammen (z. B. De Mineralibus). In der Deutung der aristotel. Sätze schließt sich A. hauptsächlich an Avicenna an, auch in der (zw. Realism. und Nominal. vermittelnden) Lehre von den Universalien, welche nach ihm ante res als Urbilder im göttlichen Verstande sind, in rebus als das Eine in den vielen einzelnen Dingen, post res vermöge der Abstraktion, die unser Denken vollzieht (vgl. jedoch Prantl, Gesch. d. Log. im Abendl. III, 89 f.). Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daſs er nebenbei doch auch Platonisches, Neuplatonisches und Christliches in das Aristotelische hineindeutet. Bloßer „Simia Aristotelis" ist er aber nicht. Denn die Lehre von der Ewigkeit der Welt (a parte ante) verwirft er; nirgends versäumt er, wo Ar. mehrdeutig ist, sich eine bestimmte Auffassung anzueignen, und besonders in gewissen naturwissenschaftlichen Schriften, wie „de natura locorum", geht er völlig über denselben hinaus. Letztere hat ihm wegen seiner Vermutungen über die Bedingungen der klimatischen Unterschiede die Anerkennung A. v. Humboldts, seine Schrift „de vegetabilibus et plantis" die Achtung des Botanikers Meyer' eingetragen. Aber freilich bei seiner vorwiegend kompilatorischen Methode bleibt die Annahme möglich, daſs er, wie nachweislich fast jeden philosophischen Satz, auch dergleichen „Entdeckungen" (aus uns unbekannten arabischen Quellen) entlehnt hat.

A., der große Kompilator und „Stofflieferant", ist nun aber nicht nur Philosoph, Naturforscher und Mathematiker, sondern, wenngleich nicht in erster Linie, auch Theologe. Er ist es schon als Vertreter der Metaphysik des Stagiriten, welche dieser ja selbst als „Theologik" bezeichnet. Ist er also als Aristoteliker Theolog, so ist er doch noch entschiedener als Theologe Aristoteliker, schon insofern er von der Erfarung ausgehen will, aber auch, insofern er den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes bevorzugt und insofern er überhaupt den Aristot. im weitesten Umfang zur Verdeutlichung und Erhärtung christlich dogmatischer Sätze herbeizieht. Eine Folge seiner Verknüpfung des Aristotelismus mit der rechtgläubigen Theologie ist die, daſs er allenthalben seinen Philosophus κ. ἐ. so christlich orthodox erscheinen läßt, als es irgend anging. Indessen auf der andern Seite weiß gerade A. die eigentliche Theologie und die Philosophie schärfer von einander zu unterscheiden, als vor ihm namentlich Anselm. Von seinen nicht theologischen Schriften haben theologisches Interesse namentlich die drei Bücher de anima (opp. t. III), das Buch de unitate intellectus contra Averroëm (t. V) [Unsterblichkeit], die beiden Bücher de intellectu et intelligibili (ib., Entrückung der Seele in Gott) und die Schrift de causa et processu universitatis a causa prima (ib., Wesen Gottes und Weltemanation) Seine theologischen Schriften sind teils Commentare zur h. Schr. (t. VII: in Psalmos; t. VIII: in Threnos Jeremiae, in libr. Baruch, in l. Danielis Proph., in XII Prophetas minor.; t. IX: in Mattaeum, in Marc.; t. X: in Lucam, wozu noch kommen [t. XX]: Super evangelium „Missus est" [Luc. I, 26 f.] quaestiones CCXXX [das s. g. Mariale]; t. XI: in Joannem, in Apocalypsin), teils Predigten (t. XII: Sermones de tempore; orationes super evangelia Dominicalia totius anni; sermones XXXII de sacramento eucharistiae; de muliere forti nach Proverb. 31, 10 f.), teils moralische und asketische Traktate (t. XXI: Paradisus animae sive de virtutibus

und de adhaerendo deo, welche Schrift ihm neben dem Comment. zum Areopagiten und der a. Abh. de intellectu etc. eine Stelle unter den *Mystikern* sichert). Vorzüglich kommen aber in Betracht die eigentlich *dogmatischen* Werke: 1) die Commentarii in Dionysium Areopag. (t. XIII); 2) In libr. IV magistri sententiarum (t. XIV — XVI), wo er indessen nicht unmittelbar die eigenen, sondern zunächst seine Fassung der Ansichten des Lombarden entwickelt; 3) die *Summa theologiae* (t. XVII und XVIII), welche sein eigenes System enthält, jedoch nach der Lehre von der Sünde abbricht; 4) die Summa de creaturis (t. XIX), „divisa in duas partes, quarum prima est de quatuor coaevis, scil. materia prima, tempore, coelo et angelo, secunda de homine.“ Dazu kommen noch die Abhandl. 5) de sacrificio missae und 6) de sacramento eucharistiae (t. XXI).

A. definirt die Theol. als scientia de his, quae ad salutem pertinent. Näher ist sie ihm eine sc. *practica*. Zwar geht sie aus auf die Warheit, jedoch „verum, quod inquirit de deo et operibus ejus, inquirit *non ut verum simpliciter*, sed ut summe *beatificans*, in quod referat totam pietatis intentionem in *affectu et opere*“ (S. th. p. I, tr. 1, qu. 3, m. 3). Sie stützt sich auf die durch die übernat. Offenbarung oder die hl. Schr. bedingte Glaubenserfarung. Dennoch erheischt auch sie ein Beweisverfaren, weil die *Gläubigen* durch Beweise in der Erkenntnis der Warheit bestärkt werden, weil die *noch nicht gläubigen Einfältigen* durch überzeugende Gründe zum Glauben gebracht werden, endlich weil die *Ungläubigen nur* durch Beweise zu überfüren sind (ib. tr. 3, qu. 15, m. 3, art. 2). Gott selbst kann nicht vollständig begriffen, aber doch von dem erkennenden Geiste *berürt* werden (attingi potest intellectu, sed non comprehendi, ib. tr. 4, qu. 18, m. 3). Den Ausgangspunkt bilden dabei die geschöpflichen Dinge als Wirkungen der schöpferischen Ursache, näher das *vestigium* Gottes in *allen* Kreaturen und die *imago* Gottes in unserer Seele, wozu aber das Licht der Gnade ergänzend hinzutreten muſs. Das (gleichwol zu beweisende) *Dasein* Gottes ist kein Glaubensartikel, sondern *Voraussetzung* jeglichen Glaubensartikels (ib. tr. 3, qu. 17). Seinem *Wesen* nach kommt Gott allein eigenes und wares *Sein*, absolute *Einfachheit* und *Unveränderlichkeit*, somit auch *Ewigkeit* zu (tr. 4). Seine Einfachheit hebt jedoch nicht seine *Dreifaltigkeit* auf (von der die natürlichen Dinge zwar ein Bild enthalten, die aber durch das bloße Licht der Vernunft ebensowenig wie die Incarnation und die Auferstehung erkennbar ist); quin potius quo aliquid simplicius est, eo multiplicius est in relationibus (ib. qu. 20, m. 1); seine Unveränderlichkeit nicht seine weltschöpferische und welterhaltende Tätigkeit, welche lediglich eine von Ewigkeit her von ihm gewollte Bewegung *durch* ihn, aber *nicht in ihm* voraussetzt (qu. 21, m. 1). Als der Unveränderliche und Ewige (nihil recipiens, nihil perdens, tr. 6) ist Gott aber zugleich *summum bonum*. Von den Attributen Gottes, welche nicht ausschließlich das Wesen, sondern zugleich die *Weltbeziehungen* ausdrücken, wird die *Allgegenwart* dahin bestimmt, daſs Gott essentialiter, praesentialiter und potentialiter in allen Dingen sei, die *Allmacht* nicht (mit Abälard) auf das beschränkt, was Gott wirklich tut, wol aber auf das, was wirklich Macht und nicht, wie das Böse, Unmacht zeigt oder der Güte und Weisheit widerspricht. A.'s Lehre vom *Wunder* bietet dem Augustinus gegenüber *sachlich* nichts neues (vgl. F. Nitzsch, Aug.'s Lehre v. Wunder, Berl. 1865). Zu den Momenten eines Wunders im strengsten Sinn rechnet er (S. th. p. II, tr. 8, qu. 30, m. 1, art. 1, p. 178) 1) die *tatsächliche* Alleinwirksamkeit des göttlichen Willens mit Ausschluſs der Naturkräfte, 2) das Hinausgehen auch über das, was die Natur leisten *kann* und soll, 3) das Augenblickliche, nicht Successive, 4) das Hervorgehen aus der publica justitia, aus der legitimen göttlichen Waltung. (Geschieht die Hervorbringung im Anschluſs an die bei der Schöpfung in die Natur gelegten, bisher eben nur unentwickelt gebliebenen Keime und nur mittelst *Beschleunigung* eines Naturprozesses, so liegt kein miraculum, sondern nur ein mirabile vor, ein subjektives und relatives Wunder, wie im Fall der ägyptischen Zauberer). Die Welt ist von vornherein so eingerichtet, daſs sich entweder der naturgesetzliche Verlauf in ihren Elementen verwirklichen kann (possibili-

tas ad consuetum naturae), oder daſs in denſelben unmittelbar göttliche Akte Platz greifen können one natürliche Mittelurſachen. Die Wal des jedesmaligen Modus hat ſich aber Gott vorbehalten, dem letzteren (dem warhaft wunderbaren Wirken Gottes) entſpricht z. B. die Geburt Chriſti aus der Jungfrau. Die Kraft zu dieſer muſste der Maria erſt durch einen neuen göttlichen Akt beſonders verliehen werden; nur die habilitas et possibilitas obedientialis in hanc virtutem (die von der poſitiven Potentialität wol zu unterſcheidende rein paſſive Fähigkeit, die Abweſenheit eines poſitiven Hinderniſſes) materiae mundi, ex qua corpus beatae virginis factum est, in principio mundi est insita (ib. p. 185). Die Erſchaffung der Welt rechnet A. nicht zu dem Wunderbaren (nec miraculum est, nec mirabile, ib. p. 192). Übrigens betrachtet er letztere trotz Ariſtot. nicht als anfangslos, ebenſowenig die Materie, die Gott nicht etwa vorgefunden und lediglich geformt, vielmehr aus nichts geſchaffen hat und zwar durch einen Akt ſeiner Freiheit. Dazu paſst denn freilich ſchlecht genug des Albert neuplatoniſcher Emanatismus, vermöge deſſen er die Schöpfung andererſeits als Ausfluſs aus dem notwendigen Sein Gottes vermittelſt der oberſten Intelligenz hinſtellt, und widerum ſeine Ablehnung des Optimism. (denn er leugnet S. th. p. I, tr. 13, qu. 77, m. 3, art. 1, daſs Gott keine beſſere Welt habe ſchaffen können, als die gegenwärtige). Den Urſprung der individ. Seele faſst er kreatianiſch, die Unſterblichkeit der Individuen verteidigt er gegen Averroës (welcher Unſterblichkeit nur dem dem Menſchengeſchlecht gemeinſamen univerſellen, nicht dem individuellen Geiſt zuſpricht), und das die Fortdauer der Seele in Frage ſtellende Gebundenſein der niederen Seelenkräfte (der vegetativen, ſenſitiven u. ſ. w.) an den leiblichen Organismus leugnet er. In der Lehre von der Sünde ſchließt er ſich beſonders an Anſelm an, nicht ſo entſchieden in der Verſönungslehre. Konſtitutive Momente des Sakraments ſind ihm (In sentent. l. IV, dist. 1, art. 1) 1) die Wirkſamkeit ex opere operato, 2) die göttliche Einſetzung, 3) die Gnadenmitteilung ex sanctificatione verbi. Der Papſt iſt vice dei in terris, habet potestatis plenitudinem und iſt daher der ordinarius omnium hominum und cujuslibet (S. th. p. II sub fin.). In der ethiſchen Pſychologie faſst er die Synderesis (συντήρησις) als das angeborene, ſelbſt in den Verdammten nicht ſchlechthin erlöſchende, ſittliche, das Naturgeſetz in ſich tragende Urteilsvermögen, als die scintilla conscientiae, quae inclinat ad bonum et remurmurat malo, als die an und für ſich unfehlbare Norm der (nicht unfehlbaren) conscientia (ib. p. 470).

Die meiſten Werke A.'s erſchienen zuerſt einzeln: die Summa theol. z. Baſel 1507. Eine (jedoch nicht alles handſchriftlich vorhandene, hingegen manche unechte enthaltende, überhaupt unkritiſche) Sammlung derſelben edirte Petr. Jammy, Lugduni 1651, in 21 Foliobb. Die Schrift de vegetabilibus gaben Meyer und Jeſſen beſonders heraus, Berl. 1867. Die beſte Biographie ſ. in d. Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, inchoav. Jac. Quetif, absolv. Jac. Echard, Tom. I, Par. 1719 (p. 162 — 171), wo man auch die älteren Biographen (namentlich Ludov. de Valleoleti, Petr. de Prussia und Radulph. de Noviomago) angefürt und charakteriſirt findet (pag. 789, 866, 871), außerdem eine Überſicht über A.'s Schriften, ſowie deren Codices und Ausgg. (p. 171—183). Von neueren Schriften über A. und ſeine Lehre ſind zu erwänen: Pouchet, Hist. des sciences naturelles au moyen-âge ou Albert le Grand et son époque, Par. 1853; A. J. G. Buhle, De fontibus unde Alb. M. libris suis XXV de animalibus materiem hauserit (in Comm. soc. Gotting. vol. XII); von Martens, Über die von A. M. erwänten Landtiere (im Arch. f. Naturgeſch., Jarg. 24, Bd. I, S. 123 f., vgl. Jarg. 33, Bd. I, S. 95 f.); J. Sighart, Alb. M., ſein Leben u. ſeine Wiſſenſchaft, Regensburg 1857; Joël, d. Verhältnis A. d. Gr. zu Moſes Maimonides, Breslau 1863; Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Alb. M. (in d. Abhdl. der philoſ.-philol. Kl. der k. bayer. Akad. der Wiſſ. XI, 1, Münch. 1866, S. 189 f.); O. d'Assailly, Albert le Grand, Par. 1870; M. Steinſchneider, Zum Speculum astronomicum des A. M. (in d. Zeitſchr. f. Math. u. Phyſ., Jarg. 16, H. 5, 1871, S. 357 f.). Vgl. auch F. J. von Bianco, Die alte Univerſität Köln, Th. I, 1855; Meyer, Geſch. der Botanik, Bd. IV,

Königsberg 1857, S. 9—84; Preger, Gesch. der deutschen Mystik im M. A., Th. I, Leipzig 1874, und den Art. von Hertling in der Allg. deutsch. Biographie, Bd. I, Leipzig 1875 (S. 186—196). **F. Nitzsch.**

Albertini, Johann Baptist von, Bischof der evangelischen Brüder-Kirche und Präses der Unitäts-Ältesten-Konferenz zu Berthelsdorf bei Herrnhut, wo er den 6. Dezember 1831 starb, war geboren den 17. Februar 1769 zu Neuwied, wohin seine Eltern, Jakob Ulrich von Albertini und Margareta, geb. von Planta, aus der Schweiz gezogen waren. Diesen edlen graubündnischen Geschlechtern entsprossen, trug er in seinem sokratisch-unschönen, aber von regem Minenspiel und seelenvoll feurigem Blicke belebten Angesicht sehr erkennbar den Typus seines Vaterlandes. Seine Jugendbildung erhielt er zuerst in der Knaben-Pensionsanstalt der Brüdergemeinde zu Neuwied, sodann in dem Pädagogium zu Niesky (1782—85) und dem theologischen Seminar zu Barby (1785—88). In beiden letztgenannten Instituten war er Studiengenosse und Herzensfreund Schleiermachers, beide als Orestes und Pylades von ihren Mitschülern bezeichnet. (Vgl. W. Dilthey, Leben Schleiermachers, I, S. 12 ff. und: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen I, S. 9 ff.) Hatten beide in Niesky ungestört ihre klassischen Studien und ästhetischen Interessen gepflegt, so wurden sie in Barby durch mancherlei Einflüsse von außen her, wie durch die Ungenugsamkeit des Wissenschaftsbetriebes im Seminar verbunden mit ängstlicher äußerer Überwachung hineingeworfen in den geistigen Kampf der Zeit zwischen dem ererbten biblischen und erfarungsmäßigen Christentum und den neologischen und philosophischen Tendenzen seiner Widersacher. Albertini gehörte einem Freundeskreise an, von dessen Mitgliedern mehrere, wie Schleiermacher, endlich das Seminar verließen, um sich freiere Banen zu suchen. Er teilte ihre Schmerzen und Kämpfe, aber er folgte ihnen nicht. Anders angelegt, als jene, eine bei großer Schärfe des Verstandes doch zugleich innige, gefül- und phantasiereiche Natur und frühe für Christum gewonnen, konnte er in der engen christlichen Entschiedenheit, welche ihn umgab und nicht verstand, doch nicht bloß die Schranke sehen, welche durchbrochen werden musste, sie war ihm zugleich ein Magnet, der sein Innerstes anzog. Was mich hielt, sagt er später echt zinzendorfisch, war — des Menschen Son in Gethsemane. Und dieser wurde ihm, was Schleiermacher nicht zu glauben vermochte, immer mehr auch der ewige Gottesson, der gottmenschliche Tilger seiner Sünde. Als solchen hat er ihn als Mann im Zeugnisworte und Liede warm und lebendig gefeiert und in diesem Glauben ist er unter schweren Leiden voll Frieden getrost entschlafen.

Wie und wann dieser Glaube in seinem Innern festbegründet worden, wissen wir nicht, denn Albertini hat nichts schriftliches über seine Entwickelung hinterlassen und sprach sich auch gegen Freunde darüber nicht aus. Kaum werden wir irren, wenn wir annehmen, dass neben dem Fortschritte innerer Erfarungen die berufliche Arbeit in der h. Schrift ihm hauptsächlich zum Quell des Lebens geworden sei. Dagegen hat er wol nicht eine erkenntnismäßig umfassende, eigentlich theologisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen seinem auf Erfarung gegründeten Glauben und dem rationalistischen System der Zeit vollzogen. Seine erkenntnismäßigen Interessen richteten sich mehr auf das neutrale Gebiet der Sprachen, besonders der orientalischen, der Mathematik und der Naturwissenschaft, namentlich der Botanik, welche er theoretisch und praktisch zeitlebens mit Liebe trieb. Ein in Gemeinschaft mit einem Freunde (v. Schweinitz) ausgearbeitetes Spezialwerk über die Pilze ist u. a. Zeugnis davon.

Als Lehrer der Jugend am Pädagogium, dann am theologischen Seminar, welchem er einige Jare hindurch auch als Direktor vorstand, erwarb er sich wärend dieses langen Zeitraums (1788—1810) viele Liebe von seinen Schülern. Die Gründlichkeit und Klarheit seines Unterrichtes, die Freundlichkeit und Geduld, mit welcher er sich der Jugend, auch der Schwächeren, annahm, gewannen ihm die Herzen der Schüler und der Mitarbeiter. Als in den neunziger Jaren Bernhard Garve, ein Lehrer am Seminar, welcher die kantische Philosophie in dasselbe einfüren zu sollen glaubte, deshalb eine anderweitige Anstellung erhielt, gab Albertini sein Votum in dieser Richtung entschieden, aber zugleich mild und voll

Anerkennung der persönlichen Treue und Tüchtigkeit des Mannes ab. Er war eine in sich klare und geschlossene, nach außen hin bei aller gewinnenden Freundlichkeit mitunter fast abgeschlossene Persönlichkeit, im tieferen Sinne aber in der Tat ein Mann der Liebe, großer Freund der Kinder — seine vieljärige Ehe mit einer geb. v. Rohwedel blieb kinderlos — überaus woltätig gegen Arme, dabei heiter in Gesellschaft, von naivem Humor und Witz. So genoſs er auch in weiteren Kreisen der verschiedensten Art viele Liebe, als Mensch wie als Christ. Er selbst sagt einmal, daſs neben dem Seelenkampfe Jesu in Gethsemane es gerade auch das Abschiedsgebet der Liebe gewesen sei, durch welches er, nachdem er lange Zeit die Religion Jesu mit Gleichgültigkeit betrachtet habe, von ihrer Warheit sei überzeugt worden.

In diesem Sinne wirkte er auch als Geistlicher in Nisky neben seinem Amte am Seminar, dann ausschließlich als solcher in anderen Gemeinden (Gnadenberg, Gnadenfrei in Schlesien) bis er 1821 Mitglied der Unitäts-Ältesten-Konferenz im Departement für Kirchen- und Schul-Angelegenheiten und 1824 deren Präses wurde. Auch in dieser Zeit war er der nahen Gemeinde in Herrnhut ein geliebter und gefeierter Prediger *). Aber die Fülle und Eigentümlichkeit seines geistigen Lebens hat sich vielleicht noch wärmer und voller offenbart, wärend er ausschließlich diesem Berufe lebte. Dieser Zeit entstammen die Predigten, welche wie eine Sammlung geistlicher Gedichte durch den Druck veröffentlicht und mehrfach aufgelegt wurden **). Sowol jene homiletischen, als diese poetischen Erzeugnisse von Albertinis Geist und Glauben haben sich damals in der Zeit kirchlicher Dürre und ersten Erwachens eines neuen Lebens auch außerhalb der Brüdergemeinde zalreiche Freunde und Verehrer erworben.

Von den Predigten sagt Sack ***) in Vergleichung derselben mit den schleiermacherischen mit Recht: „Im allgemeinen bezeichnen wir die Weise dieser Predigten als Einfalt und Sicherheit biblischer Grundlage mit freier, geistreicher Beziehung auf das tiefere Geistesleben; innige Lebendigkeit der Herzenserfarungen in der Gemeinschaft mit dem Heilande, mit natürlicher und frischer Auffassung der allgemeinsten Lebensverhältnisse; große Warheit und Kraft der Asketik neben einer poetisch sinnlichen Bildlichkeit im Ausdruck der Empfindung; Mannigfaltigkeit und Reiz in der Widerholung one einen weiten Kreis praktischer Anwendung.“ Aber er vermiſst zugleich nicht one Grund teils eben eine umfassendere Anwendung des Schriftwortes „auf die mannigfachen wirklichen Zustände des Volks-, Haus- und Herzens-Lebens der Christenheit“, teils ein tieferes Eingehen in den Inhalt und Zusammenhang des Schriftwortes selbst zum Zwecke der Begründung und Klärung christlicher Erkenntnis. Eine oft etwas zu subjektive, poetische und aphoristische Behandlung des Textes, hie und da gewisse geniale Willkürlichkeiten, auch im Ausdruck mitunter zu konkrete Bildreden werden gerügt. Auch diese Predigten sind neben ihrem ewigen, rein-evangelischen Grundgehalte zugleich Kinder ihrer Zeit, das Erzeugnis einer lebendigen und originalen Verbindung zinzendorfischer Gefülswärme mit ästhetischem Schwunge der neuen Litteraturperiode. Aber sie haben damals vielen und großen Segen gestiftet.

Von den Liedern Albertinis sagt H. Kletke†): „Albertini ist nächst Novalis der bedeutendste geistliche Dichter unserer Zeit. Warhafte Glaubensinnigkeit, Demut und Hingebung bezeichnen seine Lieder, die ebenso aus einer kindlichen Frömmigkeit, wie aus der tieferen christlichen Erkenntnis eines hochgebildeten dichterischen Geistes hervorgegangen sind. Sprachliche Härten sind nicht immer vermieden, zuweilen aber auch die Form künstlerisch vollendet. Manches befremdliche der bildlichen Ausdrucksweise gehört mehr der Gemeine als dem Dichter an, und

*) Sechsunddreißig Reden an die Gemeine in Herrnhut in den Jaren 1818—1824 gehalten, Gnadau 1832.

**) Dreißig Predigten, für Mitglieder und Freunde der Brüdergemeine, in drei Auflagen, 1805 bis 1829. Geistliche Lieder, für Mitglieder und Freunde der Brüdergemeine, ebenfalls in drei Auflagen, 1821—1835.

***) Vgl. Studien und Kritiken 1831, Heft 2.

†) Geistliche Blumenlese aus deutschen Dichtern u. s. w. Berlin 1841. S. 323

wird durch den lebendigen Hauch des Geistes annehmlicher.“ Wenn H. Kurz*) von Albertini in Vergleichung mit Novalis sagt, daſs er „die mannigfaltigen Beziehungen des Lebens in das religiöse Gebiet zu ziehen sich bestrebe, statt, wie jener, ganz der Realität zu entsagen“, so ist dies war, gilt aber, was den Umfang dieser Lebensbeziehungen betrifft, nur mit derselben Einschränkung, welche Sack, wie oben angefürt, in Bezug auf die Predigten hervorhebt. Das Herz und das allgemein Menschliche, nicht „Haus und Volk“ werden in das Licht des Evangeliums gestellt**). Jenes aber geschieht in lebendigen, besonders aus dem Naturleben entnommenen Formen und Farben und so, daſs A. Knapp***) mit Grund von den albertinischen Liedern sagen kann, „es pare sich in ihnen Genialität mit lebendiger Frömmigkeit“†), Geist im menschlichen und göttlichen Sinne. Eine gewisse Überschwenglichkeit des Ausdrucks hie und da hat ihre Ursache zum Teil in der Individualität des Mannes, aber, wie bei den Predigten, zum anderen und vielleicht größeren Teil auch in dem Charakter der Zeit und gewissen Traditionen seiner Umgebung. Die Gedichte von Bernhard Garve zeigen davon wenig, aber auch weniger dichterischen Schwung und warme Lebendigkeit. Die albertinischen haben daher in christlichen Kreisen mehr Verständnis und in der Privaterbauung mehr Anwendung gefunden, wenn sie gleich für kirchlichen Gebrauch sich weniger eignen. Schleiermacher, sein Jugendfreund, ließ sich auf seinem Sterbebette noch einige derselben vorlesen. (Vgl. überhaupt den schönen Brief Schleiermachers an Christlieb Reichel, in Bezug auf Albertinis Heimgang: Briefe Bd. II, S. 423 ff.)

Dr. Hermann Plitt.

Alberus, Erasmus, Theolog und Dichter des 16. Jarh., ein treuer Anhänger Luthers, für dessen Lehre in Streitschriften und von der Kanzel eifernd, namentlich ein entschiedener Gegner des Interims, vielfach unruhig und beweglich, nicht ohne Satire und poetisches Talent, ist geboren warscheinlich in der Grafschaft Isenburg zu Sprendlingen, nicht weit von Frankfurt a. M. ums Jar 1500; sein Vater, Tilemann Alberus, war Prediger zu Engelroth, früher, wie es scheint, Schulmeister in Sprendlingen. Die erste Jugendbildung fand Erasmus in der Schule zu Nidda, später in Mainz; etwa 1520 oder 1521 bezog er die Universität Wittenberg, um sich unter Luthers und Melanchthons Leitung der Theologie zu widmen; mit Melanchthon blieb er auch im Briefwechsel. Nach seinen Studienjaren trat er zunächst um das Jar 1525 in ein Schulamt zu Ursel; doch schon im Jare 1527 war er nicht mehr hier, sondern bei dem Ritter Konrad von Hattstein in Heldenberg. In dieser Zeit war es, daſs er in dem Ländchen Drei-Eichen in der Obergrafschaft Katzenelnbogen die Reformation einfürte und Prediger in Götzenhayn wurde; der Landgraf Philipp von Hessen berief ihn dann im Jare 1528 als Prediger nach Sprendlingen. Wie lange er hier in Tätigkeit war, läſst sich nicht ermitteln; um 1538 übernahm er das Amt eines Hofpredigers bei dem Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg; wurde aber wegen der Heftigkeit, womit er die Besteuerung der Geistlichen bekämpfte, oder aus andern Gründen, bald wider entlassen. Als kurfürstlicher Hofprediger fand Alberus bei der Visitation eines Franziskanerklosters ein Buch, betitelt Liber conformitatum S. Francisci ad vitam Jesu Christi, Med. 1510, als dessen Verfasser Bartholomäus Albicius aus Pisa bezeichnet wird. Nach diesem Buche und mit Benutzung anderer Legenden verfaſste Alberus anonym „der Barfüßer Mönche Eulenspiegel und Alcoran“; Luther schrieb eine Vorrede dazu und gab das Buch zu Wittenberg 1542 bei Hans Lufft heraus (s. de Wette, Luthers Briefe rc., Bd. V, S. 452), worauf es noch in verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen (lateinisch, französisch und holländisch) erschien. Im Jare 1541

*) Handbuch der poetischen Nationallitteratur der Deutschen u. s. w. 4. Aufl. 1865, S. 232.

**) Doch vgl. z. B. Nr. 358, 134 als Ausnahmen im Gesamtton.

***) Evangel. Liederschatz u. s. w. 1850, S. 1303.

†) Vgl. z. B. aus den 400 Liedern und Versen die Nummern 129. 142. 146. 176. 235. 36. 372.

erhielt Alberus einen Ruf als Prediger nach Neubrandenburg, aber auch hier blieb er nicht lange, indem er schon im Jare 1542 das Predigtamt zu Staden bei Friedberg übernahm, das er bis zum Jare 1545 verwaltete. Wärend dieser Zeit erhielt er die theologische Doktorwürde in Wittenberg (11. Oktober 1543) unter Bugenhagens Vorsitze. Im Jare 1545 folgte er einem Rufe nach Rotenburg an der Tauber, wo eben die Reformation eingefürt wurde, und bald darauf nach Babenhausen, wo der Graf Philipp der IV. von Hanau-Lichtenberg reformirte; aber schon am Ende des Jares 1545 wurde er vom Grafen wider entlassen. Nachdem er einige Jare one Amt zu Sprendlingen sich aufgehalten, wurde er 1548 als Prediger nach Magdeburg berufen, aber die Gefaren, denen er wegen seiner Bekämpfung des Interims ausgesetzt war, nötigten ihn, Magdeburg wider zu verlassen und in Hamburg seinen Sitz zu nehmen. Hier und in Lübek lebte er wider one Amt bis 1553; da erhielt er die Superintendentur zu Neubrandenburg, starb aber kurze Zeit nach dem Antritt seines Amtes am 5. Mai 1553.

So unstet und bewegt sein äußerer Lebensgang, so fest und beharrlich war sein theologisch-kirchlicher Standpunkt: er war und blieb ein treu ergebener Anhänger Luthers und seiner Lehre, die er in Wort und Schrift, Prosa und Poesie, Ernst und Satire zu verteidigen und auszubreiten bemüht war. Dabei dringt er mit besonderem Nachdruck und einem nicht selten Anstoß gebenden Eifer auf ein frommes christliches Leben, auf gute Kinder- und Gemeindezucht im Gegensatze gegen die zunehmende „Büberei und Schinderei", Unsittlichkeit und Ausgelassenheit. — Von seinen zalreichen Schriften sind die meisten polemischen Inhalts: gegen das Papsttum und dessen Verteidiger Erasmus, Emser, Georg Wicel u. a., gegen das Interim und seinen Mitverfasser J. Agricola, aber auch gegen die Carlstadter, gegen A. Osiander, gegen Sakramentirer und Widertäufer (s. das Verzeichnis bei Jöcher, Strieder a. a. O.). Von bleibenderem Werte aber und tieferem Gehalt als diese Streitschriften waren fürs erste seine volkstümlichen, praktisch-pädagogischen Arbeiten, wie seine praecepta vitae et morum 1548 und seine Fabeln u. d. T.: Buch von der Tugend und Weisheit oder 49 Fabeln, meist aus Äsop gezogen und mit guten Reimen erklärt rc., 1534, 39, 50 und öfter, — sowie endlich seine 21 geistlichen Lieder, — teils Bearbeitungen biblischer Texte, teils Umdichtung lateinischer Gesänge, teils geistliche Originallieder —, wovon manche in die Liedersammlungen und evang. Kirchengesangbücher übergegangen sind (s. die Sammlungen von Wackernagel, Tucher, Stip, Mützell und besonders Stromberger: E. A. geistliche Lieder in Schircks: Geistl. Sänger der christl. Kirche. Heft 10. Halle 1857).

Weitere biographische und litterarhistorische Nachweisungen geben Jöcher-Adelung; Strieder, hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte I, S. 24 ff.; Arnold, K. und K.-G.; Koch, Kirchenlied; Stromberger a. a. O. und im theol. Litt.-Bl. 1856, Nr. 105 ff.; Gaß, in Allg. D. Biogr. 1875. I, S. 219; sowie die bekannten litterarhistorischen Werke von Gervinus III, S. 25 ff.; Vilmar I, S. 344; Gödeke, elf Bücher d. D. I, 96 ff.; Grundriß I, S. 359 ff.; auch O. Schade, Satiren und Pasquille I, S. 44. **Wagenmann.**

Albigenser, s. Katharer.

Albo (Josef), einer der größten jüdischen Dogmatiker, aus Soria in Altcastilien gebürtig. Sein System der Dogmatik, Sefer ha-ikkarim (Buch der Fundamentalartikel) betitelt, entstand infolge des Religionsgespräches, welches Hieronymus de Sancta Fide 1412 vor Benedikt XIII. mit jüdischen Gegnern abgehalten hatte; Albo schrieb es 1425 als eine Verteidigung der jüdischen Religion gegen die christliche. Er reducirt die 13 Fundamentalartikel Maimunis auf 3 (Gott, Offenbarung, Vergeltung) und anerkennt gegen diesen, welcher die absolute Unveränderlichkeit des Gesetzes behauptet, die Möglichkeit der Abrogation durch eine der sinaitischen gleiche neue Gottesoffenbarung (III, 14). Eine deutsche Übersetzung des Werkes, welches in mancher Beziehung sich eher als Vorschule denn als Widerlegung des Christentums ansehen läßt, hat Schlesinger, Frankf. a. M. 1844, geliefert. **D.**

Albrecht, Markgraf von Brandenburg-Ansbach, letzter Hochmeister des Deutschen Ordens und erster Herzog von Preußen, geb. den 16. Mai 1490 zu Ansbach, der dritte Son des Markgrafen Friedrich des Älteren von Ansbach und Schwesterson der Könige Wladislav von Ungarn und Sigismund I. von Polen, war als Kind schon für den geistlichen Stand bestimmt, lebte als Inhaber eines Kanonikats mehrere Jare am Hofe des Kurfürsten Hermann von Köln, ging nach dessen Tode 1508 in die Heimat zurück, nahm dann in kaiserlichem Dienst an einem Kriegszuge nach Italien teil, verlebte hierauf einige Zeit am königlichen Hofe in Ungarn, wurde Ende des Jares 1510 zum deutschen Hochmeister erkoren, am 13. Febr. 1511 feierlich in den deutschen Orden aufgenommen und dann mit der Würde des deutschen Hochmeisters bekleidet, als welcher er erst am 22. November 1512 seinen Einzug in Königsberg hielt. Sein Bestreben, den Orden von den drückenden Bedingungen des Thorner Friedens von 1466 zu befreien, und seine beharrliche Weigerung, dem König von Polen den Lehnseid zu leisten, verwickelten ihn in einen das Ordensland verwüstenden Krieg mit Polen, dem 1521 durch einen vierjärigen Waffenstillstand, wärend dessen durch ein Schiedsgericht der Streit beigelegt werden sollte, Einhalt getan wurde.

Inzwischen nahm Albrecht seinen Aufenthalt in Deutschland und wurde dort, wärend er seine Ordensangelegenheiten bei dem Kaiser und den deutschen Fürsten eifrig betrieb, von dem Strom evangelisch-reformatorischen Lebens so mächtig ergriffen, daſs die Sache des Ordens eine von niemand, am wenigsten von ihm geante Wendung bekam. Wol sah er sich in den Hoffnungen, die er auf den Kaiser und die Reichsstände gesetzt hatte, wärend seines Aufenthaltes zu Nürnberg 1522 und 23 getäuscht. Aber er kam nicht minder zu der Einsicht, daſs dem durch Habsucht, Genuſssucht, Zucht- und Zügellosigkeit tief heruntergekommenen deutschen Orden auch durch die günstigsten politischen Verhältnisse nicht wider aufgeholfen werden könnte. Gleichzeitig drang immer stärker das helle Licht des Evangeliums in seine Seele; die antirömische Partei auf dem Reichstag zog ihn auf ihre Seite; er bezeugt seine Eingenommenheit für die Sache des Evangeliums, wenn er dem päpstlichen Legaten auf die Forderung, Luthers Lehre unterdrücken zu helfen und seine Schriften zu verbrennen, die Antwort gab: er wolle gern die Kirche unterstützen; aber das sei nicht die rechte Art, der Kirche zu helfen, offenbare Warheit zu verdammen und Bücher zu verbrennen. Zu entschiedener evangelischer Glaubensüberzeugung wurde er aber durch die fleißig gehörten Predigten des Andreas Osiander an der St. Lorenzkirche in Nürnberg und durch den Verkehr mit hervorragenden evangelisch gesinnten Persönlichkeiten im Rat und in der Bürgerschaft Nürnbergs, namentlich mit Lazarus Spengler, gefürt. Dankbar pflegte er später Osiander seinen „geistlichen Vater in Christo“ zu nennen, „durch den ihn Gott zuerst aus der Finsternis des Papsttums gerissen und zu rechter göttlicher Erkenntnis gefürt habe.“ Merkwürdig ist, wie er zur selben Zeit durch den erneuerten päpstlichen Befehl, eine gründliche Reformation des Ordens vorzunehmen, von Rom aus Luthern in die Arme getrieben wurde. Ratlos in der Sorge um die Ausfürung jenes Befehls wendet er sich im Juni 1523 durch seinen Rat, Magister Oeden, unter dem Siegel strengster Verschwiegenheit an Luther mit der Bitte um Ratschläge für die Reformation des Ordens, und besonders um Auskunft darüber, „durch welche Maßregeln die Bischöfe, Prälaten und Geistlichen im Ordensgebiet zu einem warhaft christlichen Leben gebracht werden könnten.“ Bald erfur Albrecht, welche Wirkung das bereits im März desselben Jares von Luther erlassene Sendschreiben: „die Ermanung an die Herren deutschen Ordens, falsche Keuschheit zu meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit zu greifen“ im Ordenslande ausgeübt hatte. Auf einer Reise nach Berlin hielt er im September 1523 eine Unterredung mit Luther und Melanchthon über die Ordensreformation. Luther gab ihm unter Zustimmung Melanchthons den Rat: „er solle die törichte und verkehrte Ordensregel bei Seite werfen, in den Ehestand treten und Preußen in einen weltlichen Stat, sei es Fürstentum oder Herzogtum, verwandeln.“ Das Lächeln, mit welchem A. diese Antwort hinnahm, war für Luther das Zeichen, „daſs sein und Meister Philipps Vorschlag ihm gar wol gefallen habe.“ Das war der Anfang der durch

eine umfangreiche Korrespondenz bezeugten innigen Beziehung und Verbindung, die fortan zwischen Albrecht und den beiden Reformatoren als seinen „Vätern und Freunden in Christo" bestand und für die preußische Reformation von grundlegender Bedeutung wurde.

Inzwischen fand die Warheit des Evangeliums durch die von A. nicht gehinderten Bestrebungen seines Rates, Friedrich von Heideck, immer mehr Eingang in Preußen. Die beiden Bischöfe des Landes, Georg von Polenz in Samland, der für A. die Regentschaft fürte, und Erhard v. Queis, Bischof von Pomesanien, stellten dem Eindringen der Reformation nicht nur kein Hindernis entgegen, sondern schlossen sich selbst der evangelischen Bewegung an. Auf Albrechts Wunsch sandte Luther noch im J. 1523 zwei Prediger des Evangeliums nach Königsberg, Johannes Briesmann aus Cottbus und Johannes Amandus, von denen der Letztere freilich als stürmischer Agitator und Bilderstürmer bald vom Platze weichen musste, der erstere aber den Bischof v. Polenz immer tiefer in die Erkenntnis der evangelischen Warheit einfürte und als Domprediger mit großem Erfolg das Evangelium predigte. Energisch und besonnen baute der Bischof-Regent unter Albrechts Zustimmung dem Evangelio den Weg im Ordenslande. „Der Hochmeister war verborgen und sah es alles an", sagt der römische Chronist Grunau ärgerlich. Auf seine Bitte sandte Luther 1523 als auserwälte Werkzeuge des Evangeliums die Liederdichter Paulus Speratus und Johannes Poliander (Graumann) nach Preußen. „Sieh das Wunder! In vollem Lauf, mit vollen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen!" konnte Luther 1525 dem Bischof v. Polenz zurufen.

Gleichzeitig verhandelte, nach Ablauf des Waffenstillstandes, der Hochmeister noch einmal durch seinen Schwager, den Herzog Friedrich von Liegnitz, und durch seinen Bruder, den Markgrafen Georg, beide eifrige Anhänger der Reformation, mit dem König von Polen, der ihrem Vorschlag beistimmte: der Hochmeister solle erblicher Herzog in Preußen werden und Preußen als Lehen von Polen annehmen Die Abgesandten des Ordensstates und der Landstände erklärten ihre Zustimmung. Am 10. April 1525 fand in Krakau die feierliche Belehnung Albrechts und seiner ganzen Linie mit dem Herzogtum Preußen statt. Luthers Gedanke war verwirklicht. Die Säcularisation des Ordensstates war eine Frucht der Reformation. Bald darauf hielt A. als Herzog seinen Einzug in Königsberg und empfing vom versammelten Landtag die Huldigung. Am 24. Juni 1525 vermälte er sich mit der glaubensinnigen Prinzessin Dorothea von Dänemark, mit der er 21 Jare eine glückliche Ehe fürte. Die beiden Bischöfe sagten sich öffentlich von der römischen Kirche los und folgten dem Beispiel des Herzogs, indem sie in den Ehestand traten: die ersten evangelischen Bischöfe des Zeitalters der Reformation. Die rechtliche Anerkennung der evangelischen Kirche erfolgte durch ein Mandat Albrechts vom 6. Juli 1525, durch welches er sich öffentlich und feierlich zur Reformation bekannte und die Geistlichen anwies, „das Evangelium lauter und rein, treulich und christlich zu predigen und solcher Predigt gemäß zu leben und darüber zu wachen, dass nicht Winkelprediger oder falsche Lehrer aufträten, die den christlichen Glauben unterdrücken möchten."

Die Schwierigkeiten und Hindernisse, die Albrecht nun bei der Organisation des evangelischen Kirchenwesens zu überwinden hatte, waren nicht gering bei der vorhandenen ungeheuren Verwilderung des kirchlichen und religiös-sittlichen Lebens. Samland und Natangen durchbrauste ein Bauernaufstand, der änliche Ursachen und Wirkungen hatte, wie der in Deutschland, und mit Gewalt niedergeschlagen werden musste. Der deutsche Orden setzte im Reich beim Kaiser und den Fürsten alle Hebel gegen A. in Bewegung; es erfolgten ob des Frevels der Säcularisation des Ordensstates gegen ihn Verurteilungen, Achtserklärungen, Exekutionsmandate, — aber one Ausfürung; man spottete in Deutschland des Deutschmeisters, als des „deutschen Michels", „des lamen Mannes", von dem nichts zu fürchten sei. — Hin und wider gab es noch Geistliche, die versteckt im römisch-katholischen Sinne lehrten. Andererseits fanden durch die Schuld Heidecks von Deutschland und Holland her die Widertäufer Eingang, die große Verwirrung in Bezug auf

die Lehre anrichteten und durch strenge herzogliche Verordnungen des Landes verwiesen wurden, unter ihnen besonders die aus Schlesien gekommenen Prediger Fabian Ekel und Peter Zenker.

Zur Begründung eines festgeordneten evangelischen Kirchendienstes erließ A. im Dezember 1525 eine in seinem Auftrage von den beiden Bischöfen und den Königsberger Predigern Briesmann, Sperat und Poliander verfasste und vom Landtag genehmigte Kirchenordnung oder „Agende“ unter dem Titel: „Artikel der Ceremonieen und anderer Ordnung“, die Luthers „Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde“ von 1523 zum Vorbild hatte und widerspruchslos durchgefürt wurde; im Anfang des J. 1526 erließ er zur Ergänzung eine Landesordnung in Betreff der Regelung des äußeren Kirchenwesens, der Herstellung guter kirchlicher Zucht und Sitte und der Abstellung der Reste des heidnischen Aberglaubens. Durch das ganze Herzogtum wurden auf Grund widerholter herzoglicher Mandate von den Bischöfen und P. Sperat Kirchenvisitationen gehalten. Die Resultate derselben hatten in Bezug auf Lehre und Leben der Geistlichen, christliche Erkenntnis und Sitte in den Gemeinden, und gottesdienstliche Tätigkeit die Folge, dass A. die Kirchenordnung von 1525, durch Verordnungen und Zusätze in Bezug auf die Glaubenslehren von Polenz und dem inzwischen nach Queis' Tode zum Bischof von Pomesanien berufenen Sperat bereichert, unter dem Titel: articuli ceremoniarum nach Abhaltung einer allgemeinen Synode zu Königsberg im Mai 1530 von neuem publizirte. Bemerkenswert ist, wenn er in der Vorrede sagt, dass er wol wisse, dass das bischöfliche Amt der weltlichen Gewalt fremd sei, aber durch die kirchlichen Notstände sich veranlasst gesehen habe, dieses officium episcopale als ein alienum officium auf sich zu nehmen, ut omnia ordine et decenter fierent. Durch eine Verordnung vom J. 1540: „Artikel von Erwälung und Unterhalt der Pfarrer &c.“ regelte er die alle Jare oder wenigstens alle 2 Jare abzuhaltenden bischöflichen Visitationen. Er nimmt selbst 1542 an einer zur endlichen Feststellung der kirchlichen Einrichtungen vorgenommenen allgemeinen Visitation teil, sichert in der „Regimentsnotel“ von demselben Jare das Fortbestehen der von alters im herzoglichen Teil von Preußen bestandenen beiden Bistümer, „für die stets gottesfürchtige und gelehrte Männer gewält werden sollen, damit das seligmachende ewige Wort im Schwange bleibe“, und bringt 1544 durch die erneuerte Revision der genannten Kirchenordnung und Publikation derselben unter dem Titel: „Ordnung vom äußerlichen Gottesdienst und Artikel der Ceremonieen, wie es in den Kirchen des Herzogtums Preußen gehalten wird“, das kirchliche Organisationswerk zum Abschluss.

Zalreiche Mandate des Herzogs bezeugen, wie ernstlich er bemüht war, unter dem Beistand seiner Bischöfe und Prediger evangelisches Glaubensleben, christliche Sitte und kirchliche Ordnung in den Gemeinden zu begründen. Sein mit den namhaftesten Theologen und Gelehrten der Reformationszeit, Luther und Melanchthon an der Spitze, gefürter umfangreicher Briefwechsel bezeugt seine lebhafte Teilname an allen kirchlichen und theologischen Fragen und seine mit dem Schmerz darüber, dass er in seiner Jugend von Wissenschaften nichts rechtes gelernt habe, verbundene gewissenhafte Sorge, sich selbst auf diesem Wege in christlicher Erkenntnis und kirchlicher Wissenschaft möglichst zu fördern. Mehrfache schriftliche Beweise von seiner Hand sind dafür vorhanden, dass er es sich eifrig angelegen sein ließ, unter Gebet und Betrachtung in die hl. Schrift tiefer einzudringen und namentlich einzelne Bücher, wie die Psalmen und die paulinischen Briefe, für seine Erbauung und Festgründung in der evangelischen Warheit auszubeuten. Er scheute keine Mittel, um junge Leute aus Preußen in Wittenberg zu Dienern der Kirche ausbilden zu lassen, aber auch bewärte Männer nach Luthers und Melanchthons Rat und Vorschlag aus Deutschland zu berufen. Doch das konnte auf die Dauer dem Bedürfnis nicht genügen.

Zur Begründung einer dem neuen evangelischen Kirchenwesen entsprechenden wissenschaftlichen Bildung legte er auf seinem Schloß eine Bibliothek an, stiftete im Lande hie und da lateinische Schulen, namentlich aber 1542 in Königsberg zur Vorbereitung der Stiftung einer Universität unter Zustimmung des Landtags

eine „freie Schule und Partikular“, und rief endlich 1544 die Universität daselbst ins Leben, indem Luther und Melanchthon ihn dabei mit Rat und Tat unterstützten. Des letzteren Schwiegerson, G. Sabinus, wurde von Frankfurt a. O. zum Rektor für die neue Universität, das collegium Albertinum, berufen. — Aber der Segen dieses Werkes, die Entwickelung der jungen Anstalt und des evangelisch-kirchlichen Lebens im ganzen Herzogtum wurde in beklagenswerter Weise gehemmt und gestört durch die an der Albertina alsbald ausbrechenden Streitigkeiten, die teils in persönlichem Widerwillen gegen den hochfarenden eitelen Sabinus, teils in Eifersucht und Brotneid, teils und hauptsächlich in theologischen Lehrdifferenzen, welche namentlich der vom Herzog in das altstädtische Pfarramt und in die erste theologische Professur 1549 von Nürnberg nach Königsberg berufene Andreas Osiander durch seine Disputationen und Schriften de lege et evangelio und de justificatione verursachte, ihren Grund und Anlass hatten. One Verständnis der eigentlichen theologischen Kontroverse in Betreff der Rechtfertigung stellte sich Albrecht auf die Seite seines von ihm dankbar geehrten geistlichen Vaters, der mit stürmischer Leidenschaft seine Sache gegen den von A. 1550 als Dompfarrer berufenen J. Mörlin und dessen Anhänger fürte. Das Feuer brannte nach Osianders Tode (1552) noch heftiger fort unter dem Anschüren seitens des Hofpredigers J. Funcke, des Schwiegersones Osianders, der es verstand, mit niederen Mitteln das Vertrauen des arglosen alternden Herzogs immer mehr zu gewinnen und für die Interessen seiner Partei auszubeuten. Der Herzog ließ sich dazu drängen, nur Anhänger der osiandrischen Lehre anzustellen, und die Widersacher derselben, Mörlin an der Spitze, außer Landes gehen zu lassen, trotzdem dass auch Melanchthon diese Lehre in seiner Korrespondenz mit ihm entschieden verworfen hatte. Funcke und sein Anhang spielten bei Verfolgung ihrer selbstsüchtigen Zwecke das kirchlich-theologische Parteiwesen auf das politische Gebiet hinüber. Albrecht, von ihren verderblichen Umtrieben umstrickt und verblendet, gestattete ihnen einen dominirenden Einfluss auch auf die Regierungsangelegenheiten. Die politische und kirchliche Verwirrung wurde immer größer; bis zuletzt eine polnische Kommission einschreiten musste und das Treiben dieser gar nicht mehr von theologischen und kirchlichen Gedanken getragenen Partei dadurch ein Ende fand, dass Funcke „als Ruhestörer, Landesverräter und Beförderer der osiandrischen Ketzerei“ nebst zwei Mitschuldigen 1566 enthauptet wurde und die alten Räte des Herzogs wider eingesetzt wurden.

Der Herzog mußte sich infolge der Verhandlungen zwischen der Kommission und den Ständen, namentlich dem Adel, der nun für die Zukunft die Regierung Preußens an sich riss, den schimpflichsten und demütigendsten Maßregeln unterwerfen. Gemissbraucht und irre gefürt von Abenteurern und Betrügern, wie jenem Paul Skalich, der 1561 nach Königsberg gekommen war, sich für den Abkömmling eines veronesischen Fürstenhauses und einen Verwandten der fränkischen Hohenzollern ausgab und sich unbegrenzten Einfluss zu verschaffen wusste, getäuscht durch die Funckesche Hofpartei, der er unbedingtes blindes Vertrauen schenkte, in seinen finanziellen Angelegenheiten bis aufs äußerste derangirt, ohne Stütze und Freude in seinem ehelichen Leben seit seiner zweiten Vermälung 1550 mit Anna von Braunschweig, der Schwestertochter Joachims II. von Brandenburg, die ihm 1553 einen Son, Albrecht Friedrich, gebar, ging Herzog Albrecht einem düsteren Lebensabend entgegen, one jedoch den Stab des Glaubens aus der Hand fallen zu lassen, auf den er als evangelischer Fürst sich bisher gestützt hatte, oder dem evangelischen Bekenntnis untreu zu werden, wie nach seinem Tode von gewisser Seite her gefabelt worden ist. Nach Ruhe und Widerherstellung des Friedens auch auf dem kirchlichen Gebiet sich sehnend, rief er J. Mörlin und Martin Chemnitz, der gleichfalls früher in seinem Dienst gestanden, aber wärend des osiandrischen Streits denselben verlassen hatte, zur Ausarbeitung einer für sämtliche Geistliche verbindlichen Confession nach Königsberg zurück. Sie folgten dem Ruf, erklärten aber die Aufstellung einer neuen Confession, da Albrecht die augsburgische Confession von 1530 eingefürt hatte, zur Herstellung der Einheit und Reinheit der Lehre nicht für nötig, sondern veranlassten am 25. Mai 1567 den Beschluss einer von Albrecht berufenen Synode, „dass man bei dem corpore doctrinae, wie

dieselbe aus den prophetischen und apostolischen Schriften in der augsburgischen Confession, derselben Apologie und schmalkaldischen Artikeln verfaſst, begriffen und in den Schriften Luthers erklärt sei, unverrückt verbleiben wolle." Auf Grund dessen ließ Albrecht unter Zusammenstellung der genannten Bekenntnisschriften und beigefügter Widerlegung der nach dem Erscheinen der augsburgischen Confession aufgetretenen Irrtümer, namentlich der osiandrischen, von Mörlin und Chemnitz die repetitio corporis doctrinae christianae, oder: Widerholung der Summa und Inhalt der rechten allgemeinen christlichen Kirchenlehre, auch corpus doctrinae Prutbenicum genannt, ausarbeiten. Dieses von den Landständen genehmigte Kollektivsymbol publizirte der Herzog Albrecht mit einer Vorrede vom 9. Juli 1567, in welcher es heißt, „daß es hinfüro zu ewigen Zeiten mit Lehren, Predigen und sonst inhalts der augsburgischen Confession und vermöge obgemeldeter verfaßster Schrift also bleiben und festiglich gehalten, und keiner zu einem Amt oder Dienst in Kirchen und Schulen noch sonst angenommen oder geduldet werden solle, es sei denn, daß er jene Schrift bewillige und annehme."

Wie damit die schwebenden Lehrfragen zum Abschluſs kamen, wurde auch hinsichtlich des Kultus und der Kirchenordnung auf Grund der Ordnung von 1544 eine Revision vorgenommen, deren Resultat eine Verordnung über den Gottesdienst war, welche 1568 unter dem Titel: „Kirchenordnung und Ceremonieen" veröffentlicht wurde. — Abweichend von der Festsetzung hinsichtlich der beiden preußischen Bistümer in der Regimentsnotel v. J. 1542 hatte Albrecht dieselben nach Polenz' (1550) und Sperats Tod (1551) nicht wider besetzt, sondern durch Präsidenten, resp. Abgeordnete verwalten lassen. Nach Beendigung des osiandrischen Streits sah er sich durch die Forderungen der Landstände 1566 genötigt, mit den letzteren über Wal, Jurisdiktion und Besoldung der neu anzustellenden Bischöfe eine Vereinbarung zu treffen und die bezüglichen Verordnungen zu erlassen, welche 1568, nachdem G. Venediger (Venetus) für Pomesanien, und J. Mörlin für Samland zu Bischöfen gewält waren, unter dem Titel: „Von Erwälung der beiden Bischöfe von Samland und Pomesanien", statt dessen die Benennung „Bischofswal" üblich wurde, als Kirchengesetz für das Herzogtum erschienen. Damit war die bischöfliche Verfassung der preußischen Kirche widerhergestellt.

So sollte trotz des Dunkels, das sich über die letzten Lebensjare Albrechts breitete, ihm doch noch die Freude zu Teil werden, den Abschluſs der reformatorischen Entwicklung der evangelischen Kirche Preußens in Lehre, Kultus und Verfassung zu erleben. Er hat in seinem Glauben an das Evangelium, von welchem die vielen handschriftlich von ihm hinterlassenen Gebete, Betrachtungen, Abhandlungen und namentlich das Testament für seinen Son Zeugnis geben, Treue gehalten bis an sein Ende. Der Tod ereilte ihn schnell am 20. März 1568. Gestärkt durch das hl. Abendmal ging er ihm entgegen mit dem Flehen: „Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden faren", und entschlief mit dem Ausruf: „Herr, in deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöset, du getreuer Gott." — Dieser hohenzollernsche Glaubenszeuge und Bekenner hat das evangelische Herzogtum Preußen geschaffen, von dem aus das preußische Königtum trotz Roms Macht und List seinen Adlerflug nahm, um der mächtigste Hort und Schutz der evangelischen Kirche in Deutschland zu werden.

Quellen: Reichhaltiges handschriftliches Material im Statsarchiv zu Königsberg. — Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Pr., v. J. Voigt. Kön. 1841. — Luthers Briefe an Herz. Albrecht, Kön. 1811, und Melanchthons Briefe an denselben. Kön. 1817, herausgegeben von Faber. — Litteratur: Hartknoch, preuß. Kirchenhistorie 1867, S. 265. — F. S. Bock, Leben und Taten Albrechts des Älteren. Kön. 1750. — Arnold, kurzgefaſste Kirchengeschichte von Preußen. Kön. 1769. — Derselbe: Historie der Königsberger Universität, 1746. — L. v. Baczko, Gesch. Preußens, Bd. IV. Kön. 1795. — J. Voigt, Geschichte Preußens, Bd. 9, S. 685 f. — Ranke, deutsche Gesch., 2. Bd. a. Ende. — Gebser, der Dom zu Königsberg 1835, S. 242 f. — W. Möller in: A. Osiander, Leben und auserwälte Schriften.

1870. — K. Lohmeier: Artikel „Albrecht Markgraf v. Brandenburg-Anspach“ in d. allgemeinen deutschen Biographie Bd. 1. Leipz. 1875. **David Erdmann.**

Albrecht von Mainz gehört sowol nach der politischen und kirchlichen Stellung, welche er einnahm, als auch nach dem vielfachen Einfluſs, den er auf die Geschicke seiner Zeit hat ausüben können, zu den hervorragendsten Persönlichkeiten der Reformationszeit. Was aus der deutschen „Kirchenverbesserung“ geworden sein würde, wenn er mit Verständnis ihr entgegengekommen, wenn er sie nur wolwollend geduldet hätte, ist aus dem Schaden zu ermessen, den er ihr schon dadurch zugefügt hat, daſs er sie zwar nicht verfolgte, aber doch hemmte. Er hatte ihr Geschick lange in der Hand. Seine Diöcese umschloſs ihren Herd. Er war der geistliche Oberherr Luthers. Von seinem Vorgang hing es ab, ob die alte Kirche es versuchen wollte, die aus dem deutschen Volk neu hervorquellenden Lebensmächte sich anzueignen und so gebend und nehmend neu sich zu gestalten, oder ob sie dieselben von sich stoßen und so versagend und entbehrend dastehen bleiben würde, wo sie stand. Hätte der Fürst, der so große weltliche Macht im Osten und Westen Deutschlands besaß, hätte der erste der Kurfürsten, das Haupt der deutschen Geistlichkeit, der durch die Leitung der deutschen Politik bisweilen geradezu übermächtige Primas gleich anfangs oder doch noch vor der Steigerung der Papstmacht sich für die Reformation entschieden, so würde er sie als das, was sie sein wollte, in Deutschland zum Siege gefürt, ihr den nationalen Charakter bewart haben, und statt des allgemeinen Tridentiner hätte die Welt ein deutsches Concil erlebt. Dadurch, daſs er es nicht tat, hat er mit dazu geholfen, die deutsche Christenheit und das deutsche Volk zu spalten. Eine eingehende Geschichte seines Lebens ist noch zu schreiben. Sie wird darlegen müssen, wie es geschehen konnte, daſs ein Mann von solcher politischen und kirchlichen Macht, der von den Humanisten ausging, mit Hutten verkehrte, mit Erasmus korrespondirte, den seine Feinde geradezu für den Mainzer Satan ausschrieen, wärend seine Freunde ihn dafür ansahen, er werde noch einmal die dreifache Krone tragen, mit dem Luther nicht zusammenstieß, one leidenschaftlich erregt zu werden, hat leben können, one seiner Zeit tiefere Spuren seiner politischen und kirchlichen Wirksamkeit einzuprägen.

Geboren 1490, der Sprosse des mächtig auftretenden brandenburgischen Hauses, früh verwaist, der jüngere Bruder des Kurfürsten Joachim I. Nestor, bereitete der Gang der Dinge schon dem Jüngling ein frühes Glück. Er studirte in Frankfurt an der Oder: aber nicht Theologie, sondern schöne Künste. Sie allein waren ihm homogen, und so kam es, daſs er auch ausschließlich mit Humanisten (Hutten) und Poeten verkehrte. Von ihnen empfing sein biegsamer Geist die Grundrichtung, von der er nie ganz hat ablassen können —; die schönen Wissenschaften, „alle schönen Künste blieben bis an den Tod seine Freude. Ihm war, wie all seinen Freunden, Erasmus der Prophet der waren humanen Weisheit, ihr humaner Zweck die Volkswolfart, ihr Mittel nicht strenge kirchliche Lehre, sondern weitherzige humane Bildung. Nach der Art jener Zeit, welche die nachgeborenen Söne der Fürsten mit kirchlichen Ehrenämtern ausstattete, berief das Domkapitel von Mainz den Achtzehnjärigen zum Domherrn. Der Aufenthalt in dieser Stadt war für ihn verhängnisvoll. Er lernte hier jene Bäckerstochter Margareta Rüdinger kennen, von der er so abhängig werden sollte, daſs er sie auch nach ihrem Tode unter der Hülle kirchlicher Formen verehrt hat. Sein Bruder, der regierende Kurfürst, wünschte nichts mehr, als ihn an der Spitze eines Sprengels zu sehen, zu welchem sein eignes Land größtenteils gehörte; und so gelang es wenige Jare später seiner entschiedenen Hauspolitik, Albrechts Wal zum Erzbischof von Magdeburg durchzusetzen (1513). Ihr schloſs sich, nachdem Albrecht, der Kirche dankbar, die aufgeschobene Priesterweihe empfangen und zu Berlin seine erste Messe gelesen hatte (1513), seine Wal zum Bischof von Halberstadt an. So erschien er groß genug für das ehrwürdigste geistliche Amt des deutschen Reichs: er ward zum Erzbischof von Mainz gewält und ein Vierundzwanzigjäriger bestieg den Stul des hl. Bonifaz (1514). Die Kirche hatte den Humanisten mit ihren Woltaten überschüttet: er besaß zwei Erzbistümer und ein Bistum zugleich, trotz aller Kirchengesetze, von deren Strenge der Papst ihn dispensirte, war der erste Kur-

fürst des größten Reiches, der Primas seiner Geistlichkeit, und all diese Macht war um so bedeutender, als er das Anrecht auf den starken Arm seines Bruders, des Kurfürsten, und seines Vetters Albrecht, des Hochmeisters des deutschen Ordens, noch hinzurechnen durfte. Freilich das Glück hatte seine Grenzen. Wenig befähigt, in die Lösung humanistischer oder gelehrter Fragen einzugehen, verstand er es besser, der Kunst fürstlich zu dienen und gab sich der Sammlung ihrer Werke hin. Die Erbauung neuer Kirchen, namentlich zu Halle a/S., wo die „Moritzburg“ seine Lieblingsresidenz wurde, der Ankauf von Gemälden, von Reliquien und künstlichen Reliquienschreinen, der immer prächtig, bisweilen auch leichtfertig gefürte Hofhalt, die Zalung des Mainzer Palliums stürzten ihn schon früh in Schulden, — wie denn seine Leidenschaften ihn zum lebenslänglichen Knecht des Hauses Fugger gemacht haben, dessen Manungen ihn noch auf dem Totenbette beunruhigten. Nur vorübergehend half ihm die Ablasspredigt in seinen Territorien (seit 1515), deren Ertrag er mit dem Papst vertragsmäßig teilen musste. Luthers Thesen gaben ihr einen Stoß, von dem sie sich nie hat erholen können, so oft auch Albrecht die Goldquelle wider neu zum Laufen zu bringen suchte. Die von Luther eingeleitete Reformation unterschätzte er wie alle Erasmianer, und hielt sie nur insofern für berechtigt, als sie eine Abstellung der größten Missbräuche im Kultus und der Skandale im Leben der Geistlichkeit mit sich fürte: das Recht, die Lehre neu zu gestalten, sprach er ihr ab. Er hat deshalb mit Luther ebenso wie dieser mit ihm in unaufhörlichem Streit gelegen. Die kirchlichen Fragen, welche damals zur Verhandlung kamen, verstand er nicht; er hatte niemals Theologie studirt, ihm fehlte alles Talent dafür und er hatte noch dazu sich Würden der Kirche nicht geben lassen, um in Not und Streit sein Leben hinzubringen, sondern um es, ein wolwollender Fürst, im Dienst der schönen Künste und humaner Fürsorge für seine Untertanen behaglich zu genießen. Über das alles aber hielt ihn sein dem päpstlichen Stul bedingungslos ergebener Bruder fest bei der römischen Kirche, und er ließ sich dies auch um so lieber gefallen, nachdem der Legat Thomas de Vio wärend des Augsburger Reichstags ihm den Kardinalshut übergeben (1518), der junge Karl von Spanien ihm seine Stimme bei der Kaiserwal für ein Jargeld von 10,000 Gulden abgehandelt, der Papst auch das letzte, womit er ihn noch ehren konnte, eine goldene Rosenstaude mit Blüten ihm geschenkt hatte. Er musste sich gestehen, dass die Kirche seine Freundschaft teurer bezalte, als dies irgend eine andere Macht im Stande war; es konnte ihm nicht entgehen, dass der hergebrachte Zustand der Dinge in Kirche und Stat seinen Ansprüchen ans Leben günstiger sei, als alles, was man ihm auf der anderen Seite zu bieten vermochte. Damals zog er den jungen Capito als Hofprediger in seine nächste Umgebung und folgte demselben, der noch Erasmus mit Leib und Seele ergeben war, in den wichtigsten Entscheidungen (1520 — 1523). Sich nach beiden Seiten reservirend, ließ er Luthers Bücher in Mainz verbrennen und berichtete diese Tat selbst nach Rom; zugleich verbannte er auch Hutten, seinen alten Universitätsfreund, den er noch in Bologna hatte studiren lassen, den Pfaffenfeind, weil er dem Papst unleidlich geworden war, von seinem Hofe und verbot den Verkauf seiner Schriften (1520); noch mehr: er zwang verheiratete Priester, ihre Frauen zu entlassen. Die Forderung, die infolge dessen Luther an ihn richtete: die Bischöfe möchten, ehe sie fromme Ehefrauen von ihren Ehemännern schieden, zuvor selbst die schlechten Weiber von sich tun, verleidete Albrecht das Luthertum um so mehr, je unverkennbarer sie auf ihn gemünzt war. Dazu trug ihm ein Bündnis mit Sickingen gegen die rheinische Geistlichkeit, in das er sich durch die alte Neigung zu den Humanisten und durch Hutten hatte verstricken lassen, nach dessen Sturz eine Kriegskostenforderung des deutschen Reiches von 25,000 Goldgulden ein. Der Bauernaufrur gar (seit 1525) bestärkte ihn in seinem erasmischen Glauben, dass der „gemeine Mann“ mit Religionssachen nur insoweit beschäftigt werden dürfe, als er einfach anzunehmen habe, was die denkenden Köpfe ihm vorlegten. Bekanntlich war gerade in diesem Kreise der Humanisten, die das Volk nicht kannten und ihm deshalb nichts gutes zutrauten, die Angst übergroß, es möchten noch einmal die Ungelehrten fordern, die Gelehrten sollten ernstlich

glauben, was sie beteten und lehrten, und sie zitterten deshalb vor den wilden Ausbrüchen der Rohheit des Volkes, die damals ans Licht traten. Albrecht war so tief davon erschüttert, dass er mit Todesgedanken umging und sich von Peter Vischer das herrliche Grabmal gießen ließ, welches noch heute die Stiftskirche von Aschaffenburg ziert (1525). Luther, damals selbst aufs äußerste bewegt und mit dem Gedanken beschäftigt, daß jeder alles zu tun habe, um durch Besserung und Umgestaltung der socialen Zustände die Welt zu retten, mante ihn, er möge sein Bistum zum Fürstentum machen, da es mit der Macht der Geistlichkeit aus sei; er riet ihm noch mehr: „er möge in die Ehe treten" wie sein Vetter, der Hochmeister getan, so könne er Deutschland den Frieden geben, denn was er tun würde, würden alle Fürsten tun; — wenn er sich zu heiraten scheue, wolle er ihm vorantraben und Mut machen. Aber zu keiner ungünstigeren Zeit hätte Luther mit solchen Vorschlägen kommen können. Denn um wolfeileren Preis getraute sich Albrecht der Dinge Herr werden zu können. Er begann selbst „eine Reformation" auf eigene Hand, welche in engem Anschluss an die römische Kirche ihre Versäumnisse wieder gut machen sollte. Dazu stellte er „gelehrte Pfarrer", Predigt des „lautern (d. h. biblischen, nicht krichlich-dogmatischen) Evangeliums" und „Besserung der Sitten" der Priester (aber keine Priesterehe) in Aussicht, — lauter Dinge, welche der von Erasmus eben so abhängige und direkt beratene Herzog von Cleve zu gleicher Zeit als kleine Heilmittel für ungeheure Wunden vergebens anwendete. Albrecht hatte sich zu spät entschlossen. Er musste erleben, dass selbst die Macht des Primas nicht ausreichte, die Einflüsse der Reformation aus seinen östlichen Stiften zu bannen; er sah sich dort auf ein immer kleiner werdendes Areal eingeengt. In dieser Zeit äußerster Verlegenheit erschien an seinem Hofe in Halle der einstmalige Rektor der Universität Erfurt, der Priester und Humanist, Crotus Rubianus (Johann Jäger von Dornheim), jener früher so bewunderte Mann, der im Kreise lachender humanistischer Freunde zu Erfurt die meisten der berüchtigten „Briefe der Dunkelmänner" geschrieben, — nun nicht mehr der boshafte Satyr, nein, ein Prophet, der auf den Trümmern der heiligen Stadt klagte. Er kannte kaum die Wege in Albrechts Schloss, als er diesem auch schon, zum Staunen und Ärgernis der protestantischen Welt, seine Rückkehr zur allein seligmachenden Kirche erklärte (1531). Die früheren Gesinnungsgenossen fielen bald über ihn her. Sie witterten, dass Albrecht von dem gewandten Kopf abhängig werden würde. Ihre Sorge war berechtigt. Um ihn an Halle zu fesseln, ernannte ihn der Kardinal zum Kanonikus seines neugegründeten Stiftes, welches ihm die Männer für die geplante neue Reformation liefern sollte, an das er sogar eine Universität anzuschließen gedachte. Crotus' Einfluss ist besonders daraus ersichtlich, dass der Kurfürst seine Forderungen, die er zu Gunsten der Protestanten an die römische Kirche stellte, seit dieser Zeit wörtlich so formulirte, wie sein neuer Freund (dieser Dr. Kröte, wie Luther zürnend sagte, dieser Tellerlecker des Kardinals). Die „irenischen" Studien und Vermittlungsvorschläge des Kurfürsten und seines Gehilfen sind über Priesterehe und zweierlei Gestalt des hl. Abendmals nicht hinausgegangen. Denn dass man Ketzer nicht am Leben strafen dürfe, wusste Albrecht schon vorher als Humanist, und Erasmus hatte es ihm noch einmal gleich bei Luthers Auftreten ausdrücklich eingeschärft, um in Deutschland nicht den Henker als den allezeit fertigsten Doktor der Theologie tätig zu sehen. Seine Reformation geriet ins Stocken: im Mainzer Sprengel schien sie zu viel, im Magdeburger zu wenig zu concediren. Dazu machte der Tod seines Bruders (1535) seine Bemühungen nach dieser Seite hin mit einem Schlage aussichtslos. Joachim I. Nestor hatte seine Gemalin lebendig einmauern lassen wollen, weil sie sich den Evangelischen zuneigte und sie hatte sich nur durch die Flucht retten können: sein Sohn Joachim II. Hektor fürte, sobald er zur Regierung kam, die lutherische Lehre ins ganze Land ein. Das nahm dem Kardinal den Mut. Er zog sich Jare lang von den Kirchenhändeln und Statsgeschäften mehr als sonst zurück und schien nur noch seiner Kunst leben zu wollen. Aber die Erfarungen, welche er an der seine anbefohlenen Gottesdienste trotzig verachtenden Bürgerschaft zu Halle machte, belehrten ihn unangenehm darüber, dass es sich für ihn plötzlich um Sein oder

Nichtsein handle, dass seine immer noch halb vermittelnde Stellung unhaltbar geworden, daß — wie er die Dinge damals begriff — die Frage der Erhaltung der katholischen Kirche die seiner eignen Selbsterhaltung sei. Er flüchtete seine Kunstschätze, womit er die neugebaute Stiftskirche gefüllt hatte, nach Mainz und Aschaffenburg (seit 1536), wandte Halle für immer den Rücken (1540) und trat bedingungslos auf die Seite der Katholiken. So fülbar war diese letzte Wendung, dass Luther damals wünschte, Gott möge Heinzer und Mainzer stürzen. Die Zugeständnisse, welche der Kaiser zu Augsburg den Protestanten machte (1541), verletzten Albrecht tief. Den Reichstag von Speyer (1544) verließ er sofort, als er das Haupt des Reiches um ihre Gunst sich bewerben sah. Den zu Worms (1545), wo es sich entscheiden musste, ob die Protestanten zum Besuch des allgemeinen Concils (gegen das sie immer sich gesperrt hatten) gezwungen werden sollten, um sich dort überstimmen zu lassen, besuchte er gar nicht; seine Unpäßlichkeit schon bot ihm — leider ausreichend — den gewünschten Vorwand. Er sah den Krieg der religiösen Parteien nahen, der ihm um so scheußlicher erschien, als er nicht einmal ein Kampfobjekt desselben zu erkennen vermochte, der ihm um so beängstigender war, als damals niemand dem Kaiser den Sieg vorhersagen konnte. Krank kehrte er (Herbst 1545) von seinem Sommersitz zu Aschaffenburg nach Mainz zurück, um hier, von Fugger noch in seinen letzten Tagen um Zalung angesprochen, zu sterben (24. Septbr.). Die letzte Schuld hatte er aufgenommen, um damit seine Gesandten auf das Tridentiner Concil auszustatten.

Die von Albrecht gesammelten Kunstwerke sind nach seinem Tod in alle Welt zerstreut worden. Die Stiftskirche zu Aschaffenburg enthält sein herrliches Grabmal, worin er einst zu ruhen gedachte (er ist in Mainz begraben). Dieselbe enthält auch jenes wundersame, überaus schöne, von ihm beschaffte Grabmal: vier Säulen, welche einen metallenen Sarg tragen. Er hatte diesen Sarg ursprünglich in der Kapelle auf dem Hof seiner Moritzburg in Halle unter einer Menge von Reliquien aufgestellt, und ihn erst, als er seine dortigen Schätze flüchtete (1536), an die jetzige Stelle gebracht. Schon das Verzeichnis der in der Stiftskirche vereinigten Heiligtümer von 1520 kennt denselben: „darin leit der ganze Körper der h. Margarete aus der Gesellschaft S. Ursula.“ Das Volk sagte, es liege wirklich eine Margarete darin, aber keine Kölnerin, sondern eine Mainzerin, und zwar die Margareta Riedinger. Luther warf dem Kardinal vor, er spotte Gottes und gänfre die Welt, dass er seine Frauenzimmer in Särgen als Heiligtum mit Kerzen und Fanen lasse in seine Moritzburg tragen. „An der bronzenen Deckplatte, welche den Sarg trägt, erblickt man jetzt ein Herz mit einer Stichwunde und die Jareszal 1536; im Fries des ganzen Monuments steht das (lateinische) Wort aus dem 122. Psalm: „Ich freue mich dess, das mir geredet ist, dass wir werden in das Haus des Herrn gehen.“ Es ist möglich, dass eine Aufklärung der rätselhaften Geschichte, welche hier angedeutet scheint, den Charakter des Mannes auch nach anderen Seiten verständlicher machen würde, als er uns jetzt noch ist.

One Beruf und Neigung zum geistlichen Stand wurde Albrecht der erste Geistliche Deutschlands. Bischof, zwiefach Erzbischof, Kardinal sogar, der Günstling der Päpste, konnte er's nicht über sich gewinnen, einmal nach Rom zu gehen. Der kirchliche Obere Luthers, über den er zu Gericht saß, — one seine Schriften zu lesen, die die Welt in Bewegung setzten. One Verständnis für theologische Fragen musste er dieselben lebenslang mitverhandeln, entscheidend in sie eingreifen. Reich, — und doch genügten seine Pfründen nicht für seine Leidenschaften. Die Kunst seine Freude und seine Not zugleich, da er sich stets an ihr erfreut und stets durch den Ankauf ihrer Schätze sich in Schulden stürzt. Prachtliebend bis auf seine Kleidung stirbt er in solcher Dürftigkeit, dass sein Nachlass nur für die Bezalung seiner Gläubiger ausreicht. Ein solches Leben hat nicht einheitlich und darum nicht so bedeutsam gewirkt, als es gesollt hätte. **Wolters.**

Albrechtsleute s. Evangelische Gemeinschaft.

Alcantara-Orden. Alfons IX. von Castilien belagerte 1212 die Stadt Alcantara in der Provinz Estremadura am Tajo, welche durch ihre Brücke berühmt ist.

Er eroberte sie von den Mauren 1218 und übergab sie den Rittern von Calatrava. Dieser Orden übergab den Platz dem Nugno Fernandez, drittem Großmeister des Ordens von San Julian de Pereyro, gestiftet von den Brüdern Suero und Gomez Fernando Barrientos als Verteidigern des Grenzkastells jenes Namens (S. Julian „vom Birnbaum") gegen die Mauren im J. 1156, und bestätigt durch die Päpste Alexander III. und Lucius III. (1177 u. 1183), mit Benediktinerregel nach Cistercienserreform. — Diese Ritter ließen sich nun Ritter von Alcantara nennen und ordneten sich dem Großmeister von Calatrava anfangs unter; später machten sie sich bei einer streitigen Großmeisterwal selbständig. Der erste Großmeister vom Alcantara-Orden war Don Diego Sanche; er wonte in Alcantara; in öffentlichen Schriften ist noch der alte Name beibehalten. Diese Ritter waren mit den andern spanischen Orden zur Vertreibung der Mauren tätig. Ihre Fane hatte auf goldenem Grunde neben dem Ordenskreuz das Wappen von Castilien und Leon, auch den Birnbaum. — Der 38. Großmeister Juan de Zuniga seit 1479 war der letzte; er entsagte 1495 und wurde Erzbischof von Sevilla, auch Kardinal mit 150,000 Dukaten järl. Einkommen. König Ferdinand d. Katholische vereinigte nun in seiner Person die dreifache Großmeisterwürde der Orden von St. Jakob, von Calatrava und von Alcantara, und Papst Alexander VI. genehmigte diesen Akt. — In seiner blühenden Zeit zälte der Orden an 50 Komtureien; die Ritter trugen einen weißen Waffenrock, einen schwarzen Pilgerkragen mit Kapuze und ein langes schwarzes Skapulier. — König Josef entzog dem Orden 1808 die Einkünfte, Ferdinand VII. gab sie ihm 1814 zum Teil wider. Bei den neuesten Umwälzungen wurde er 1873 aufgehoben, aber durch König Alfons XII. 1874 wider hergestellt. — Für die frühere Geschichte des Ordens vgl. Helyot, Histoire des Ordres monastiques, T. VI, p. 53—65. **(W. Chlebus.) Zöckler.**

Alcimus, nach Joseph. Ant. XII, 9. 7 auch Jakim (*Ἰάκειμος* = יָקִים, dafür gräcisirend *ἄλκιμος* d. h. stark) genannt, ein abtrünniger, den Syrern aus Eigennutz anhängender jüdischer Priester, ward nach dem Tode des Antiochus Eupator im Jar 162 v. Chr. von Demetrius*) zum jüdischen Hohenpriester bestellt und von dem syrischen Feldherrn Bacchides mit Waffengewalt in sein Amt eingefürt, 1 Makk. 7, 5 ff. Anfangs trauten manche von den bessern Juden des Alcimus hinterlistigen eidlichen Friedensversprechungen und mussten wegen seiner treulosen Eidbrüchigkeit schwer büßen. Obwol er unter den Gegnern der väterlichen Religion und Sitte seinen Anhang fand, konnte er sich doch nur kurze Zeit gegenüber dem tapfern Makkabäer Judas halten und begab sich wider an den Hof des syrischen Königs, diesen um Hilfe bittend. Nikanor, der mit einem großen Heere entsandt**) ward, 1 Makk. 7, 26 ff.; 2 Makk. 14, 12 ff., wurde indes am 13. Adar 161 v. Chr., 1 Makk. 7, 43 ff.; 2 Makk. 15, 37 ff., von Judas aufs Haupt geschlagen und getötet. Noch einmal ward Alcimus durch Bacchides, der schon im Nisan d. J., 1 Makk. 9, 3, aufbrach, wider mit Gewalt nach Jerusalem zurückgefürt, wo er im zweiten Monate (Ijar) des Jares 160 v. Chr., 1. Makk. 9, 54 ff., eines plötzlichen Todes starb, als er eben begonnen hatte, die Mauer des Tempels einreißen zu lassen. **K. Wieseler.**

Alcuin (Alchuine, lat. umgebildet Albinus) nimmt unter den Männern, deren sich Karl d. Gr. bei seinen Bestrebungen zur Hebung der Bildung bediente, die hervorragendste Stelle ein. Er überträgt die angelsächsische kirchlich-wissenschaftliche Bildung, wie sie Beda zusammenfasste, auf den noch rauhen Boden des fränkischen Reichs. Aus angesehenem Geschlecht — verwandt mit Willibrord — ist A. um 735 in York geboren, wo er von früh an klösterliche Erziehung und in der berühmten Domschule unter Erzbischof Egbert seine Bildung empfing. Als seinen Lehrer verehrte er Älbert (Elcbert), dessen wissenschaftlichen Eifer und Un-

*) Nach Josephus Ant. XII. 9. 7 vgl. 2 Makk. 14, 3 hatte ihn schon Antiochus Eupator zum Hohenpriester gemacht, one dass er sich behaupten konnte.

**) Über einige Einzelnheiten dieses Feldzugs differiren die Berichte in den beiden Büchern der Makkabäer a. a. O., und die größere Glaubwürdigkeit ist dann auf Seiten des ersten Buches.

terricht er selbst schildert (Carm. de pontific. Ebor. vers. 1411 sqq.) und mit welchem er als Jüngling eine Reise nach Rom machte (ib. v. 1453 sqq. Ep. 112 u. 269 nach der Zälung in Jaffés Monum. Alc.). Als Älbert den erzbischöflichen Stul von York bestieg (766), wurde Alcuin die Leitung der Schule übertragen, und als jener resignirte (778), um sein Leben mönchisch zu beschließen, setzte er, wärend Eanbald I. ihm als Erzbischof folgte, den Diakon Alcuin über seinen theuersten Schatz, die Bibliothek (s. über deren Schätze de pontif. Ebor. v. 1525 bis 1561, vgl. ep. 72). Nach Älberts Tode (8. Nov. 780) wurde A. nach Rom gesandt, um für Eanbald das Pallium zu holen. Auf dieser Reise traf er (781) mit Karl d. Gr. zu Parma zusammen, in einer Zeit, in welcher Karl eben begann, von allen Seiten geistige Kräfte zur Erleuchtung seines Volkes an sich zu ziehen. Alcuin war bereits früher einmal von seinem Lehrer an Karl gesandt worden*), diesem also bekannt. Jetzt lud ihn Karl ein und A. folgte nach seiner Rückkehr mit mehreren seiner Schüler diesem Rufe (782). Ausgestattet mit den Einkünften der Abteien von Ferrières und von St. Lupus zu Troyes lebte er am Hofe und leitete die Hofschule, an welcher viele Söne vornehmer Franken ihre Ausbildung erhielten, wärend zugleich Karl selbst, seine Familie und die Hofleute sich seiner Belehrung erfreuten. Er wurde die Seele jenes Kreises, der sich mit Eifer den neuen wissenschaftlichen Anregungen hingab und dessen Glieder unter teils biblischen teils klassischen Namen (Karl: David, Einhard: Beseleel, Alcuin: Flaccus Albinus, Angilbert: Homerus u. s. w.) eine Art Gelehrtenrepublik bildeten. A. kehrte zwar 789 in seine Heimat zurück, von Karl auch mit politischen Aufträgen betraut, die sich auf dessen Zwist mit König Offa von Mercien bezogen, und wurde hier, wo der vertriebene König Ethelred von Northumbrien eben wider auf den Thron gelangte, in die öffentlichen Angelegenheiten hineingezogen, machte sich aber wider los, als Karl seiner in den kirchlichen Bewegungen bedurfte. In der Bilderfrage (s. d. Art. Karolinische Bücher) soll Alcuin schon von England aus (792), als Karl die lateinische Übersetzung der Akten der 2. nicänischen Synode zur Prüfung dorthin geschickt hatte, eine Widerlegung im Namen der englischen Bischöfe und Fürsten verfaßt haben, die er dann zu Karl brachte (Simeon Dunelm. ad a. 792, vgl. Pauli in: Forschungen z. deutsch. Gesch. XII, S. 153, 161). Wie sich diese zu den libri Carolini selbst verhält, muss dahingestellt bleiben. Eine Beteiligung A.'s aber an der berühmten Schrift (deren erstes Buch auf das Datum 790 weist), ist bis jetzt zwar nicht streng erwiesen, aber mit Warscheinlichkeit anzunehmen. Besonders aber war es der adoptianische Streit, in welchem Alcuin seinen kirchlichen Eifer (ep. 35 p. 255) Karl zu Diensten stellte. Er kehrte 793 ins Frankenreich zurück und war im folgenden Jare auf der Frankfurter Synode tätig, welche den Adoptianismus verdammte und den karolingischen Grundsatz in der Bilderfrage aufrecht erhielt. Von da an sehen wir A. mit Karl in beständigem Verkehr, an allen wichtigen kirchlichen und kirchenpolitischen Angelegenheiten desselben lebendig beteiligt, wie in Verbindung mit den hervorragendsten Männern, so namentlich auch mit Arno von Salzburg (vgl. Zeißberg, Zeitschr. für österr. Gymnasien 1862 S. 85 ff.). Obwol er anfangs an Rückkehr nach York dachte, hielt ihn Karl fest und verlieh ihm 796 die Abtei St. Martin zu Tour, deren schnell aufblühende Klosterschule nun durch ihn der wichtigste Herd kirchlicher und wissenschaftlicher Bildung des Reichs wurde, von welcher eine große Zal von Schülern und Stiftern neuer Pflanzstätten der Bildung ausging. Gegen Ende seines Lebens durfte Alcuin seinem öfter gehegten jetzt durch Kränklichkeit verstärkten Verlangen nach mönchisch-beschaulichem Leben entsprechend die Leitung der ihm unterstellten Klöster (zu denen das von Tour aus gestiftete Cormery und auch Flavigny [Monum. Alc. p. 18] gehörten) seinen Schülern überlassen (vita

*) Vita Alc. c. 6. Jaffé (zu ep. 1 p. 144) kombinirt damit eine bereits von Mabillon u. a. auf unsern Alcuin bezogene Notiz von der Sendung eines Albinus an Papst Hadrian im J. 773. Vgl. jedoch Wattenbach (Monum. Alc. p. 903 f. u. Deutschlands Geschichtsqu. 3. A. I. 123) u. besonders Sickel, Alcuinstudien I. Sitzungsber. der Wiener Ak. LXXIX. Bd. (1875) p. 509.

c. 8 ep. 170. 174—176); seinen Rat aber nahm Karl auch ferner in Anspruch bis zu seinem Tode 19. Mai 804.

Alcuin ist ein Mann von aufrichtiger kirchlicher Frömmigkeit, dem die Aufrechthaltung des orthodoxen Glaubens und der Autorität der Kirche und darum auch das Ansehen des römischen Stuls am Herzen liegt, der aber doch vor allem beistimmend und bewundernd aufblickt zu der theokratischen Stellung, welche Karl, der große defensor et rector ecclesiarum Christi (ep. 239 p. 763, vgl. ep. 114 p. 464), einnimmt. Mag er ihn auch zu warnen haben vor der Härte, mit welcher den widerspenstigen Sachsen oder Avaren der Zehnten aufgedrungen wird, und erinnern, dass Glauben nicht erzwungen werde, im ganzen ist er doch durchdrungen von eben dem Ideal des christlichen Stats, des durch das Gesetz der Kirche normirten Volkswesens, zu dessen energischer Verwirklichung sich Karl berufen fült. Dazu bedarf es, wie er mit Karl erkennt, der Hebung des geistlichen und Mönchsstandes in Sitte und Bildung, der Erfüllung des Klerus mit dem lebendigen Gefül seiner hohen Aufgabe, seiner Befähigung vor allem zur Predigt, die er als heilige Pflicht den befreundeten Bischöfen einzuschärfen nicht müde wird; auch Presbyter und Diakonen sollen das als ihre Pflicht ansehen. Seine Theologie ist ganz die positive aus den Vätern geschöpfte, one Originalität, aber mit Belesenheit, Fleiß und formeller Gewandtheit das Überlieferte einer noch auf niedriger Stufe stehenden Zeit nahebringend, in der Polemik doch schon ihre Kräfte übend. Neben den Streitschriften gegen den Adoptianismus sind dogmatische Hauptwerk die 3 Bücher von der Trinität (802 an Karl überreicht), eine Art von Dogmatik auf Grundlage der freilich nur ganz formalistisch eingeschärften augustinischen Trinitätslehre, daneben de trinitate ad Fredegisum quaestiones und der libellus de processione spiritus sancti*). — Auch die heil. Schrift sieht A. ganz mit den Augen der Väter an, wie seine Kommentare, auf deren durchaus kompilatorischen Charakter er selbst offen hinweist, zeigen. Das A. Test. betreffen die Fragen zur Genesis und die Erklärung einer Anzal Psalmen, des Hohenlieds und des Predigers, das Neue der ausfürliche Kommentar zum Ev. Johannis (Karls Schwester, Gisela, und Tochter Rodtruda gewidmet), die Erkl. von Tit., Philemon, Hebräer. Der von Ang. Mai (Script. Vett. Nova Coll. IX, 257 sqq.) unter A.'s Namen bekannt gemachte Komment. zur Apokalypse (c. 1—12) ist lediglich Excerpt aus Ambros. Autbertus. Charakteristisch ist eine dreifache, nämlich buchstäbliche, allegorische und moralische Erklärung der Namen in der Genealogie Christi nach Matthäus. Moralisch- und mystisch-allegorische Auffassung herrscht natürlich überhaupt vor und die symbolische Ausdeutung der Zalen ist sehr beliebt. Aber die Briefe A.'s zeigen auch manche praktisch erbauliche Verwertung der ihm vertrauten Schrift. Der Verbesserung des Vulgatatextes hat A. auf Verlangen Karls sich unterzogen (ep. 136. 205 p. 698 mit Dümmlers Anm. vgl. d. Art. Vulgata). — Für A. stand nun — und darin kam ihm Karl aufs lebhafteste entgegen — das kirchliche Wissen im innigsten Bunde mit den aus dem Altertum geschöpften, durch die Schultradition überlieferten allgemeinen Bildungsgrundlagen. Die klassische und die kirchliche Tradition gehören zusammen und zwar so, dass die Kirche in der Verbindung beider Pflegerin der Kultur ist. Karls Bemühungen scheinen ihm dem Ideal eines neuen Athen im Frankenreiche zuzustreben, nur eines erhabnern, weil Christus der Meister über die Weisheit der Akademie erhebt; da sind die sieben Künste (septenae artes), aber überstralt von der Fülle des siebenfaltigen h. Geistes (ep. 110). Auf den Stufen der Grammatik und der philosophischen Disciplinen wird aufgestiegen zum Gipfel evangelischer Vollkommenheit (ep. 217). Beides fließt ihm zusammen im Lobe der Weisheit (ep. 78). Auch hier ist A. geschickter Kompilator und Bearbeiter des überlieferten Materials, wie in der Schule zu Tour (wozu ihm York die Bücher liefern muss), so auch schriftstellerisch. Er schreibt eine Grammatik und über Orthographie (vgl. Keil, Erlanger Progr. 1868 p. 7 sq.), beantwortet grammat.

*) Die fidei confessio (II. 368 ff.) ist trotz Mabillons und Frobens Verteidigung nicht für ein Werk Alcuins zu halten.

Fragen (ep. 252) und bemüht sich um Herstellung der ganz vernachlässigten Interpunktion (ep. 112 Carm. 67). Der Logik, als Rhetorik und Dialektik, dienen zwei Schriften in Gesprächsform (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, 14—17). A. hebt den Wert der Kategorieenlehre für Erkenntnis der Trinität hervor. In astronomischen Fragen muss A. häufig Karls lebhaftes Verlangen nach Aufklärung (vgl. Reuter, Gesch. der Aufkl. I, 7 ff.) befriedigen (de cursu lunae etc. II, 355 sqq. ep. 98 sq. 103. 111 u. ö. Sickel, Alcuinst. I, S. 510). Mit Vorliebe wirft sich die jugendlich aufstrebende Schulbildung auf lateinische Poesie. Die poetische Originalität ist gering, desto größer offenbar die Freude an der Fertigkeit in Handhabung der Sprache, in Nachamung der Alten. Neben zalreiche Epigramme auf biblische Gegenstände und massenhafte Inschriften für berühmte Kirchen, Heilige und Heiligtümer und für Klöster (vgl. ep. 224) treten poetische Episteln an Karl und seinen Kreis mit klassischen Reminiscenzen und einem an den Humanismus erinnernden Kultus der Freundschaft; auch Räthsel, Fabeln und Scherze fehlen nicht. Von geschichtlichem Interesse ist besonders das große Gedicht de pontificibus et sanctis eccles. Eboracens., mit warmer Liebe zu seiner geistigen Heimat geschrieben. Alle diese Dichtungen, zu welchen noch die poetischen Bearbeitungen des Lebens Willibrords und seines Vaters Wilgils kommen, die mit dem erbaulichen Zwecke den der Schulbildung verbinden, sind entweder in heroischen oder in elegischen Versen geschrieben; nur einige nähern sich der kirchlichen Hymnendichtung (zwei saphische: II, 174. 203; ein Carm. Adonic. II, 152, auch bei Jaffé p. 786). — Der von A. ganz im Geiste der Zeit geübten Verehrung der Heiligen, welche die Schlüssel des Himmelreichs haben (ep. 134 p. 527), dienen die speziell für die Lokalverehrung bestimmten Lebensbeschreibungen der heiligen Willibrord, Vedastus und Richarius. Liturgisches Material gibt der liber sacramentalis, eine Sammlung von Messgebeten, dergleichen A. öfter nicht für den öffentlichen Gemeindegottesdienst, sondern den Presbytern verschiedener Klöster zur besondern Devotion zusammengestellt hat (ep. 186. 224); der Gebetsübung dienen: de psalmorum usu etc. und officia per ferias etc., letzteres für Karl (vgl. ep. 244). — Obgleich nicht Mönch im eigentlichen Sinne, hat A. doch das Klosterleben nach Kräften zu fördern gesucht; auch ihm war natürlich das Ideal des frommen Lebens im ganzen das kirchlich-mönchische, nur one eigentlichen Rigorismus der Askese und moderirt durch humanistische Neigung; doch gegen Ende seines Lebens verengern sich seine Anschauungen und er will auch von „den Lügen" des einst so geliebten Virgil für seine Mönche nichts mehr wissen. Auch bei ihm macht sich das bei der kirchlichen Auffassung des Sittlichen unvermeidliche Schwanken zwischen freudiger Hingabe an die sittlichen Lebensaufgaben und Neigung zur Flucht aus der Welt geltend. Aber er möchte doch auch Laien in ihrem weltlichen Berufe behilflich sein zu einer über die bloße Beobachtung der kirchlichen Satzungen hinausgehenden sittlichen Lebensgestaltung. Dem Grafen Wido von der Bretagne widmet er die Schrift de virtutibus et vitiis, die zwar auch ganz traditionell die Herkunft aus der Mönchsmoral Cassians offenbart, aber doch hie und da den Versuch macht, dem Weltlich-Sittlichen gerecht zu werden. In philosophischer Beziehung ist bedeutender die vom Psychologischen ausgehende, aber in Tugendlehre auslaufende Schrift de animae ratione ad Eulaliam virginem. —

Quellen für das Leben A.'s die alte auf Mitteilungen seines Schülers Sigulf ruhende vita, das Gedicht A.'s über die Yorker Erzbisch. u. bes. die Briefe. — Beste Ausgabe der Werke: Froben, Ratisbon. 1777, 2 tom. Fol. Die Briefe (mit d. vita, d. vita Willibr., Carm. de episc. Ebor.) am besten bei Jaffé, Monumenta Alcuin. ed. Duemmler et Wattenbach, Berlin 1873. — Hist. littér. de la France IV. Frobens Commentatio in d. WW. F. Lorentz, Alcuins Leben, Halle 1829. Bähr, Gesch. der röm. Litter. im karol. Zeitalter, Carlsruhe 1840. Monnier, Alcuin et Charlemagne, 2. éd. Par. 1863. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M. 3. A. I, 123 ff. u. die dort verzeichnete Speziallitter. Th. Sickel a. a. O. K. Werner, Alcuin u. sein Jarhundert, Paderborn 1876.

Möller.

Aleander, Hieronymus, geb. d. 13. Febr. 1480 zu Motta auf der Grenze

von Friaul und Istrien. Dass der Vater, ein Arzt, Jude gewesen sei, wie n
besonders in Deutschland vielfach glaubte, ist nicht erweislich. Nachdem er
fänglich Medizin studirt, wandte er sich mit großem Eifer den humanistisc
Studien und der Theologie zu. Von Alexander VI. in Geschäften nach Ung
geschickt, ward er durch Kränklichkeit längere Zeit in Venedig festgehalten. H
wo er ein ziemlich anstößiges Leben gefürt zu haben scheint, ward er mit Al
und durch diesen mit Erasmus bekannt. Sein Ansehen in den Kreisen der H
manisten wuchs. Von Ludwig XII. 1508 als Lehrer des Griechischen nach Pa
berufen, erzielte er bedeutende Erfolge, verwaltete zeitweilig auch das Rekto
der Universität. Der Dienst des Bischofs von Lüttich, Eberhard v. d. Mark,
den er 1415 trat, fürte ihn wider nach Rom, wo Leo X. ihn zurückhielt u
1516 zum Bibliothekar im Vatikan machte. Bekannter noch, aber auch verrufe
ward sein Name, als er in der Reformationsgeschichte auftrat. Nach der W
Karls V. ernannte der Papst ihn neben Caraccioli zum Legaten für Deutschla
um die Unterdrückung Luthers mit allen Mitteln zu betreiben. Aleander ha
eine ziemlich leichte Sache bei dem jungen Kaiser, dagegen waren seine Bemühun
bei dem Kurfürsten von Sachsen, den er schon im Herbste 1520 in den Rhe
landen bearbeitete, erfolglos. Sein Hauptbestreben war dann, den bevorstehen
Reichstag zu Worms ganz im päpstlichen Sinne zu leiten. Schon am 13. Fe
versuchte er in einer dreistündigen Rede, die alsbaldige Verurteilung des gebann
Luther und die Verbrennung seiner Bücher durchzusetzen. Allein es gelang i
nicht nach Wunsch. Er hatte viel über große Hindernisse nach Rom zu klag
Die Reichsacht gegen Luther erreichte A. endlich dadurch, dass Luther dazu
drängt ward, den Concilien die angesonnene unbedingte Unterwerfung zu v
weigern. So stand er nicht nur als Gegner des Papstes, sondern als Ketzer
Nach dem Reichstage wirkte Aleander, auf welchem nun schwerer Hass des deutsc
Volkes lastete, in den Niederlanden für Durchfürung des Wormser Ediktes u
spornte die Regierung an zu blutiger Verfolgung der Evangelischen. Der L
hierfür war 1524 das Erzbistum Brindisi. Die Päpste benutzten ihn noch me
fach zu Gesandtschaften, so 1531 und 1538 wider nach Deutschland; doch ha
er jetzt keine Erfolge. Als 1536 in Rom unter dem Vorsitze Contarenis die
kannte Reformkommission zusammentrat, ward auch Aleander in dieselbe beru
und 1538 erhob ihn Paul III. zum Kardinal. Er starb den 31. Jan. o
1. Febr. 1542.

Vgl. P. Jovius, elogia virorum literis illustrium, Bas. 1577 p. 181, s
dürftig auf $^1/_2$ S. — J. Friedrich, der Reichstag zu Worms i. J. 1521 n
den Berichten des päpstl. Nuntius H. Al. in den Abh. d. III. Cl. der Münche
Ak. d. W. XI. Bd. III. Abt. — Waltz, d. Wormser Reichstag i. J. 15
Forschungen z. deutschen Gesch. VIII, 23 ff. **G. Plitt.**

Alegambe, geboren in Brüssel 1592, Jesuit in Palermo 1613, Lehrer
Theologie in Gratz, Dr. theol. 1629, Begleiter des Sones des Fürsten v. Egge
berg, des Günstlings von Ferdinand II., auf seiner Reise durch Deutschland, Fra
reich, Spanien, Portugal und Italien, darauf wider Lehrer in Gratz, soda
Sekretär des Jesuitengenerals in Rom für die deutschen Angelegenheiten des O
dens, zuletzt geistlicher Vorsteher des Professenhauses in derselben Stadt, gestorb
1652. Unter den Schriften dieses Mannes ist besonders hervorzuheben se
Bibliotheca scriptorum societatis Jesu. Antw. 1643, Fol., welche die frühe
Arbeiten der Art, den Katalog der jesuitischen Schriftsteller von Ribadeneira 16
1608, 1613 herausgegeben, an Ausfürlichkeit und Gelehrsamkeit weit übertr
one übrigens den jesuitischen Ordensgeist zu verleugnen, indem fast alle angefür
Schriftsteller als ware Heilige, hingegen die Jansenisten Marion und Ser
als Ketzer dargestellt werden. Doch ist anzuerkennen, dass er eine gewisse U
parteilichkeit des Urteils bewarte, insofern er bewies, dass einige Bücher geg
die königliche Gewalt, gegen den Episkopat und die Sorbonne von Jesuiten h
rürten, indes die französischen Jesuiten alles aufgeboten hatten, um diese Aut
schaft zu widerlegen. Eine neue, vermehrte, wenn auch nicht berichtigte, so b

das Ordensinteresse mehr warende Ausgabe der Bibliotheca von Alegambe besorgte in Rom der Jesuit Sotuel. 1675. Fol. **Herzog.**

Alemannen (nach Asinius Quadratus und Zeuß: Bündnis von Männern verschiedener Abstammung, nach Grimm da „Ala" verstärkt, rechte Nachkommen des Manus, rechte deutsche Männer, die allertüchtigsten Männer) erscheinen erstmals zu Anfang des dritten Jarhunderts unter Caracalla, und werden zuerst von Dio Cassius erwänt. Sie sind der erste von den jüngeren deutschen Völkerbünden, welche die Völkerwanderung ankündigen. In den folgenden 120 Jaren verheeren sie widerholt den größten Teil Galliens und brechen in Oberitalien ein; ihre Sitze sind am Neckar bis zum Bodensee. Im fünften Jarhundert heißt Alemannien das Land zwischen den Vogesen und der Iller, dem Untermain und dem Gotthard. Infolge des Sieges, den der Frankenkönig Chlodwig 496 bei Zülpich über die Alemannen erfocht, wurde das nördliche Alemannien, d. h. die mittleren Neckar-, Kocher-, Jaxt- und Taubergegenden zum Frankenreich gezogen und verlor seinen alemannischen Namen, dagegen wurde die Ausdehnung des Alemannengebiets bis an den Lech anerkannt, und die Ostgoten gewärten den Alemannen einen gewissen Schutz ihrer Selbständigkeit. Aber als nach dem Tode Theodorichs das ostgotische Reich in Verfall geriet und die Franken weiter gegen Osten vordrangen, überließen die Ostgoten den von ihnen beschützten Teil Alemanniens an die Franken. Nach dem Zerfall des karolingischen Reichs entstand ein Herzogtum Alemannien, und ein Markgraf Burkhard war der erste, der (seit 919) auf die Dauer als Herzog anerkannt wurde. Gegen Ende des elften Jarhunderts tritt an die Stelle der Benennung Alemannien der Name Schwaben. Die Alemannen verehrten, namentlich am Zürcher See, Wuotan und den ihm verwandten Kriegsgott Ziu mit Bieropfern, hatten metallene Götterbilder, vor denen besonders das Haupt der Opfertiere angeheftet wurde, außerdem Natur-Kultus. Agathias († 582) sagt: „sie verehren Bäume, Wasserströme (besonders Salzquellen), Hügel und Bergschluchten."

Die Einfürung des Christentums unter den Alemannen begann schon um das Jar 300, doch waren es nur vereinzelte Bekehrungen, die überwiegende Anzal blieb bis in das siebente Jarhundert dem heidnischen Glauben zugetan. Die Gründung der Bischofssitze in Constanz, Augst-Basel und Straßburg, die gegen Ende des sechsten Jarhunderts stattfand, läßt schließen, daß um diese Zeit das Christentum angefangen habe sich allgemeiner in Alemannien zu verbreiten. Besonders waren es irische Missionäre, welche sich um die Einfürung desselben verdient machten. Der erste derselben ist Fridolin, der das Kloster Säckingen auf einer Rheininsel zwischen Basel und Zurzach, wie man annehmen zu dürfen glaubt etwa ums Jar 530, stiftete. Fast ein Jarhundert nach ihm traten Columban und Gallus als Prediger des Christentums in der nördlichen Schweiz auf, letzterer stiftete das Kloster St. Gallen ums Jar 612. In derselben Zeit erscheint ein christlicher Herzog Cunzo, welcher seinen Sitz in Überlingen hat. Ein wandernder Prediger von bedeutendem Einfluß in dieser Gegend war der Franke Pirmin, der 724 das Kloster Reichenau und in den folgenden Jaren die Klöster Mirbach, Weißenburg, Mauersmünster, Schwarzach, Gengenbach und Hornbach stiftete.

In dem alemannischen Gesetz, dessen Abfassung die Rechtshistoriker in die Jare 546 bis 561 setzen, ist das Christentum als allgemeine Volksreligion vorausgesetzt und die ganze klerikale Hierarchie als bereits vorhanden angenommen. Doch wäre es nicht unmöglich, daß das, was nach Ansicht der kirchlichen Machthaber eingefürt werden sollte, als schon bestehend vorausgesetzt worden wäre.

Die Hauptwerke über die Christianisirung Alemanniens sind: Christof Fr. Stälin, Wirtembergische Geschichte I. Schwaben und Südfranken. Stuttgart und Tübingen 1841. F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. 2 Bde. Göttingen 1846—48 und J. Friedreich, Kirchengeschichte Deutschlands II, 1, Bamberg 1869. **Klüpfel.**

Alesius, Alexander (engl.: Alane; der lat. Name aus *ἀλέομαι* gebildet). Wie schwer es einem in den Eigentümlichkeiten seiner Anschauungen bereits gereiften Charakter wird, spät in die Fremde verpflanzt, sich religiös noch ganz hier

einzubürgern, wenn auch die möglichste Einhelligkeit zwischen dem alten und neuen Vaterland herrscht, beweist auch dieser Schotte. Zu Edinburg 1500 (23. April) geboren, früh dem geistlichen Stande bestimmt, war er bereits Kanonikus zu S. Andrews geworden, ehe ein Zweifel an der Warheit seines römischen Dogmas ihn beschlich: galt doch gerade diese Stadt als das Bollwerk der altkirchlichen Partei. Als der ebenfalls in S. Andrews ausgebildete Priester Patrick Hamilton, angezogen von der neuen deutschen Lehre, nach Wittenberg und Marburg gegangen, für die Reformation gewonnen und als Prior auf die Abtei Ferm zurückgekehrt war, verfiel derselbe dem Verdacht der Geistlichkeit und dem Gefängnis zu S. Andrews. Hier wurde Alesius, der 27järige Priester, dazu ausersehen, seinen Landsmann, den 24järigen, von seinen Irrtümern zurückzufüren. Er versuchte es vergebens. Das Umgekehrte trat ein, und der erhabene Tod, den der erste schottische Märtyrer in den Flammen starb, brachte denselben (1526) zu seinen Ueberzeugungen. Alesius versuchte vergebens seine erfarene Umwandlung zu verheimlichen; er verfiel endlich dem Gefängnis und suchte sein Heil in der Flucht (1530). Den Spuren Hamiltons folgend, gelangte auch er nach Wittenberg und schloss sich der deutschen Reformation, insbesondere Melanchthon an. Da Jakob V. mit der Geistlichkeit einig war, so dauerten auch die Ketzerverbrennungen in Schottland fort. Besonders hofften die Bischöfe durch Verhinderung der Einschleppung von Bibeln ihren Sprengeln Ruhe zu verschaffen. Wider dies ohne Zweifel kräftigste Mittel erhob Alesius von Deutschland her seine Stimme, wogegen aber der allzeit bereite Klopffechter Cochläus auf Erfordern und Bezalung der herrschenden Partei in Schottland aufs neue sich vernehmen ließ. Zwar wandte sich gegen diesen und an Jakob VI. wider Alesius, doch one Erfolg. Die Dinge redeten damals zu laut, als dass Verhandlungen über ihre Prinzipien sich hätten Gehör schaffen können. Als Heinrich VIII. die englische Kirche durch die Suprematsakte 1534 vom Papst losgerissen, suchte er, um sein Wagestück durchzusetzen, unter den Protestanten auf dem Festland seine Bundesgenossen; aber sie alle, Luther voran, wiesen die schmutzige Hand zurück. Damals kam auch Alesius nach England, um so den Eingang in seine Heimat wider zu finden. Er hatte offenbar nur schwer sich in Deutschland heimisch machen können. Aber seine Professur in Cambridge (1535) war nicht glücklich und in London fand er keine ihm zusagende Beschäftigung. Seine unvorbereitete, damals mit dem Bischof von London gehaltene Disputation hat er, weitläufiger ausgefürt, später drucken lassen. Die Überzeugung, dass er seinem vaterländischen Volke nicht dienen könne, fürte ihn wider über den Kanal zurück. Seit 1540 finden wir den Gelehrten wider in Deutschland, nun erst, weil er die Brücke hinter sich abgebrochen, ernstlich mit dem Gedanken vertraut, ganz den deutschen Interessen zu leben. Zuerst an der Universität in Frankfurt a/O., ging er, weil ihm der Magistrat gegen Sittenlosigkeit nicht strenge genug eingriff, nach Leipzig. Hier ist er noch nebenher für die Reformation seines Vaterlandes, hauptsächlich aber durch Herausgabe von neutestamentlichen Kommentaren und lehrhaften Schriften bis an sein Ende (1565) ein ganzes Vierteljarhundert tätig geblieben. Ein geborener Fremdling, war er mit keiner der protestantischen deutschen Richtungen so verwachsen, dass er nicht sich befähigt gehalten hätte, allen gleicherweise dienen zu können. Deshalb erschien er auch besonders geeignet, bei den häufigen damaligen Friedenskolloquien mitzuwirken. Von der Zeit an, da er, frühe schon, in Wittenberg Melanchthon kennen gelernt, ist er von diesem abhängig geblieben und hat die Schmähungen seines Lehrers bis an sein Ende getreu mit ihm getragen.

Wolters.

Alexander, I., mit dem Beinamen Balas (בַּעְלָא) von ungewissem Herkommen, aber von den Feinden des selbst bei seinem Volke verhaßsten syrischen Königs Demetrius I. Soter als Son von Antiochus Epiphanes*) anerkannt (Liv. epit. 50,

*) Weshalb er 1 Makk. 10, 1 auch den Beinamen seines vermeintlichen Vaters ὁ Ἐπιφανής fürt, vgl. Eckhel, doctr. num. I. III. p. 228; andere wollen hier τοῦ Ἐπιφανοῦς lesen.

52. Justin. 35, 1. Appian. Syr. 67) kehrte mit Billigung des römischen Senats nach Syrien zurück, Polyb. de legation. c. 140, gewann im Jare 153 v. Chr. Ptolemais (1 Makk. 10, 1; Joseph. Ant. XIII. 2, 1), machte noch vor dem Laubhüttenfeste d. J. ein Bündnis mit dem Makkabäer Jonathan, welchem er die Würde eines Hohenpriesters erteilte, 1 Makk. 10, 21, und, unterstützt von den Königen Ägyptens, Asiens und Kappadociens, besiegte er nach manchen Zwischenfällen den Demetrius Soter endlich in einer blutigen Schlacht, in welcher dieser selber ums Leben kam 1 Makk. 10, 48 ff. Erst jetzt Beherrscher des syrischen Reiches vermälte er sich in demselben Jare 151 v. Chr.*) mit der ägyptischen Prinzessin Kleopatra, der Tochter von Ptolemäus Philometor, 1 Makk. 10, 57. Der neue König zeigte sich durchaus unfähig, selber zu regieren, Diod. Sic. Fragm. XXXIII., ergab sich der Üppigkeit und Untätigkeit und überließ die Regierung seinem Günstling Ammonius, der viele von der königlichen Familie hinrichten ließ, um die Macht seines Herrn möglichst zu sichern, Liv. epit. 50. Demetrius, der Son des Demetrius Soter, landete 148 v. Chr., um sein Erbkönigreich wider zu gewinnen, und ward von Apollonius, dem Statthalter von Cölesyrien, unterstützt, 1 Makk. 10, 67 ff. Der Makkabäer Jonathan hielt indes treu zu Alexander, schlug den Apollonius und ward dafür mit Ehren beschenkt, 1 Makk. 10, 69 ff. Der ägyptische König Ptolemäus Philometor, von seinem Schwiegerson zu Hilfe gerufen, dringt siegreich vor 1 Makk. 11, 1 ff. In Seleucia am Meere angekommen, erklärt er sich plötzlich gegen seinen Schwiegerson, indem er diesem Schuld gibt**), daſs er ihm nach dem Leben und Königreich getrachtet habe, bietet dem Demetrius seine bis dahin mit Alexander verheiratete Tochter an und verspricht ihn in das Königreich wider einzusetzen. Alexander wird von ihm in einer Schlacht besiegt und flieht zu einem arabischen Gastfreunde, wo er ermordet wurde, 1 Makk. 11, 17***). Diod. Sic. Fragment. XXXII. Ptolemäus Philometor, der sich zum Könige von Syrien hatte krönen lassen, 1 Makk. 11, 13, Jos. Ant. XIII. 4, 7, Polyb. XL, 12, starb einige Tage nach ihm an den Folgen der Wunden, die er in der Schlacht empfangen hatte, und Demetrius II. wird König 146†) v. Chr., 1 Makk. 11, 19. Alexander hat also, wenn man von dem Tode Demetrius' I. 151 v. Chr. rechnet, wo er wirklich zur Herrschaft gelangte, 5 Jare geherrscht, wie Porphyrius und Josephus. Ant. XIII. 4, 8 angeben. **K. Wieseler.**

Alexander von Alexandrien s. Arianismus.

Alexander von Konstantinopel s. Arianismus.

Alexander, Bischof von Hierapolis und Primas der Provinz vom Euphrat, wurde 431 vom Patriarchen Johannes von Antiochien an Cyrill von Alexandrien zum Concil von Ephesus geschickt (wie aus einer Synodica an den Pabst Cölestinus hervorgeht); Johannes entschuldigte sich, daſs er, durch die Beschwerden der Reise verzögert, sich nicht habe zum Concil einfinden können. Alexander war auf Seite des Nestorius, und da dieser von jener Synode aus an den Kaiser Theodosius schrieb, sich über Cyrill beschwerend mit dem Antrage auf eine neue Synode one die ägyptischen Bischöfe, unterzeichnete Alexander diesen Brief mit acht anderen Bischöfen. Nie wollte er sich mit Cyrill vergleichen; er erklärte diesen für einen Apollinaristen, zog sich auch von Theodoret und anderen deshalb zurück, weil sie mit Cyrill in Gemeinschaft standen. Später appellirte Alexander mit seiner ganzen Provinz an Papst Sixtus III., der aber nicht auf ihn hörte

*) Die letzte Münze von Demetrius Soter hat die Jarszal 162 A. S., ebenso wie die erste von Alexander I., vgl. Eckhel a. a. O. S. 226 und 228, womit 1 Makk. 10, 57 stimmt.

**) Nach Joseph. Ant. XIII. 2, 6 soll dies sein Günstling Ammonius getan haben, Alexander diesen aber nicht der Rache des Schwiegervaters haben preisgeben wollen.

***) Die armenische Chronik des Eus. (I. 349) berichtet abweichend, daſs er in der Schlacht umgekommen wäre.

†) Dieses Jar wird bestätigt durch die erwänte Gleichzeitigkeit des Todes von Ptolemäus Philometor, welcher nach dem astronomischen Kanon des Ptolemäus (über diesen vgl. überhaupt Ideler, Handb. der Chron. I. 113 ff. 123 ff.) in jenes Jar zu setzen ist, ferner durch die Münzen Alexanders I., dessen letzte 176 A. S., und seines Sones Antiochus Epiphanes, dessen erste 177 A. S. geschlagen ist, Eckhel, doctr. num. I. III, p. 228. 231.

(Pagi Breviar. gest. pont. rom. I. p. 183). Er ward, weil er immer unruhig war, vom Kaiser entsetzt, und ins Exil nach Famothis in Ägypten geschickt. Von ihm rüren 23 Briefe her, die lateinisch mitgeteilt sind unter den Epist. Lupi Ephesinae. Er schrieb auch nach Suidas s. v. eine geistreiche Rede: Quid novi Christus in mundum intulerit, in neun Kapiteln. **W. Schlebus.** †

Alexander von Hales (Halensis oder Alensis, auch Halesius oder Ales.), mit dem Ehrentitel „Doctor irrefragabilis“, auch theologorum monarcha genannt, war der erste Scholastiker, welcher mit Benutzung nicht nur der Logik, sondern der gesamten Philosophie des Aristoteles und eines Teiles der arabischen Kommentatoren desselben eine Summa theologiae verfasste (hingegen nicht überhaupt der erste Summist, s. den Nachweis bei Hauréau, De la philosophie scolastique, Par. 1850, I, 425; noch weniger der erste Kommentator der Sentenzen des Lombarden, da Wilhelm von Auxerre bereits als solcher aufgetreten war, von A.'s Hand hingegen warscheinlich niemals ein Kommentar zu den Sentenzen existirt hat). Er empfing seine erste Bildung in dem englischen Kloster Hales (in Glocestershire), ging dann aber nach Paris, wo er zuerst studirte, dann docirte, 1222 in den Franziskanerorden trat und 1245 starb (primus Franciscanae religionis in Parisiensi academia doctor, Wadding, Annal. Minorum, t. III, I, ed. II. p. 133). Unter seinem Namen existirt Ungedrucktes in verschiedenen Bibliotheken. Was unter demselben herausgegeben ist (u. a. Comment. in Apocalypsin, Par. 1647; Comment. in IV l. sentent., auch Clavis theol. genannt, Lugd. 1515; Summa de virtutibus, Par. 1509; Destructorium vitiorum, Norimb. 1496), gehört ihm warscheinlich nicht an (von den ihm zugeschriebenen Kommentaren zum Aristot., C. in Metaphys. Ar., Venet. 1572, und in Arist. l. l. III de anima, Oxon. 1481, hat den ersteren vielmehr der Franziskaner Alexander von Alexandrien verfasst) mit Ausnahme der Summa universae theologiae (zuerst Venet. 1475, dann Norimb. 1482, Bas. 1502, u. ö. gedruckt), welche von Innoc. IV. veranlasst und approbirt, übrigens nicht von A. selbst, sondern von Schülern desselben um 1252 zu Ende gefürt wurde. Während der Lombarde nur eine Reihe von Autoritäten auffürte, die für seinen Satz sprachen, Abälard im Sic et non schon zwei Reihen behandelte, indem er auch die entgegengesetzte Ansicht durchfürte, beginnt hier ein dreifaches Durchsprechen der Autoritäten, indem außer dem Ja und Nein (videtur quod sic und v. qu. non) nun eine Entscheidung erfolgt und endlich noch eine ebenso umfangreiche Widerlegung derjenigen Reihe beigefügt wird, gegen welche sich der Vf. erklärt. Entlehnt sind die Autoritäten, womit A. argumentirt, bei weitem nicht bloß aus der Schrift und den Vätern, sondern mit Aristoteles hat auch die gesammte klassische Litteratur, Dichter und Prosaisten, griechischer, römischer und arabischer Zunge, Geltung erhalten. Unter den Theologen des M. A. endlich, auf die er sich beruft, figuriren nicht nur Scholastiker wie Anselm und der Lombarde, sondern auch Mystiker, wie die Victoriner und Bernhard. Eine wirkliche Behauptung (asserere) darf jedoch nach ihm nur bei Sätzen eintreten, die in der Schrift enthalten oder direkt aus ihr abgeleitet sind; alles übrige unterliegt nur der Meinung (opinari); die Schrift allein heißt deshalb veritas, jeder andere Gewärsmann nur auctoritas. Freilich sämtliche Autoritäten haben recht. A. vermittelt so lange, bis sie übereinstimmen. Jede quaestio zerfällt aber in membra, diese in articuli, und letztere, wenn es der Stoff nötig macht, noch in Paragraphen. Von diesem dogmatischen Faden werden übrigens gelegentlich Ausweichungen in sämtliche nahen und fernen Gebiete des menschlichen Wissens unternommen. An die Lehre vom jüngsten Gericht knüpft sich z. B. eine Behandlung des prozessualischen Verfarens, desgleichen wird über Zehnten und Erstlinge als Gegenstände der kirchlichen Gerichtsbarkeit gehandelt (P. III. qu. 40 f.). Die Summa A.'s, eine syllogistische Begründung der kirchlichen Dogmen in freiem Anschluss namentlich an Hugo v. St. Victor und Petrus Lomb., (aber nicht ein Kommentar der Sentenzen des letzteren), zerfällt in vier Teile. Der erste entwickelt in 74 Quästionen die Prinzipienfragen, dann die Lehre von Gott, dessen Sein, Eigenschaften und Trinität. Unsere Erkenntnis Gottes, wird hier gelehrt, kann hienieden, es sei denn auf

Augenblicke, keine intuitive und unmittelbare sein. Mittelbar aber schauen wir ihn durch das Wort, welches dem Lichte gleicht, und durch die Kreaturen als einen Spiegel (Qu. 2. m. 3. art. 2). Doch ist die Theologie, welche alle Wissenschaften übersteigt, im Grunde weniger eine „cognitio secundum visum" (ein eigentlich theoretisches Erkennen), als eine „cogn. secundum gustum", ein Schmecken Gottes, und sie vollendet die Seele „secundum affectum, movendo ad bonum per principia timoris et amoris" (Qu. 1. m. 1), kurz sie ist eine mystische und praktische Wissenschaft, und teils aus diesem Grunde, teils, weil sie auf die höchste Ursache geht, nicht sowol scientia, als sapientia. Bei den Beweisen für das Dasein Gottes wird teils von dem Begriff der absoluten Warheit, teils von dem der Vollkommenheit ausgegangen und u. a. auch das ontologische Argument Anselms one eigene Gegenbemerkungen angefürt (Qu. 3. m. 1. p. 196 ed. Colon. 1622). Der zweite Teil behandelt in 189 Quäst. die Schöpfung, die Lehre von den Engeln und die vom Menschen nach Leib und Seele, endlich die Lehre von der Sünde. Die dona naturae und gratiae bei der Ausrüstung des Menschen werden nicht etwa nur (mit Thomas) logisch unterschieden, sondern die informatio per gratiam soll dem Zustande in puris naturalibus erst gefolgt sein. Der dritte Teil erörtert in 83 Fragen die Erlösung, die Menschwerdung (die nach A. auch one den Sündenfall erfolgt sein würde, Qu. 2. m. 13), die Person und die Naturen Christi, endlich das Gesetz und die Gnade, welche letztere Gott dem Subjekt, welches tut, was in seinen Kräften steht, nicht umhin könne angedeihen zu lassen (freilich nicht necessitate coactionis, aber doch immutabilitatis Qu. 61. m. 5. art. 3), deren Besitz aber (in der Sündenvergebung) der Gläubige zwar nicht eigentlich in sich zu erkennen, jedoch scientia affectus per experientiam rei in affectu in sich zu erfaren vermöge. Die 114 Quästionen des vierten Teiles handeln von den Sakramenten. Hinsichtlich dieser zeigt A. einerseits noch eine gewisse Unbefangenheit. Er nimmt z. B. noch nicht an, dass das Sakrament der Confirmation von Christus eingesetzt sei. Doch repräsentirt er andererseits den Übergang von der deprecativen (dominus absolvat te etc.) zur exhibitiven, hierarchischen*) Absolutionsformel (ego te absolvo, Qu. 21. m. 1); erklärt sich für die Zulässigkeit der Kelchentziehung, mit Berufung auf die von ihm zuerst so genannte concomitantia, und war einer der Hauptbeförderer der Lehre von dem thesaurus supererogationis perfectorum. Das Dogma von dem character indelebilis aus Taufe, Firmelung und Ordination hat er zuerst genau entwickelt (Qu. 8, m. 5. art. 1; m. 7. art. 2; m. 8. art. 1), die Unterscheidung der attritio und contritio zuerst scholastisch fixirt. Der Papst endlich ist ihm „sub deo immediate" (Qu. 20. m. 6. art. 3). — In der Frage über die allgemeinen Begriffe (P. II, qu. 69) zeigt er sich als Realist, jedoch nicht im Sinne des eigentl. Platonism. Denn die universalia ante rem fasst er nicht als gesondert subsistirende Substanzen, vielmehr verlegt er dieselben in den Verstand Gottes. Das universale in re aber ist ihm die Form der Dinge.

Gegen den Schluss der Summa tritt das bettelmönchische Interesse hervor, indem er nicht allein bei Behandlung der unbefleckten Empfängnis der Maria die Strenge der Franziskaner vorbereitet, sondern auch die von den Mendicanten in der Kirche eingenommene Stellung wissenschaftlich zu vertreten sucht. Bei Besprechung der Almosen und der evangelischen Armut beweist er das Erlaubte, ja Verdienstliche des Bettelns, und das Überflüssige des Arbeitens zur Ernährung; erkämpft ferner seinem Orden das Recht zur Seelsorge, worüber derselbe mit der Weltgeistlichkeit, und das Recht zu theologischen Vorlesungen, worüber er mit der Universität im Hader lag. Beides wird durch Berufung auf die Nachamung des apostolischen Lebens gerechtfertigt. In praktischen Dingen zeigt A. nicht jenen Rigorismus, auf den der Franziskanerorden anfangs berechnet war, sondern eine gewisse Geschmeidigkeit, die ja in demselben, wenn auch gegen den Willen des heil. Franziskus, früh hervortrat. Den Ehefrauen gestattet er allen möglichen

*) Diese gewönlich als „indicative" bezeichnete Form braucht zwar an sich nicht notwendig hierarchisch verstanden zu werden, wol aber im Munde der Scholastiker seit Alex.

Schmuck, um sich die Liebe ihrer Männer zu bewaren. Als Almosen will er auch Hurenlon und Würfelgeld zulassen. Für die Eifersucht zwischen Franziskanern und Dominikanern ist bezeichnend, daſs erstere behaupten, Thomas von Aquino sei des Alex. Schüler gewesen (Wadding a. a. O.), letztere dies meist in Abrede stellen.

Vgl. u. a. Hist. lit. de la France XVIII, 312 f., Schröckhs K.-G. XXIX, 8 f.; A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.A., II, 317 f., Mainz 1865, und J. E. Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Philos. I, 323 f., Berl. 1866.

Rettberg. † [**F. Nitzsch**].

Alexander I. Von diesem römischen Bischof im Beginn des zweiten Jarhunderts läſst sich mit Sicherheit nur sagen, daſs er der Nachfolger des Evarest, der Vorgänger Xistus I. war. Nicht unwarscheinlich ist es ferner, daſs er, wie der lib. pontific. und die acta Alexandri, letztere mit viel sagenhaften Ausschmückungen, berichten, mit zwei Gefärten Eventius und Theodulus den Märtyrertod erlitten und an der via Nomentana begraben ward. Die an dieser Stelle von de Rossi unternommenen Ausgrabungen sollen ein Cömeterium aufgedeckt haben, in dem man „Stücke einer Grabschrift Alexanders" aus „sehr alten Zeiten" gefunden haben will. (Fr. X. Kraus: Roma Sotterranea, Freiburg i/Br. 1873, S. 86). Ebenso verschieden wie das Jar der Amts-Übernahme Alexanders (das Jar 103 nennt Euseb. in seiner Chronik, 108 Euseb. in seiner Kirchengeschichte und Hieronymus, 109 die liberianische Chronik) wird das Jar seines Todes angegeben (114 die Chronik. des Euseb., 116 der liberianische Chronograph, 117 die acta Alexandri, 118 die Kirchengeschichte des Euseb., 119 Hieronymus). Vergl. Lipsius: die Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, S. 167 ff.; Aubé: histoire des persécutions de l'église jusqu'a la fin des Antonins, Paris 1875, S. 284 ff.

R. Zöpffel.

Alexander II., Anselm, aus Baggio im Mailändischen gebürtig, hatte sich wärend seines Aufenthaltes im Kloster Bec mit den von Clugny ausgehenden Ideen einer Kirchenreform aufs innigste befreundet. Diese trug er später als mailändischer Priester mit solchem Erfolg vor, daſs er „der geistige Urheber der Pataria" wurde (v. Giesebrecht: Geschichte der deutschen Kaiserz. Band III, Teil I, Aufl. 4, S. 30 ff. u. 71), jener oberitalienischen Volksbewegung, welche sowol gegen die den neuen Reformplänen feindlichen Kleriker als gegen den übermächtigen Stadt-Adel ankämpfte. (Anderer Ansicht über Anselms Stellung zur Pataria sind H. Päch: Die Pataria in Mailand, Sondersh. 1872, S. 19 ff. und Krüger: Die Pataria in Mailand, Bresl. Progr. 1874, S. 11 ff.). Obwol auf Empfehlung des Erzbischofs Wido, der sich des gefärlichen Mannes zu entledigen wünschte, von Heinrich III. auf den Bischofsstul von Lucca erhoben, war er doch auch als solcher im Stande zu Gunsten der Pataria zu wirken, indem die Päpste ihn in Angelegenheiten derselben, zweimal, 1057 und 1059, als einen ihrer Legaten nach Mailand sandten. Nach dem Tode Nikolaus' II. ließ der Archidiakon Hildebrand den Bischof von Lucca nach Rom kommen und dort von den Kardinalbischöfen am 1. Okt. 1061 auf den Stul Petri erheben. Jedoch die Kaiserin Agnes, gekränkt, daſs ihre und ihres Sones, des Königs Heinrich IV., Zustimmung, welche doch selbst das Papstwal-Dekret Nikol. II. von 1059 dem deutschen Hofe vorbehalten hatte, zu der Erhebung Alex. II. — so nannte sich Anselm als Papst — nicht eingeholt worden war, berief eine Synode nach Basel; hier ward der von Heinrich IV. als dem römischen Patricius designirte Cadalus von Parma von lombardischen und deutschen Bischöfen unter dem Namen Honorius II. als Nachfolger Petri am 28. Oktober 1061 ausgerufen. Schon hatte dieser im Frühjar 1062 in einer blutigen Schlacht vor den Mauern Roms die Anhänger seines Gegners überwunden, als Gottfried der Bärtige von Lothringen erschien und beiden Päpsten gebot, noch einmal die schismatische Wal Heinrichs IV. zur Begutachtung vorzulegen und sich bis zur Entscheidung ein jeder in sein Bistum zurückzuziehen. Auf einer Versammlung der deutschen Bischöfe im Oktober 1062 zu Augsburg brachte es der mit Gottfried eng verbundene Hanno von Köln, der damals der Kaiserin ihren Son und die Reichs-Regentschaft entrissen hatte, dahin, daſs sein

Neffe Burchard von Halberstadt nach Rom gesandt ward, persönlich zu untersuchen, wer von beiden Päpsten ein gegründeteres Recht auf den Stul Petri besitze. Burchard entschied für Alexander, der nun im Januar 1063 nach Rom zurückkehrte. Neue Erfolge Honorius' II., dem es sogar gelang, in der Engelsburg seinen Aufenthaltsort zu nehmen, sowie die stürmischen Bitten des Petrus Damiani, des übereifrigen Anwalts Alexanders II., bewogen den Erzbischof Hanno im Namen des Königs ein allgemeines Concil auf Pfingsten 1064 nach Mantua auszuschreiben. Honorius, der unterdes, von seinen Anhängern verlassen und gebrandschatzt, aus der Engelsburg hatte flüchten müssen, weigerte sich in Mantua zu erscheinen, da nicht ihm, sondern Alexander II. der Vorsitz auf dem Concil zuerkannt war. Letzterer benahm sich hier so klug — nicht bloß wusste er sich von jeglichem Verdacht der Auflehnung gegen das Reich zu reinigen, sondern er stellte auch dem jungen König die lockende Kaiserkrone in Aussicht, — dass die gesamten Concilsväter ihm sofort als dem rechtmäßigen Papst huldigten und den Bann über Cadalus am 31. Mai 1064 aussprachen. Trotzdem gab Honorius II. seine Ansprüche auf den Stul Petri bis zu seinem Tode (1072) nicht auf, obwol schließlich seine Macht nur auf das Bistum Parma beschränkt war. (Cor. Will: Benzo's Panegyricus auf Heinrich IV. mit besonderer Rücksicht auf den Kirchenstreit Alexander II. und Honorius II. und das Concil zu Mantua, Marburg 1863; W. Giesebrecht: Die Kirchenspaltung nach dem Tode Nikolaus' II. 1061—1072, als Anhang zu seiner Schrift: Annales Altahenses, Berlin 1841; Theodor Lindner in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Band VI, S. 515 ff.; A. Hegert: Quae fides sit adhibenda narrationi Benzonis de discordia ecclesiastica annorum 1061—1064, Bonn 1866). Für alle seine Mühewaltung erntete Hanno von seinem Schützling Alexander nur Undank; ließ dieser ihn doch Ostern 1068, weil er auf einer Reise nach Rom mit dem gebannten Cadalus von Parma in Reichsangelegenheiten verkehrt hatte, erst dann vor sich, als er barfuß und im Büßergewande die päpstliche Verzeihung erfleht hatte. Ja zwei Jare später musste er vor dem Papst auf der Ostersynode erscheinen, um sich von dem ihm zur Last gelegten Verbrechen der Simonie zu reinigen. (Th. Lindner: Anno II., der Heilige, Erzbischof von Köln 1056—1075, Leipzig 1869.) In noch höherem Maße sollte König Heinrich IV. erfahren, wie wenig Alex. II. und sein Ratgeber Hildebrand auf ihn Rücksicht zu nehmen gewillt waren. Im Jare 1069 betrieb jener die Scheidung von seiner, ihm von den Reichsfürsten aufgedrungenen Gattin Bertha; doch im Namen des Papstes bedrohte auf einem Reichstag zu Frankfurt Petrus Damiani Heinrich IV. mit den schwersten Kirchenstrafen und nahm ihm alle Aussicht auf die Kaiserkrone, es sei denn, dass er sofort von dem Plane der Ehescheidung abstehe. Auch musste es den König aufs tiefste kränken, dass auf der Synode von Mainz (1071) der von ihm mit Ring und Stab investirte Bischof Karl von Constanz diese auf Wunsch der römischen Kurie in die Hände des Königs zurückgab, weil er sie durch Simonie gewonnen haben sollte. Aus demselben Grunde zwang Alexander II. 1072 den vom Könige eingesetzten Abt Robert von Reichenau zum gleichen Schritt. Aber endlich nahm Heinrich den von der Kurie ihm zugeworfenen Fehdehandschuh auf; schon im Jare 1069 hatte nämlich Alexander über den vom Könige zum Erzbischof von Mailand ernannten Subdiakon Gottfried als einen Simonisten den Bann ausgesprochen und die 1072 von Erlembald, dem Fürer der Pataria, getroffene Gegenwal des Atto gut geheißen. Trotzdem ließ Heinrich IV. den von ihm bestellten Erzbischof 1073 durch die mailändischen Suffragane zu Novara die Weihe erteilen. Die Antwort von Seiten des Papstes auf dieses küne Vorgehen des deutschen Hofes war ein Bannstral, der 1073 noch kurz vor dem Tode Alexanders die königlichen Räte traf. Unter Alexander II. hat das Papsttum die Weltstellung, die vorher das Kaisertum besonders unter Heinrich III. eingenommen, bei der Schwäche des Nachfolgers desselben an sich gerissen. Den König Swen von Dänemark forderte Alexander auf, dem römischen Stul die schuldigen Abgaben zu entrichten; die beutelustigen normannischen Ritter ermunterte er im Süden und Norden Europas zu neuen Eroberungszügen, dort sandte er den unter Robert Guiscards und seinem Bruder Roger kämpfenden

Scharen eine geweihte Fane zum Kampf gegen die Saracenen Siciliens zu, hier gewann Wilhelm der Eroberer unter dem päpstlichen Banner England. Diesem war er dann auch behilflich, seine Herrschft im eroberten Lande zu befestigen, indem er seine Legaten anwies, lauter Normannen auf die bischöflichen Stüle zu bringen, ja sogar auf den erzbischöflichen Stul von Canterbury den vertrautesten Ratgeber Wilhelms, den Lanfranc von Bec, 1070 setzte, dem er dann selbst den Erzbischof von York unterordnete (1072). Für diese erwiesenen Dienste forderte der Papst aber auch, daſs der König eine järliche Abgabe dem apostolischen Stule nicht vorenthalte. (Pauli: Bilder aus Alt-England, Gotha 1876, S. 48 ff. und die dort angegebene Litteratur). Sein ganzes Selbstgefül trägt Alexander Philipp I. von Frankreich gegenüber zur Schau, wenn er diesem schreibt: Er möge ferne die päpstlichen Dekrete den Kanones gleichachten. In schroffstem Gegensatz z diesem Anspruch auf Weltherrschaft steht die vollständige Machtlosigkeit des Papste gegenüber den kleinen Capitanen-Geschlechtern Roms, die ihn bis zu seinem Tod zu einem erfolglosen Kampfe nötigten. Er starb am 21. April 1073. (Stenzel Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. I. Leipzig 1827; H. Flot K. Heinrich und sein Zeitalter, Bd. I. Stuttg. 1855; R. Baxmann: Die Polit der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., Elberf. 1869, Bd. II; Gregrovius: Geschichte der Stadt Rom i. M. Bd. IV; Hefele: Conciliengeschichte Bd. I W. v. Giesebrecht: Gesch. d. D. Kaiserz. Bd. III, Thl. I, vierte Auflage, Braunsch 1876.)

R. Zoepffel.

Alexander III., Papst von 1159—1181. Roland, aus Siena gebürtig, sche sich ganz dem Studium des Kirchenrechts hingegeben, dasselbe sogar eine Ze hindurch in Bologna als Lehrer vorgetragen zu haben. Jedenfalls ist erwiesen daſs die älteste Bearbeitung des Decretum Gratiani nach der Paucapaleas, die sogenannte Summa Magistri Rolandi von unserem Roland, dem späteren Alexander III. herrürt. (F. Maaßen: Paucapalea, ein Beitrag zur Litterargeschichte des kanonischen Rechts i. M., Wien 1859; Fr. Thaner: Die Summa Magistri Rolandi, Innsbruck 1874.) Von Eugen III. wurde er c. 1150 nach Rom gezogen und zum Kardinaldiakon gemacht. Seit 1153 bekleidete Roland das Amt eines päpstlichen Kanzlers und galt zur Zeit Hadrians IV., dessen erster Ratgeber er war, als die Seele jener anti-kaiserlichen Partei unter den Kardinälen, welche einer engen Verbindung des römischen Stuls mit Wilhelm von Sicilien das Wort redete. Seiner prinzipiellen Gegnerschaft mag sich eine tiefe persönliche Verbitterung gegen Kaiser Friedrich I. seit dem Augenblick hinzugesellt haben, da dieser ihm auf dem Reichstag zu Besançon 1057 den übelsten Empfang bereitete, weil er als päpstlicher Legat jenes von ihm überbrachte Schreiben Hadrians IV. vertrat, welches die kaiserliche Würde als ein päpstliches beneficium zu bezeichnen wagte. Auf Roland, den schroffsten Gegner der kaiserlichen Politik, fielen bei der Neuwal nach dem Tode Hadrians IV. am 7. Sept. 1159 die Vota aller Kardinäle mit Ausnahme der von dreien, die sich dem Kardinal-Presbyter Octavian zuwandten; letzterem gelang es, sich nicht bloß früher als sein Nebenbuler mit dem päpstlichen Gewande zu schmücken, sondern auch die gesetzliche Zustimmung des Klerus und Volkes zu erwerben. So machten nun beide — Roland als Alexander III., Octavian als Victor IV. — Anspruch auf den Stul Petri. (Moritz Meyer: Die Wal Alex. III. und Vict. IV., Göttingen 1871.) Friedrich I., von vorn herein für Victor IV., der als Kardinal stets bemüht gewesen war, ein möglichst gutes Einvernehmen zwischen dem Papst und dem Reich herzustellen, günstig gestimmt, schrieb nun als Advokat der Kirche zur Schlichtung des Walstreits ein Concil nach Pavia aus. Hier wurde, wie zu erwarten, die Wal Octavians am 11. Febr. 1160 bestätigt und über Alexander — der sich auf der von einem Kaiser berufenen Kirchenversammlung zu erscheinen geweigert hatte — als Reichsfeind und Schismatiker der Bann ausgesprochen; der Stolz, mit dem letzterer am 24. März 1160 von Anagni aus den Kaiser exkommunicirte, stand in keinem Verhältnis zu seiner Macht und zu seinem Ansehen. Sah er sich doch am 25. März 1162 genötigt, Italien zu verlassen und als hilfesuchender Flüchtling den französischen Boden zu betreten. Vielleicht hätte der zwischen Papsttum und Kaisertum neu ausgebro-

chene Streit sein schnelles Ende gefunden, als man am 20. April 1164 Victor IV. in Lucca begrub, wenn nicht der gewaltige Reinald von Dassel, den der Kaiser als seinen Stellvertreter nach Italien gesandt, sofort one kaiserlichen Auftrag und one alle Beachtung der kanonischen Walformen den Bischof Wido von Crema unter dem Namen Paschalis III. als den zweiten Gegenpapst aufgestellt hätte. Auf dem zu Pfingsten 1165 zu Würzburg abgehaltenen Reichstag überredete der Kölner Erzbischof, von dem Gedanken einer deutschen, vom Kaiser abhängigen Nationalkirche beseelt, Friedrich I. und zwang mit diesem die widerstrebenden Fürsten und Bischöfe zu dem jeden Rückzug abschneidenden Eide: niemals Alexander III. oder einen von dessen Partei gewälten Papst anzuerkennen, dagegen mit allen Mitteln Paschalis III. zu unterstützen. (J. Ficker: Reinald von Dassel, Köln 1850.) Trotz dieser äußersten Anstrengung von Seiten des Reiches gewann Alexander III. ein immer größeres Ansehen; selbst wider in Rom seinen Einzug zu halten, wagte er am 23. Nov. 1165. Ihn von dort zu vertreiben, Paschalis auf den Stul Petri zu setzen, war der Zweck eines im Nov. 1166 vom Kaiser unternommenen Zuges über die Alpen; und in der Tat im Sommer des nächsten Jares sah er sich am Ziel: S. Peter ward erstürmt, Paschalis eingesetzt, der, von den aufständischen Römern mit der Auslieferung bedrohte Alexander seine Rettung in der Flucht zu suchen genötigt. Von der stolzen Höhe dieser Triumphe zwangen den Kaiser Schritt für Schritt bis schließlich zum nachgiebigsten Entgegenkommen rasch aufeinander folgende harte Schläge hinabzusteigen: Eine, tausende seiner Krieger hinraffende, Pest — ihr erlag auch der geistige Fürer der kaiserlichen Opposition, Reinald von Dassel — trieb ihn von den Mauern Roms und zur Rückkehr in die Heimat; die angesehensten lombardischen Städte traten am 1. Dez. 1167 zu einem Bund gegen ihren harten Bedrücker Friedrich zusammen und fanden bald ihren Protektor an Alexander III., dem zu Ehren sie ihre neuerbaute Festung Alessandria nannten (J. Voigt: Gesch. des Lombarden-Bundes und seines Kampfes mit Friedrich I., Königsberg 1818; Cesare Vignati: Storia diplomatica della lega Lombarda, Mil. 1866); dann entriss ihm der Tod am 20. Sept. 1168 Paschalis III. und damit das Ziel und Werkzeug seiner Pläne. Es ist höchst unwarscheinlich, dass die römischen Anhänger Friedrichs, indem sie, one seinen Befehl abzuwarten, in der Person des Kardinalbischofs Johann von Albano, einen neuen Gegenpapst — er nannte sich Calixt III. — aufstellten, die Absichten des durch alle widrigen Ereignisse der letzten Jare zur Aussönung gestimmten Kaisers trafen. Kaum fünf Monate nach der Erhebung Cal. III. waren vergangen, so stand schon Friedrich in Unterhandlungen mit Alexander, die allerdings nur zu einer erfolglosen Zusammenkunft seiner Gesandten mit dem Papst in dem Städtchen Veroli fürten. Noch einmal griff Friedrich zu den Waffen gegen den Papst und den mit ihm, wie Alexander meinte, auf göttliche Eingebung zur Verteidigung der Städte- und Kirchenfreiheit vereinigten Lombardenbund; doch die blutige Schlacht von Legnano am 29. Mai 1176 entschied in so gewaltiger Weise gegen den Kaiser, dass er sich zu den größten Zugeständnissen seinem päpstlichen Gegner gegenüber verstehen musste. Die in Anagni zunächst mit Alex. III. allein begonnenen Verhandlungen wurden auf dem Kongreß zu Venedig nicht bloß mit diesem, sondern auch mit den Städten, Wilhelm II. von Sicilien und dem Kaiser von Konstantinopel, die beide sich zu den Gegnern Friedrichs geschlagen, am 1. Aug. 1177 zum Abschluss gebracht. (Hefele: Friedrich Barb. und Alex. III. zu Venedig, in Tüb. Quartalschrift, Jargang 1862, Heft 3.) In seinem Vertrag mit der Kurie ließ der Kaiser Calixt III. fallen und erkannte Alexander nicht bloß an, sondern gewärte ihm mit der Präfektur alle bisherigen kaiserlichen Rechte in Rom. Doch auch der Papst musste hier weit hinter die Stellung zurückweichen, die ein Hadrian IV. und er mit ihm beansprucht; von einer Lehens-Oberhoheit Roms über das Kaisertum war nicht mehr die Rede, alle dem Reich entrissene Besitzungen versprach er zurückzuerstatten, die Kaiserin Beatrix, die von ihm bisher nicht als legitime Gattin Friedrichs behandelt war, erkennt er nun als solche an. (Die objektivste Beurteilung dieses Friedenschlusses findet sich bei Scheffer-Boichorst: Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, Berlin 1866, S. I ff.) Doch

noch einen größeren Triumph, als über den Kaiser trug Alexander III. über Heinrich II. von England davon; diesen, der schon im Herbst 1160 auf einer englisch-französischen Kirchenversammlung zu Toulouse Alexander III. als Oberhaupt der englischen Kirche anerkannt, und noch im Aug. 1162 durch sein entschiedenes Eingreifen eine für diesen gefärliche Verbindung Friedrichs I. mit Ludwig VII. von Frankreich verhindert hatte, finden wir 1163 in einen von Jar zu Jar wachsenden Streit mit seinem bisherigen Schützling verwickelt. Die Schuld an der Trübung des freundlichen Verhältnisses zwischen Heinrich II. und Alexander trug Thomas Becket, der nächste Vertraute des Königs und Kanzler des Reichs. Da er als solcher die Interessen des States der Kirche gegenüber stets vertreten, empfing er als Lon für seine Dienste aus der Hand des Königs die höchste Würde der englischen Kirche, die eines Erzbischofs von Canterbury. Kaum hatte er vom Papst das Pallium erhalten, so gefiel es ihm, gegenüber dem König die Rolle eines Verfechters der kirchlichen Rechte zu spielen. Als Heinrich an ihn auf einer 1163 zu Westminster versammelten Synode das Ansinnen stellte, die althergebrachten Gewonheiten und Rechte der Krone zu beschwören, verweigerte der Erzbischof von Canterbury den geforderten Eid und fand sogar bei Alex. III. volle Billigung dieses Schrittes. Wol hat dennoch Thomas Becket 1164 auf dem Reichstag zu Clarendon, von dem Könige mit dem Tode bedroht, sich mit seinem priesterlichen Worte verpflichtet, die alt-überkommenen Gewonheiten zu halten, aber bald darauf über diesen Verrat an der Kirche die tiefste Reue empfunden und den Papst um die — ihm dann auch bereitwillig erteilte — Vergebung dieser schweren Sünde angefleht. Dem strafenden Arm des Königs entzog sich der Erzbischof, nachdem er vorher an Alexander III. Appellation eingelegt, durch die Flucht nach Frankreich an den päpstlichen Hof. Vergeblich forderte Heinrich II. von Alexander die Amtsentsetzung des Erzbischofs, über die Weigerung gekränkt ließ er sich in Unterhandlungen mit Friedrich I. ein, schickte sogar eine Gesandtschaft auf den Reichstag zu Würzburg (1165), um hier die weitgehenden Pläne Reinalds von Dassel zu unterstützen. Aber endlich gewann doch die Furcht vor Bann und Interdikt, mit dem der Papst in einem Schreiben aufs entschiedenste gedroht, über alle Rachepläne die Oberhand, dazu vermittelten die päpstlichen Legaten zwischen dem König und seinem Erzbischof in sehr geschickter Weise, so daſs auf einer zweiten Begegnung derselben in der Nähe von La Fertè Villeneuve am 22. Juli 1170 — die erste auf dem Montmartre bei Paris im November 1169 war fruchtlos geblieben — eine wenn auch nur scheinbare Aussönung zu Stande kam. Thomas kehrte nach England zurück, aber nur um seine Gegner unter den Bischöfen zu bannen. Das unbedachtsame Wort des hierüber in den wildesten Zorn geratenen Königs als einen Wink auffassend, machten sich vier mit dem Erzbischof verfeindete Ritter nach Canterbury auf und ermordeten den, sie mit Absicht durch beißende Reden zum Verbrechen hin- und sich selbst zum Martyrium vordrängenden Primas der englischen Kirche am 29. Dez. 1170 in seiner Kathedrale. Um die Kurie, welche die Ermordung ihres englischen Vorkämpfers mit Bann und Interdikt zu strafen sich anschickte, versönlicher zu stimmen, muſste Heinrich II. 1172 in der Kathedrale von Avranches den Legaten schwören, alle zum Nachteil der Kirche erlassenen Gesetze zu kassiren, den Verkehr der Bischöfe mit Alexander vollständig frei zu geben und sämtliche der Kirche von Canterbury entrissene Besitzungen zurückzuerstatten. Ja, um die Aufregung, die das ganze englische Volk in Folge jener Gewalttat ergriffen, zu beschwichtigen, entschloſs er sich am 12. Juli 1174 barhaupt und barfuß durch die Straßen von Canterbury zur Kathedrale zu pilgern, sich dort von den anwesenden Bischöfen, Äbten und 80 Mönchen den Rücken mit Ruten streichen zu lassen und eine ganze Nacht am Grabe seines Feindes auf den Knieen zu liegen. (Siehe Becket.) Auch der König Wilhelm von Schottland erfur den ganzen Zorn Alexanders, als er nach dem Tode des Bischofs Richard von S. Andrews dem vom Kapitel erwälten Johann die Bestätigung verweigerte und seinen Kaplan Hugo auf den bischöflichen Stul setzte. Alexander III. verhängte, nach vergeblichen Aufforderungen, den rechtmäßig gewälten Bischof nicht länger an der Besitzergreifung seiner Rechte zu verhindern, durch seine Legaten

1180 den Bann über den König und das Interdikt über das ganze Land; trotzdem verharrte Wilhelm bei der von ihm getroffenen Verfügung. Dagegen erfreute sich neben Alphons I. von Portugal, der vom Papste die Bestätigung seiner Krone und die Anwartschaft auf die, den Mauren noch zu entreißenden, Gebiete erhielt, insbesondere Ludwig VII. von Frankreich der ganzen Gunst Alexanders III.; er hatte sich auf dieselbe ein gewisses Anrecht erworben, indem er dem flüchtigen Papst in Sens nicht bloß Aufenthalt gewärte, sondern auch ihm mit samt seiner Kurie die reichste Unterstützung angedeihen ließ. Als ein Zeichen seines Dankes verehrte der Schützling seinem Beschützer die geweihte goldene Rose, die höchste Ehrengabe, über die der Stul Petri verfügt. Vielleicht noch unheilvoller als die Feindschaft des Papstes gegen die Herrscher wurde für die christliche Welt die Freundschaft Alexanders mit Ludwig VII., denn letzterer war es, der 1177 den Gedanken Raimunds V. von Toulouse, gegen die Katharer im südlichen Frankreich einen Kreuzzug zu eröffnen, mit der ausgesprochensten Sympathie aufnahm und denselben zur Begutachtung dem Papste vorlegte. Wie Alexander darüber dachte, ersehen wir aus den Kanones der Lateran-Synode vom Jare 1179; sie begnügte sich nicht über die Katharer den Fluch der Kirche auszusprechen, verhieß vielmehr jedem, der gegen die Ketzer die Waffen ergriff, den vollen Sündenerlaß, der bisher doch nur den Teilnehmern an den Kreuzzügen gewärt worden war. (Siehe Katharer.) Die eben genannte Lateran-Synode des Jares 1179 sollte der Christenheit das Papsttum in seinem vollen Glanz zeigen, umgeben von 300 zu den Füßen des katholischen Oberhirten vereinigten Bischöfen, und wider in den so schmerzlich entbehrten Besitz Roms gesetzt. Die wichtigste Bestimmung, die auf dieser Kirchenversammlung getroffen wurde, galt der Papstwal; sie erhob die Vorgänge bei der Wal Alexanders zur kanonischen Richtschnur für alle Zeiten, indem sie allein den Kardinälen das Walrecht übertrug, dem niederern römischen Klerus und der römischen Laienschaft jeglichen Anteil an der Besetzung des päpstlichen Stules entzog, des kaiserlichen Bestätigungsrechtes nicht weiter gedachte und die Gültigkeit der Wal nicht mehr von einer im allgemeinen abgeschätzten, sondern von der genau auf zwei Drittel der Kardinäle fixirten Majorität des Walkollegiums abhängig machte. (Vergl. Zoepffel: Die Papstwalen ꝛc. Göttingen 1871, S. 63 ff., S. 118, S. 143 ff. und S. 152 ff.; O. Lorenz: Papstwal und Kaisertum, Berlin 1874, S. 104—112.) Bald nachdem Alexander die Lateran-Synode geschlossen, nötigte ihn die römische Republik die Stadt zu verlassen und ins Exil zu gehen. Auch der Landadel in der Sabina bequemte sich nicht zur Anerkennung Alexanders, sondern stellte, nachdem Calixt III. am 29. Aug. 1178 förmlich auf den Stul Petri verzichtet, im Sept. einen neuen Gegenpapst auf, der sich Innocenz III. nannte. Wol gelang es ihm, diesen durch Bestechung des Anhangs in seine Gewalt zu bringen, aber in die Mauern Roms wurde Alexander III. bis zu seinem Tode — er starb in Civita Castellana am 30. Aug. 1181 — nicht wider aufgenommen. Selbst den Toten verfolgte der Haß der Römer; als man ihn in dem Lateran beisetzen wollte, empfing das Volk den Sarg mit Verwünschungen und Steinwürfen. (Ring: K. Fr. I. im Kampf gegen Alex. III., Stuttg. 1838; W. Zimmermann: Die Hohenst. oder der Kampf der Monarchie gegen den Papst, 2 Bände, Stuttg. 1838; C. de Cherrier: Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe, tom. I, 2. édit., Paris 1858; vor allem H. Reuter: Gesch. Alex. III. und der Kirche seiner Zeit, 3 Bände, 2. Aufl. Leipzig 1860 ff.; F. Tourtual: Böhmens Anteil an den Kämpfen Friedr. I. in Italien, Abt. II: Das Schisma von 1155—1175, Münster 1866; Gregorovius: Gesch. der Stadt Rom i. M., Band IV; F. v. Raumer: Gesch. d. Hohenst., 4. Aufl., Band II, Leipzig 1871; H. Prutz: Kaiser Friedr. I., 3 Bände, Danzig 1871—1874; Hefele: Concilien-Geschichte, Band V.

R. Zoepffel.

Alexander IV., Papst von 1254—1261. Rinaldo de Conti stammte aus jenem Grafengeschlecht, welches schon zwei Päpste, Innocenz III. und Gregor IX., geliefert hatte. Letzterer erhob seinen Neffen Rinaldo schon 1227 zum Kardinal-Diakon und 1231 zum Kardinal-Bischof von Ostia (Potthast: Regesta pont. Rom., vol. II, Berlin 1875, S. 1286.) Als Kardinal scheint sich Rinaldo noch nicht

dem in seinem Hause traditionellen Hasse gegen die Hohenstaufen hingegeben zu haben, was wir daraus schließen, dass Kaiser Friedrich II. ihm in den Jaren 1233 und 1242 als seinem „geliebten“ oder „ehrwürdigen Freunde“ schreibt. Doch nach dem Tode Innocenz IV. am 12. Dez. 1254 in Neapel von den Kardinälen zum Nachfolger desselben erwält, macht er sich zum Werkzeug der von den Päpsten aus dem Hause Conti und auch von seinem unmittelbaren Vorgänger eingeschlagenen Politik. Konrad IV. hatte auf dem Totenbette seinen zweijärigen Son Konradin, den Erben des Herzogtums Schwaben, des jerusalemischen und sicilischen Königreiches, der vormundschaftlichen Obhut der Kirche anvertraut, in der Meinung, damit seinen unversönlichen Gegner, das Papsttum, in einen gewaltigen Beschützer seines Kindes zu wandeln. Wie Innocenz IV. übernahm Alexander IV. die Vormundschaft über Konradin mit glänzenden Versprechungen. Am 23. Jan. 1255 erklärte er, die bestehenden Rechte desselben nicht bloß vor jeder Verletzung schützen, sondern noch darüber hinaus ihm in Zukunft sein besonderes Wolwollen angedeihen zu lassen. Doch ebensowenig wie sein Vorgänger war er diese Versprechungen in dem Augenblick, wo er sie erteilte, zu halten gewillt, denn schon am 4. Febr. dieses Jares forderte er die schwäbischen Großen auf, ihren angestammten Herzog Konradin zu verlassen, und sich Alphons von Castilien zuzuwenden. Am 25. März exkommunicirte er dann Manfred, den Onkel Konradins, der es übernommen hatte, das Königreich Sicilien für seinen unmündigen Neffen gegen alle andern Bewerber zu verteidigen, und am 9. April schloss er sogar mit dem Abgesandten Heinrichs III. von England jenen Vertrag ab, in welchem er einem Sone des Königs das Erbe Konradins, Sicilien und Apulien, als ein päpstliches Lehen übertrug. (Ed. Winkelmann: Die Politik der Päpste und Konradin, in der Balt. Monatsschrift 1870, neue Folge, Band I, H. 5.) Auch in die Angelegenheiten des deutschen Reichs griff Alex. IV. vielfach ein. Als im Sommer des Jares 1254 von einzelnen Fürsten der Plan gefasst wurde, dem päpstlichen Schützling auf dem deutschen Thron, Wilhelm von Holland, Ottokar von Böhmen entgegen zu stellen, verbot der Papst am 28. Aug. 1255 in einem Schreiben den deutschen Fürsten, sich an der Erhebung eines Königs zu Lebzeiten Wilhelms zu beteiligen, (A. Busson: Über einen Plan an Stelle Wilhelms von Holland Ottokar von Böhmen zum römischen König zu erwälen. Wien, 1868) und nach dem am 28. Jan. 1256 erfolgten Tode König Wilhelms untersagte er am 28. Juli dem Erzbischof von Köln, Mainz und Trier den jungen Konradin auf den Thron seiner Väter zu setzen. In dem Kampfe, der nun um die deutsche Königskrone zwischen Alphons X. von Castilien, einem Enkel Philipps von Schwaben, und dem Grafen Richard von Cornwallis, dem Bruder Heinrichs III. von England, ausbrach, stellte sich der Papst, von beiden um die Krönung gebeten, in einem Schreiben vom 30. April 1259 auf die Seite des letzteren, dem er nicht bloß das entschiedene Eintreten seiner Legaten in Deutschland für die englische Kandidatur, sondern auch die kaiserliche Würde in Aussicht stellte. (A. Busson: Die Doppelwal des Jares 1257, Münster 1866, S. 39 ff.; H. Schroeer: De studiis Anglicis in Regno Siciliae et Alemanniae adipiscendo etc. Bonn. Dissert. 1867; G. von der Ropp: Erzbischof Werner von Mainz, Göttingen 1872, S. 16.) Was den Papst zur Parteinahme für Richard bewog, war nichts anderes als das Geld des englischen Königs, welches er in seinem Kampf gegen Manfred nicht entbehren konnte. Im August 1258 hatte sich dieser auf ein vielleicht von ihm selbst ausgesprengtes Gerücht, welches seinen Neffen Konradin tot sagte, zum König Siciliens krönen lassen. Bald wurde er in Mittel- und Ober-Italien als das Haupt der Ghibellinen anerkannt. Nachdem eine von Seiten der Kurie versuchte Aussönung mit Manfred sich zerschlagen, und die blutige Schlacht bei Montaperto selbst das Bollwerk des Guelfentums, Florenz, zum Treuschwur gegen den König Siciliens genötigt hatte, widerholte Alexander IV. am 18. Nov. 1260 die über seinen Gegner ausgesprochene Exkommunication, indem er in dieselbe alle ghibellinisch gesinnten Staten Mittel- und Ober-Italiens einschloss. Das war die Tat eines Onmächtigen, der vergeblich die Könige von England und Norwegen zu einem Kreuzzug gegen den Hohenstaufen auf-, umsonst zur Fortfürung des

Krieges den zehnten Teil des Einkommens von dem französischen Klerus eingefordert hatte. Einen für den Papst glücklicheren Ausgang nahm der Kampf gegen den Schwiegersohn Friedrichs II., Ezzelino da Romano, den mit zallosen Verbrechen befleckten Fürer der Ghibellinen Nord-Italiens. Dieser, von Innocenz IV. und Alexander IV. gebannt, von einem päpstlichen Kreuzheer vergeblich bekämpft, erlag endlich 1259 der Macht verbündeter Fürsten und Städte. (A. Kortüm: Geschichtliche Forschungen auf dem Gebiete des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit, Heidelberg, 1863, S. 278 ff.: Ezzelino da Romano.) Doch in Rom selbst gewann die Partei Manfreds immer mehr Ansehen. Schon vor Annahme des sicilischen Königtitels hatte dieser mit dem Senator Roms, Brancaleone, ein Bündnis zur Niederwerfung der Guelfen geschlossen, worauf der Papst über den römischen Magistrat den Bann verhängte. Kurz vor seinem Tode mußte Alexander es erleben, daß ein Teil der Römer 1261 seinen verhaßten Gegner Manfred zum Senator wälte. Wie furchtbar Italien unter diesem, alle sittlichen Verhältnisse auflösenden Kampf des Papsttums gegen die Hohenstaufen litt, beweist das Auftreten der Flagellanten, die ihrer Verzweiflung und Bußstimmung auch in Rom 1260 durch Prozessionen, Predigten und Geißelungen Ausdruck gaben. Daß diese Büßer Alex. IV., der mit die Hauptschuld an dem unsäglichen Elend Italiens trug, nicht gefallen konnten, ist selbstverständlich; er verbot bald ihre Umzüge in den Städten. (Siehe Flagellanten.) In seinen letzten Jaren betrieb Alex. eifrig den Kreuzzug gegen die Tartaren. Ein Concil zu Viterbo sollte am 6. Juli 1161 zusammentreten, um über die Rüstungen Beschluß zu fassen; aber bevor dasselbe seinen Anfang nehmen konnte, starb Alexander IV. am 25. Mai 1261. (Th. Lau, Der Untergang der Hohenstaufen. Hamburg, 1856; C. de Cherrier, Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe, 2. édit. tom. II et III. Paris, 1858; Ottokar Lorenz, Deutsch. Gesch. im 13. und 14. Jarh. Bd. I, Wien, 1863; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, Berlin, 1867; Fr. Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen. Göttingen, 1871; Gregorovius, Gesch. d. St. Rom i. M. Bd. V, 2. Aufl. Stuttgart, 1871; Fr. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, 4. Aufl., Bd. IV. Leipzig, 1872.) **R. Zoepffel.**

Alexander V., Papst von 1409—1410. Peter Philargi, ein verwaister Knabe aus Candia, ward von mitleidigen Minoriten in ihrem Kloster auferzogen. In den Orden seiner Woltäter eingetreten, machte er zu seiner Ausbildung Reisen durch Italien, England und Frankreich und fand in Paris als trefflicher Lehrer und begabter Redner rühmliche Anerkennung. Später finden wir ihn, einem Rufe des Herzogs Joh. Galeazzo Visconti folgend, in angesehener Stellung am mailändischen Hofe. Von einer kirchlichen Würde durch die Gunst jenes Fürsten rasch zur andern forteilend, ward er 1402 Erzbischof von Mailand. Ihn erhob dann Innocenz VII. zum Kardinalpresbyter. Als nun das, zur Beilegung des Schismas zwischen Benedikt XIII. und Gregor XII., nach Pisa berufene Concil in der neunten bis fünfzehnten Satzung den beiden Gegenpäpsten den Prozeß — der bekanntlich mit ihrer Absetzung endigte — gemacht hatte, wurde am 26. Juni 1409 auf Betreiben des Kardinals Baldassar Cossa der 70järige Peter Philargi einmütig von den Kardinälen als Alexander V. ausgerufen. Wol hatte auch er, wie alle auf dem Concil anwesenden Kardinäle, eine Urkunde des Inhalts unterzeichnet: „Wenn einer von ihnen zum Papst erwält werde, so wolle dieser das gegenwärtige Concil fortsetzen und, soweit es an ihm liege, dessen Auflösung nicht eher gestatten, als bis mit Hilfe des Concils die notwendige, verständige und genügende Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern durchgefürt wäre." Aber kaum hatte Alexander die päpstliche Würde erlangt, so schickte er die Concilsväter nach Hause, damit sie erst Vorberatungen in ihren Diöcesen über die einer Reform bedürftigen Punkte veranstalteten. Trotz der Absetzung der beiden Gegenpäpste und der Neuwal Alexanders V. hatte doch das Concil von Pisa seinen Zweck: die Widerherstellung der Kirchen-Einheit, nicht nur nicht erreicht, sondern das Schisma vergrößert. Denn es gab jetzt anstatt zwei, drei um den Stul Petri hadernde, sich gegenseitig verfluchende Päpste. Benedikt XIII. wurde nach wie vor in Spanien, Portugal und Schottland, Gregor XII. von Neapel, Ungarn, dem

römischen König Ruprecht von der Pfalz und einigen deutschen Fürsten anerkannt, während sich der größere Teil Deutschlands, sowie Frankreich und England, für Alexander V. erklärten. Auch standen auf Seiten des vom Concil gewälten Oberhirten die Vorkämpfer der Reform: ein Dietrich von Nieheim (B. Sauerland: Das Leben des Dietrich von Nieheim. Göttingen, 1875, S. 48), ein Johann Gerson (Joh. Schwab, Johannes Gerson. Würzburg, 1858, S. 250) und ein Peter von Ailli (Paul Tschackert, Der Kardinal Peter von Ailli, in den Jarbüchern für deutsche Theologie, Bd. XX, H. II, S. 6). Jedoch Rom selbst war noch im Besitze des Beschützers Gregors XII., des Königs Ladislaus von Neapel. Alexander sprach über diesen den Bann aus, erklärte ihn seiner Krone für verlustig, schenkte dieselbe Ludwig von Anjou und sandte ein von letzterem und dem Kardinal Cossa befehligtes Heer gegen Rom. Obwol es — allerdings mehr durch Bestechung, als durch die Erfolge der Waffen — gelang, Rom Alexander V. zu unterwerfen, schlug dieser seinen Sitz nicht dort, sondern in Bologna auf. Die kurze Zeit seines Pontifikats war er ein Spielball in den Händen seiner früheren Ordensbrüder, der Minoriten und des ihn tyrannisirenden Baldassar Cossa. Erstere erwirkten sich von ihm eine Bulle, in welcher die zum Schaden der Seelsorge onehin allzu ausgedehnten Rechte der Bettelorden auf den Beichtstul nicht nur bestätigt, sondern in einem Maße erweitert wurden, daſs die Tätigkeit des Pfarramts völlig lam gelegt ward. Diese Bulle drohte Alexander V. um sein ganzes Ansehen in Frankreich zu bringen. Die Universität Paris faſste den Beschluſs, die Bettelorden, falls sie nicht auf das ihnen erteilte Privileg verzichteten, von den Lehrstülen und den Kanzeln auszuschließen, und forderte — Gerson an der Spitze — die Zurücknahme der päpstlichen Anordnung. Als die Nachricht von diesem entschiedenen Vorgehen der Pariser Universität nach Rom gelangte, lebte Alexander nicht mehr. Können wir einem weitverbreiteten Gerücht Glauben schenken, so hatte der, nach der Tiara geizende Baldassar Cossa dem Papste, der ihm zu lang lebte, Gift reichen lassen. Der Tod Alexanders V. erfolgte am 3. Mai 1410. (Lenfant: Histoire du Conc. du Pise. Amst., 1724, 2 t.; J. H. von Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jarh., Bd. II, 2. Ausgabe. Constanz 1845, S. 57 ff.; K. Ad. Höfler, Ruprecht von der Pfalz. Freiburg i. Br., 1861; Gregorovius, Gesch. der St. Rom i. M. Bd. VI; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. VI, Freiburg i. Br. 1867; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, Berlin, 1867. **R. Zoepffel.**

Alexander VI., Papst von 1492—1503. Rodrigo Lanzol, aus Valencia gebürtig, wurde von seinem Onkel, Calixt III., nicht nur in seine Familie, die der Borgia, durch Beilegung dieses Namens aufgenommen, sondern auch mit dem Bistum Valencia, 1546 mit der Würde eines Kardinal-Diakon, dann sogar mit dem järlich c. 8000 Goldgulden eintragenden Amte eines Vizekanzlers der römischen Kurie ausgestattet. Seine Stellung benutzte Rodrigo, um unermeſsliche Reichtümer zu sammeln und diese dann im Dienste einer unersättlichen Prunksucht sowie einer zügellosen Sinnlichkeit zu verwenden. Einen Einblick in das Privatleben dieses Kardinals gibt uns ein Schreiben Pius' II. vom 11. Juni 1460, der ihm unter anderen vorwirft, zu Siena an einem Fest teilgenommen zu haben, welches „näher zu beschreiben die Scham verbiete", und ihn aufs schärfste tadelt, weil er „nach nichts trachte, als nach jeglicher Art von Wollust." Mindestens 7, möglicherweise 9 Kinder (Gregorovius: Lucretia Borgia. Stuttg., 1874, Bd. I, S. 19 und S. 127) waren dem Kardinal geboren worden, von denen er vier, die ihm seine Favoritin, Vanozza Catanei, geschenkt: Cäsar, Juan, Jofré und Lucrezia, mit besonderer Liebe umfaſste. Das andauernd ruchlose Leben des Rodrigo Borgia war sowol für Pius II. als für seine Nachfolger Paul II., Sixtus IV., Innocenz VIII. kein Grund, die von dem ersteren in Folge jenes skandalösen Benehmens zu Siena dem Kardinal in Aussicht gestellten, strengen kirchlichen Censuren nun auch über ihn ergehen zu lassen. Vielmehr neuer Ehren wurde er teilhaftig durch die Erhebung zum Kardinal-Bischof von Porto. Nach dem Tode Innocenz VIII. kam am 11. August 1492 Kardinal Rodrigo, wie ein Zeitgenosse mit Recht sagt, „durch Simonie und tausend Bübereien und Verruchtheiten" zum Ziel seiner Wünsche.

Er bestieg als Alexander VI. den Stul Petri. Sein schamloses Leben setzte er als Papst fort. Mit der 17jährigen Julia Farnese, der Gattin eines seiner Neffen, unterhielt er ein Verhältnis, bei welchem die Schwiegermutter derselben die Kuppeldienste tat. Es ist sogar warscheinlich, dass er an seiner eigenen Schwiegertochter, der Gemalin seines Sones Jofré, zum Ehebrecher wurde. Eine große Reihe der Zeitgenossen klagen ihn selbst der Blutschande mit seiner Tochter Lucrezia an. Ob hier wirklich ein wider die Natur streitendes Verbrechen vorliegt, oder ob wir es etwa nur mit Verleumdungen, die der verstoßene Gatte der Lucrezia, Joh. Sforza, über sie verbreitete, zu tun haben — wie Gregorovius annimmt, — wird sich nicht mehr entscheiden lassen. Jedenfalls muss Alexander jegliches Schamgefül Lucrezia gegenüber verloren haben, denn er gab ihr als tägliche Gesellschafterin seine Favoritin Julia Farnese, die Lucrezia in ihrem Palast aufnehmen musste. Wenn auch die Geschichte die Päpstin Johanna in das Bereich der Sage verweist, so könnte man doch in gewissem Sinne von einer Päpstin Lucrezia reden, denn Tatsache ist, dass Alexander VI. seiner Tochter zweimal wärend seiner Abwesenheit von Rom die Fürung der laufenden Geschäfte, nebst der Vollmacht, alle an den Papst einlaufenden Briefe zu öffnen, übertrug. Vergeblich wandten sich Portugal und Spanien, vergeblich der Prophet von Florenz, Savanarola, an den Papst mit Vorstellungen und Bitten, seinen Hof von Grund aus zu reformiren. Erstere beruhigte man mit Versprechungen, letzterem suchte man, als er ganz Italien gegen das Papsttum aufrief, durch den Bann am 12. Mai 1497 den Mund zu schließen. (Siehe den Art. Savonarola.) Neben der Befriedigung einer sinnlichen Leidenschaft, kannte Alex. VI. nur noch ein Streben, die glanzvolle Verheiratung seiner Kinder und die Ausstattung derselben mit Fürstentümern, das war der Angelpunkt, um den sich in jener Zeit großer Kämpfe seine gewissenlose Politik drehte. Lodovico der Mor, der Gouverneur Mailands, wollte sich diese Stadt, die er für seinen Neffen Giangaleazzo verwaltete, aneignen, wurde daran aber durch den Großvater der Gemalin desselben, König Ferrante von Neapel, verhindert. Um diesen zu verderben, arbeitete Lodovico an der Bildung einer Liga, zu der er auch den Papst dadurch herbeizuziehen strebte, dass er eine Heirat seines Verwandten, Johann Sforza von Pesaro, mit Lucrezia, der Tochter Alexanders VI., in Aussicht stellte. Am 25. April 1493 kam jene Liga zwischen Lodovico, dem Papst, Venedig, Siena 2c. zu Stande, und bald darauf feierte mit dem größten Pomp die Tochter eines Papstes in den Gemächern des Vatikan die Vermälung mit Joh. Sforza. Doch schließlich gelang es dem ränkevollen Ferrante von Neapel, wol durch Vermittlung Spaniens — dem der Papst damals alle eben entdeckten oder dereinst zu entdeckenden, 100 Meilen westlich vom Cap Verde und den Azoren gelegenen Länderkomplexe zugewiesen hatte — Alexander VI. von der Liga abzulösen und ihn, durch die Vermälung einer natürlichen Tochter seines Sones Alfonso mit Jofré, dem Sprössling Alexanders, auf seine Seite zu ziehen (A. v. Reumont, Zur Geschichte Ferrantes von Neapel in Sybels historischer Zeitschrift, Jarg. 1873, S. 324 ff.). Doch brachte diese Verbindung mit dem Hause Aragon von Neapel Alex. VI. bald in eine schwierige Lage. Lodovico der Mor, vom Papste verlassen, rief in Gemeinschaft mit einigen Kardinälen Karl VIII. von Frankreich nach Italien, die Krone Neapels sich aufs Haupt zu setzen und den simonistischen Papst vor ein Concil zu stellen. Im Herbst 1494 rückte der König von Frankreich in Italien ein und am 31. Dezember hielt er seinen glänzenden Einzug in die Mauern Roms. Alex. VI. selbst scheint erwartet zu haben, dass Karl VIII. auf die Stimme seiner Gegner im Kardinalkollegium hören, ihm als einem Simonisten den Prozess machen werde. Nichts von alledem geschah; am 19. Jan. 1495 küsste vielmehr Karl VIII. im Konsistorium der Kardinäle, als Zeichen seiner Obedienz, dem Papst Hand und Fuß und setzte dann seinen Siegeszug in den Süden fort; am 12. Mai konnte er sich — Alfonso II., der Nachfolger Ferrantes, war zu Schiff geflohen — in Neapel feierlich zum König krönen lassen. Doch er sollte bald bereuen, dass er Alex. VI. in seiner Macht belassen, denn zu den Mächten, die im März 1495 zu Venedig den gewaltigen Waffenbund gegen ihn abschlossen, der ihn zum Rückzuge nötigte und dem

Hause Aragon die Widergewinnung des neapolitanischen Königsthrones ermög lichte, gehörte auch der Papst. (C. de Cherrier, Histoire de Charles VIII, 2 t Paris 1868.) Für seine dem Hause Aragon geleisteten Dienste verlangte Alexan der nichts geringeres von dem damaligen Beherrscher Neapels, Federigo, als di Hand der neapolitanischen Königstochter für seinen Son Cäsar Borgia. Diese hatte der Vater gleich nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stul zum Erz bischof von Valencia gemacht und ihm darauf 1493 die Kardinalswürde verliehen Doch der von maßloser Herrschsucht beseelte Cäsar war gern bereit, seinen Pur pur gegen ein Fürstentum zu vertauschen. Dieses zu erlangen hatte er so lang keine Aussicht, als sein älterer Bruder Don Juan, Herzog von Gandia, den Alexa der damals zum Bannerträger der Kirche und Rektor des gesamten Pat moniums Petri ernannt hatte, ihm den ersten Platz beim Vater streitig macht da wurde am 14. Juni 1497 der Herzog von Gandia in der Nacht überfall und ermordet. Alle Indicien machen es warscheinlich, dass Cäsar der Urheb dieses Frevels gewesen. (Auf einzelne, gegen die Schuld Cäsars sprechende Momen hat neuerdings Brosch aufmerksam gemacht in seinem Aufsatz: Alex. VI. und sein Tochter Lucrezia Borgia in Sybels historischer Zeitschrift, Jargang 1875, S. 370 ff.) Der Tod seines Lieblingssones ging dem Papst so nah, dass er vier Tage keine Speise zu sich nahm; er scheint einen Augenblick Reue über sein bisheriges Leben empfunden, ja selbst den Plan gefasst zu haben, entweder die Kurie zu reformiren oder abzudanken. Doch diese Stimmung hielt nicht vor. Der Mörder erhielt die Verzeihung, und mehr denn je zeigte sich Alexander bereit, Cäsar in allem seinen Vorhaben zu unterstützen. Ja sogar mit einer Königskrone hoffte sich dieser dereinst schmücken zu können, wenn es ihm erst geglückt sein werde, die Tochter des Königs Federigo von Neapel zur Ehe zu erhalten. Um sich diesem Ziel zu nähern, beschlossen Vater und Son Lucrezia von ihrem Gatten Joh. Sforza, der durch Mörderhand beseitigt werden sollte, zu trennen und sie mit einem neapolitanischen Prinzen, einem unehelichen Son Alfons' II., zu vermälen. Sforza entging durch Flucht dem ihm drohenden Dolch, gab aber, um sich vor weiteren Nachstellungen zu sichern, seine Einwilligung zur Scheidung. Bald darauf (1498) reichte Lucrezia dem zum Herzog von Biseglia ernannten Aragonesen die Hand. Als aber der König von Neapel auf die Forderung Cäsars nicht einging, bewarb sich dieser, nachdem er am 13. August 1498 den Purpur abgelegt hatte, um die französische Prinzessin Charlotte d'Albret, Schwester des Königs von Navarra. Im Mai 1499 vermälte er sich mit derselben, nachdem er vom französischen König Ludwig XII. zugleich den Titel eines Herzogs von Valence empfangen. Für diesen Schimpf, den Ludwig XII. seinem Hause mit der Aufnahme eines Mörders antat, erhielt er vom Papst die Erlaubnis zur Scheidung von seiner Gattin. Nun beginnt Cäsar sich eine Herrschaft zu gründen durch Waffengewalt, Dolch, Gift und mit Hilfe des Königs von Frankreich und seines Vaters, der 1499 den Dynasten der Romagna und der Marken ihre päpstlichen Lehen entzog, um sie seinem Son zu übergeben. Die Geldmittel zur Kriegsfürung gegen die Proskribirten gewannen Vater und Son aus den Ablassgeldern, die das Jubeljar von 1500 der päpstlichen Schatzkammer eintrug, und aus der von Alex. VI. eingeforderten Türkensteuer; der Hass Alexanders und Cäsars richtete sich aber besonders gegen das Haus Aragon, das einem Borgia die Tochter verweigert. Denselben erfur am Abend des 15. Juli 1500 der Gemal der Lucrezia, Herzog von Biseglia. Von Cäsar gedungene Mörder verwundeten ihn schwer. Wol genas er wider, aber nur um auf Befehl des Schwagers im Bett erwürgt zu werden. Zum Mitschuldigen an dieser Tat machte sich der Papst, indem er dem venetianischen Gesandten gegenüber das Schicksal seines Schwiegersones als ein wolverdientes bezeichnete und Cäsar entschuldigte. Um ihrem Vater und Bruder neue Wege zu banen, musste sich Lucrezia nach einigen Monaten mit dem Erbprinzen von Ferrara vermälen. Im Jare 1501 schloss dann Alex. VI. einen Bund mit Ludwig XII. von Frankreich und Ferdinand dem Katholischen von Spanien mit dem ausgesprochenen Zweck der Teilung des Königreichs Neapel zwischen den beiden genannten Monarchen und fürte so schließlich den Sturz des Hauses Aragon

rbei. Als dieses gefallen, sah sich Alexander auch in die Lage versetzt, die Güter r mit den Aragonesen verbündeten Familie Colonna zu konfisziren und den esitzungen seines Hauses einzuverleiben. Nachdem Cäsar die Fürsten der Romagna ntweder verjagt und gefangen gesetzt oder ihnen durch Dolch und Gift den Tod reitet hatte, erhob ihn der Vater, indem er die größte Provinz des hl. Stules eine Domäne der Familie Borgia wandelte, zum Herzog der Romagna. Doch t die Jare 1502 und 1503 bezeichnen den Höhepunkt des Blutregiments der orgia. Als sich nämlich die Orsini — die bisherigen Verbündeten Alexanders, lange es galt, die ihnen verhasste Familie der Colonna zu stürzen — mit einer nzal kleiner Städtetyrannen, die meistens früher im Heere Cäsars gedient, gegen Borgia verbündeten, wusste Cäsar sie zu Unterhandlungen zu bewegen. Er derte sie zu einer Besprechung auf, und als sie erschienen, ließ er sie im Einrständnis mit seinem Vater erwürgen. Da der Kardinal Orsini jetzt ebenfalls zu Gegnern Cäsars gehörte, befahl Alexander, auf die Nachricht des gelungenen ordanschlages, diesen gefangen zu setzen. Keine Bitte der Kardinäle und der rwandten des Gefangenen konnte den Papst, der, wo es seine eigne Person lt, sich nicht als rachsüchtig zeigte, wo aber sein Son Cäsar in Betracht kam, r mit dem Tode des Gegners sich befriedigt erklärte, davon abhalten, dem Karnal Orsini Gift reichen zu lassen. Man sorgte überhaupt auf alle Weise für s Aussterben der alten Kardinäle, um dann für unermessliche Summen neue kreiren! Schon dachte Alex. VI. daran, für seinen Son vom Kaiser Pisa, iena und Lucca zu erwerben, ihm den Titel eines Königs der Romagna und r Marken zu verleihen, schon sah er im Geist seinen Son auch als Beherrscher n Florenz, als der Tod diesen Plänen ein Ziel setzte. Alexander VI. fiel in e von ihm selbst ausgestellten Netze. Er beabsichtigte, den reichen Kardinal adrian, um dessen Güter seinem Son zuweisen zu können, bei einem Gastmal vergiften, doch der Kardinal erkaufte den päpstlichen Küchenmeister, der das ift in Gestalt von Konfekt dem Papst vorsetzte, der am 18. August 1503 — achdem er eine Beichte abgelegt und die Kommunion empfangen — an den Folgen r Vergiftung starb. (In neuester Zeit hat Reumont die Vergiftung des Papstes einer Sage zu stempeln gesucht, Ranke dagegen hält an der nur allzu gut belaubigten Tatsache fest, wärend Gregorovius sich weder für noch gegen die Tatchlichkeit entscheidet.) Diesen niedrigsten aller mit der päpstlichen Tiara Gehmückten hat man in jüngster Zeit nicht bloß als den Vorkämpfer der italienihen Nationalfreiheit gefeiert, der aus Grundsatz und nicht etwa aus Liebe zu inen Kindern den Kirchenstat in ein weltliches Fürstentum umzuwandeln berebt gewesen sei (Petrucelli della Gattina: Histoire diplomat. de Conclaves, aris 1864, I, p. 363 ff.), sondern auch als einen waren Nachfolger Christi epriesen. (Ollivier: Le Pape Alexandre VI. et les Borgia, Paris 1870.) Aber lbst die Civilta Cattolica (in einem Artikel vom 15. März 1873) hat im Gegensatz dieser Verherrlichung die Verworfenheit dieses Papstes zugestanden.

Litteratur außer den schon citirten Werken: Domenico Cerri: Borgia ossia lessandro VI. Papa e suoi contemporanei, Turin 1858; Alfred v. Reumont: eschichte der Stadt Rom, III. Bd., I. Abt., Berlin 1868; Gregorovius: Gechichte d. St. Rom i. M. Bd. VII, Stuttgart 1870; Ranke: Die römischen äpste in den letzten vier Jarhunderten, Bd. I, 6. Aufl., Leipzig 1874; Ranke: eschichte der röm. und germ. Völker von 1494—1514, 2. Aufl., Leipzig 874; die zalreichen hieher gehörigen Werke über Lucrezia Borgia sind verzeichnet i Gregorovius: Lucrezia Borgia, Einleitung p. XI ff. **R. Zöpffel.**

Alexander VII., Papst von 1655—1667, Fabio Chigi, hatte sich wärend der eit, da er in Köln (1639—51) die Stellung eines Nuntius bekleidete, den Ruf wol eines rechtschaffenen Mannes, wie eines geschickten Vertreters der Kurie worben. Als Nuntius kam es ihm zu, sich an den Verhandlungen, die zum estfälischen Frieden fürten, zu beteiligen. Jedoch er erklärte, an Beratungen it Ketzern könne er nicht teilnehmen. „Er werde keinen Consensum in nichts, ndern jederzeit seinen Dissensum bezeugen und ecclesiae catholicae virginitatem jus integrum konserviren.“ Diesem Standpunkt gemäß ließ er nach der Unter-

zeichnung der Verträge einen Protest gegen die beiden Friedensschlüsse von Münster und Osnabrück ausgehen. Erst hierauf erschien dann jene Bulle Innocenz X., welche allen, den Protestanten in den Verträgen gemachten Zugeständnissen die vom Papste sich angemaßte Bestätigung versagte. (M. Koch: Geschichte des deutschen Reichs unter der Regierung Ferdinands III., Bd. II, Wien 1866, S. 195 u. 526.) Innocenz X. hat Chigi nach seiner Rückkehr aus Deutschland zum Kardinal erhoben und ihn schließlich mit der Leitung der Statsgeschäfte betraut. Ihm ist die Hauptschuld beizumessen, daſs die fünf aus dem Augustinus des Jansenius ausgezogenen und dem römischen Stul von den Feinden Portroyals zur Prüfung vorgelegten Sätze von Innocenz X., der hier nur dem zelotischen Drängen seines Statssekretärs nachgab, am 1. Juni 1653 als ketzerisch verdammt wurden. Als der, durch die Begünstigung seiner Nepoten warhaft berüchtigte Innocenz X. am 7. Januar 1655 gestorben, wollten die zum Conclave zusammengetretenen Kardinäle, insbesondere die sogenannte Partei des Squadrone Volante einen Mann auf den Stul Petri erheben, der endlich einmal bereit sei, sich als Papst eine andere Aufgabe zu stellen, als die, der liebevolle Versorger seiner Verwandten und Landsleute zu sein. Dieser Anforderung schien gerade Fabio Chigi zu entsprechen; hatte er sich doch stets als ein strenger Richter aller der vielen aus dem Nepotenwesen herrürenden Miſsbräuche gezeigt. Doch dauerte es volle drei Monate, bis sich die Kardinäle auf ihn geeinigt, denn dem Einfluſs Spaniens, welches sich entschieden für die Wal des Kardinals Chigi aussprach, hielt lange Zeit Frankreich — Mazarin war schon seit vielen Jaren persönlicher Gegner des aufgestellten Walkandidaten gewesen — das Gegengewicht. Endlich am 7. April 1655 ging Fabio Chigi als Papst Alexander VII. aus dem Conclave hervor. Allerdings in dem ersten Jare seines Pontifikats ließ er keinen seiner Verwandten nach Rom kommen; aber zu tief war jene Sitte, daß der Papst seine Angehörigen zu Fürsten erhob, mit dem ganzen Wesen der damaligen Kurie verwebt, als daſs sich ihr Alexander VII. auf die Dauer entziehen konnte. Auf Rat des Jesuiten Oliva berief er 1656 seine Verwandten nach Rom, versorgte sie mit den einträglichsten Stats- und Kirchenämtern, mit Palästen und fürstlichen Besitzungen. Eine besondere Genugtuung wurde dem Papsttum unter Alexander VII. dadurch zu Teil, daſs Christine, die Tochter jenes Schwedenkönigs Gustav Adolf, der der katholischen Kirche so schwere Wunden geschlagen, nachdem sie in Innsbruck in den Schoß derselben zurückgekehrt war, nach Rom zum Papst als zu dem nun auch von ihr anerkannten Oberhirten eilte. Bei ihren großen Ansprüchen und ihren geringen Mitteln fiel sie bald — nach einem Aufenthalt in Frankreich nahm sie ihren Wonsitz ganz in Rom — Alex. VII. und besonders seiner Kasse so zur Last, daſs mehr als einmal schwere Reibungen das Einvernehmen zwischen der Konvertitin und dem Papst völlig zu zerstören drohten. Alexander VII. zeigte sich überall als ein Gönner der Jesuiten; der schon genannte Oliva wuſste immer mehr das Vertrauen des Papstes zu gewinnen, so daſs dieser ihn auf Wunsch der Generalkongregation noch zu Lebzeiten des Ordensgenerals zum Vikar desselben machte. Er fürte auch die von der Republik Venedig wärend ihres ruhmvollen Streites mit Paul V. vertriebenen Jesuiten dorthin zurück. Besonders eifrig trat er aber für die Interessen derselben in ihrem Kampf gegen die Jansenisten ein. Letztere hatten gegen das Verdammungsurteil über die fünf Sätze des Jansenius Protest erhoben mit dem Bemerken, daß dieselben sich gar nicht in dem Buche ihres Meisters fänden. Alexander VII. verdammte 1656 alle die, welche zu behaupten wagten, daſs die fünf dem Jansenius von der Kurie zugeschriebenen Aussprüche nicht von diesem herrürten. Als hierauf die Jansenisten die Antwort erteilten: Die päpstliche Unfehlbarkeit habe ihre Grenze an der historischen Beurteilung von Tatsachen, diese aber gehöre vor das Forum der Wissenschaft, verhängten die, mit der Entscheidung des Papstes einverstandenen Bischöfe von Frankreich mit Genehmigung des Königs über alle Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit schwere Verfolgungen. In ernste Verwicklungen mit König Ludwig XIV. von Frankreich brachte den Papst der französische Botschafter in Rom, Herzog von Crequi. Der Gesandte glaubte als Herzog nicht verpflichtet zu sein,

den Verwandten des Papstes zuerst seine Aufwartung zu machen. Als nun im Dienste Alexanders VII. stehende Corsen von den Gefolgsleuten des Herzogs herausgefordert zu den Waffen griffen, bei steigendem Tumult das Leben der Herzogin bedrohten, erklärte der Gesandte, es liege hier eine absichtliche Beleidigung vor, die ihm die Verwandten des Papstes angetan, ein Racheakt für die Weigerung des Besuchs; mit der von der Kurie ihm angetragenen Genugtuung nicht zufrieden, verließ er Rom. Ludwig XIV. war onehin schon gegen Alexan-
er VII. verstimmt; hatte dieser doch in dem Streite der beiden Kardinäle Ma-
arin und Retz für letzteren sich so energisch verwendet, daſs der Kanzler Frank-
eichs sich damals für berechtigt hielt, der Kurie vorzuwerfen, sie habe einen
Rajestätsverbrecher, einen Feind des States beschützt, und mit dem Einmarsch
ranzösischer Truppen zu drohen. (A. Gazier: les dernieres années du Cardinal
e Retz, Paris 1875, S. 40 ff.) Wol zürnte der König dem Papste mit deshalb,
eil dieser, trotz seiner Fürsprache für die Farnese und Este, denselben einzelne
on ihnen beanspruchte Besitzungen vorenthielt. Aus dieser Verstimmung Lud-
igs XIV. erklärt sich wol jenes Schreiben an den Papst, in welchem er von
inem Attentat der Corsen, einem Verbrechen gegen das Völkerrecht, einer Tat
edete, die selbst bei den Barbaren nicht ihres gleichen finde. Der König verwies
en päpstlichen Nuntius, bemächtigte sich Avignons und Venaissins, drohte ein
Heer in den Kirchenstat einrücken zu lassen. Da Alexander in diesem Streit unter
den Fürsten keinen Bundesgenossen fand, sah er sich 1664 in dem Vertrage von Pisa genötigt, auf die demütigendsten Bedingungen Frankreichs einzugehen. Nicht bloß der König mußte durch zwei, zu diesem Zweck nach Paris gesandte Kardinäle, sondern auch der Herzog von Crequi sollte persönlich um Verzeihung gebeten werden. Der Papst verpflichtete sich, auf einem öffentlichen Platze Roms eine Pyramide errichten zu lassen, auf der die Worte zu lesen seien: Die Corsen sind für immer unfähig, dem päpstlichen Stule zu dienen. (M. Gerin: l'affaire des Corses, in der Revue des questions histor. Juli 1871; Casimir Gaillardin: Histoire du règne de Louis XIV. t. 3, Paris 1874, S. 158 ff.) Da Alex. VII., ebenso wie sein Vorgänger, im engsten Bündnis mit Spanien stand, so war er genötigt, in dem Kampfe dieses States mit Portugal die von Innocenz X. eingeschlagene Politik weiter zu füren, d. h. da Innocenz X. sich geweigert, Portugal, das sich, unter einem aus dem Hause Braganza gewälten Regenten, von Spanien 1640 losgerissen, als selbständige Monarchie anzuerkennen und die vom König Joh. IV. ernannten Bischöfe zu bestätigen — ebenfalls den neuen portugiesischen Bischöfen die Anerkennung zu versagen; die Folge davon war, daſs der König die vakanten Bistümer unbesetzt ließ, aber die Güter und das Einkommen derselben unter den Offizieren der Armee verteilte. Der zu dem äußersten entschlossene Joh. IV. von Portugal dachte selbst daran, sich ganz von Rom loszusagen und eine Nationalkirche zu bilden, in der die Bestätigung der Bischöfe nur dem Erzbischof zustehen sollte. Erst Clemens IX. legte im Jare 1669 den Streit mit Portugal bei. Die Statsgeschäfte, denen sich der Kardinal Chigi mit Eifer hingegeben, waren dem Papst Alexander VII. in tiefster Seele zuwider. Er überließ sie der Kongregation di Stato. Ihm, dem feingebildeten Freunde der Litteratur und Philosophie, war der Umgang mit Gelehrten lieber, unter denen besonders Sforza Pallavicino, der Geschichtsschreiber des tridentinischen Concils, hervorragte. Er selbst war Schriftsteller und Dichter; unter dem Namen Philometi labores juveniles erschien in Paris 1656 eine Sammlung seiner Gedichte. Alexander VII. starb am 22. Mai 1667. (Christ. Wilh. Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 424 ff.); Reumont: Gesch. der Stadt Rom, Bd. III, Abt. II, Berlin 1872, S. 629 ff.; Ranke: Die römischen Päpste in den letzten vier Jarhunderten, Bd. III, Aufl. 6, S. 33 ff.)

R. Zöpffel.

Alexander VIII., Papst von 1689—91. Pietro Ottoboni, aus einer venetianischen Adelsfamilie stammend, war schon unter Innoc. X. Kardinal, unter dessen Nachfolgern zuerst Bischof von Brescia, dann Datarius. Als am 12. Aug. 1689 Innoc. XI. gestorben war, hing für Ludwig XIV. wie für die gegen ihn verbündete Augsburger

Koalition viel davon ab, wer als Erwälter aus dem Conclave hervorgehen werde. Dem vom französischen König gesandten Herzog von Chaulnes gelang es, am 6. Oktober 1689 eine Wal im Interesse seiner Krone, die des Kardinals Ottobonis durchzusetzen. Ludwig XIV., den die Koalition damals in eine sehr kritische Lage versetzt hatte, glaubte in einigen Punkten, die er Innocenz XI. gegenüber festzuhalten gesucht, dem Nachfolger desselben sich willfärig zeigen zu müssen. Zunächst gab er der Kurie das ihr im Kampf mit Innocenz XI. entrissene Avignon zurück, dann verzichtete er auf das früher troz der päpstlichen Kassation so schroff beanspruchte Asylrecht seines Gesandten in Rom, d. h. auf das Recht der Gesandten, ihren Palast als eine Zufluchtsstätte allen von der römischen Justiz Verfolgten offen zu halten (le droit de franchises des ambassadeurs). Alex. VIII. zeigte sich auch seinerseits zur Anknüpfung eines freundlichen Verhältnisses bereit, den Bischof von Beauvais ernannte er zum Kardinal. Wärend man in Frankreich über das Nachgeben des Königs spottete, beschwor die Koalition den Papst, die vier Säze der gallicanischen Kirchenfreiheit aus dem J. 1682, um welche sich hauptsächlich der große Streit zwischen der Krone und dem mit ihr verbündeten Klerus Frankreichs einerseits und dem Papste andrerseits drehte, weder direkt noch indirekt gutzuheißen. Alexander VIII. hätte sich entschließen können, jene Bischöfe zu bestätigen, die als die Urheber oder Vertreter der Deklaration von 1682 von Ludwig XIV. aus Dankbarkeit an ihren Plaz gestellt waren, wenn sie sich zu der naheliegenden Ausflucht verstanden, dass sie mit den vier Artikeln nur ihre Privatmeinung kund zu geben, nicht aber ein die Kirche Frankreichs bindendes Gesez aufzustellen beabsichtigt. Als der König auf diese für ihn wenig ehrenvolle Löfung der schwebenden Frage einzugehen sich nicht gewillt zeigte, erklärte auch Alex. VIII. im Anschluß an seinen Vorgänger die Deklaration von 1682 für ungültig und entband den Klerus von der mit einem Eide übernommenen Verpflichtung zur Einhaltung derselben. Die Liebe Roms erwarb sich der Papst durch eine im großen Umfang geübte Woltätigkeit, doch büßte er bei den Bessergesinnten viel an Achtung durch die keine Grenzen kennende Begünstigung seiner Nepoten ein, die um so mehr Misfallen erregte, als sein Vorgänger sich derselben völlig enthalten hatte. Seine Zeit sich zu Dank verpflichtet hat er durch die Verdammung der in den Schulen der Jesuiten vorgetragenen Lehre von der sogenannten philosophischen Sünde, d. h. einer solchen Sünde, die, weil sie one klar bewusste Absicht, Gott zu beleidigen und sein Gesez zu brechen, begangen, keine schwere, sondern nur eine leicht vergebbare sei, die nur zeitliche oder Kirchenstrafen nach sich ziehe (1690). Seinen für die Wissenschaft aufgeschlossenen Sinn dokumentirte er durch den Ankauf der an Handschriften überaus reichen Bibliothek der Königin Christine von Schweden, die der vatikanischen einverleibt ward. Er starb am 1. Febr. 1691. (Chr. Wil. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der Päpste. Göttingen 1758, S. 431; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. III, Abt. II. Berlin 1875, S. 639. Ranke, die römischen Päpste, Bd. III, Aufl. 6. Leipz. 1874, S. 118; Casimir Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV, t. V. Par. 1875, S. 257 ff.). **(H. P.) R. Zoepffel.**

Alexander Natalis s. Natalis.

Alexander Newsky, der Heilige, zweiter Son des Großfürsten Jaroslaw II., geboren 1218 zu Wladimir, gest. 1263. Einer der berühmtesten Fürsten der älteren russischen Geschichte, der auf der einen Seite durch Geschmeidigkeit und Gewandtheit das vor wenigen Jaren seinem Volk auferlegte harte Joch der Tartaren zu erleichtern, auf der andern die Grenzen Rußlands gegen gefärliche Angriffe von außen zu schüzen verstand. — In enger Verbindung standen diese lezteren mit der päpstlichen Politik. Unermüdlich strebte die römische Kurie nach der Unterwerfung der östlichen Kirche: von ihren Kreuzpredigten unterstüzt, drangen die Schweden gegen die ungläubigen Russen ins Fürstentum Nowgorod, wurden aber vom jungen Fürsten Alexander, dem dafür der Ehrentitel „der Newasche" beigelegt wurde, 1240 an der Newa besiegt; ebenso warf er 1242 die gleichfalls von Rom eifrig geförderten Livländer zurück, als sie vom Westen aus Plescau und Nowgorod überzogen. Aber auch friedliche Wege schlug der Papst ein, lebhaft wurde

im Süden mit dem Fürsten Daniel von Galicz verhandelt, 1246 der Erzischof von Preußen, Albert Suerbeer, zum Legaten auch für Rußland ernannt, dort Bistümer zu errichten, Innocenz IV. dachte daran, im Abendlande das Kreuz gegen die Tartaren predigen zu lassen, forderte Daniel und Alexander auf, ihn zu benachrichtigen, wenn etwa ein neuer Tartareneinfall drohe. Vor allem aber ermant er sie zur Anerkennung des römischen Stules. Am 23. Januar 1248 schreibt Innocenz an Alexander: „Dein Vater, Fürst Jaroslaw, ward von dem Tau göttlicher Gnade benetzt, und als er in der Tartarei beim Großchan war, hat er, wie wir von unserm Boten, dem Minoritermönch Plano Carpini erfaren, mit Wissen eines seiner Bojaren in die Hand jenes Mönches der römischen Kirche, seiner Mutter, Gehorsam gelobt, und würde one Zweifel dieses Bekenntnis öffentlich ausgesprochen haben, wäre er nicht plötzlich durch den Tod daran gehindert worden. Wie Du nun als Erbe Deines Vaters in seinem Erbe gefolgt bist, so folge nun auch diesem seinem Beispiel, verlasse den Weg des Verderbens, der zum ewigen Tod fürt, schließe Dich in Gehorsam der neuen Kirche an, die gewisslich alle ihre Glieder zum Heile leitet. Inständigst ermanen und bitten wir Dich, erkenne die römische Kirche als Deine Mutter an, gehorche dem Papst, unterwirf Deine Untertanen dem römischen Stul. Ewiges Heil wird Dir daraus entspringen, unter den übrigen katholischen Fürsten sollst Du uns ein auserlesener sein, Deinen Glanz zu erhöhen, wollen wir immer bedacht sein. Droht Dir von den Tartaren Gefar, so melde dieses sogleich den Marienrittern in Livland, damit wir durch sie benachrichtigt, desto kräftigere Maßregeln gegen diesen Feind ergreifen können." — Und rascher als Innocenz hoffen mochte, schienen seine Wünsche in Erfüllung zu gehen. Am 15. September desselben Jares schreibt er voll Freude an Alexander: „Gott hat die Augen Deines Geistes geöffnet und die Klarheit seines Lichtes über Dich ausgegossen, daß Du, wie unser Legat, der Erzbischof von Preußen, schreibt, treulich gesucht und glücklich gefunden den Weg, der Dich zu den Pforten des Paradieses führt. Da jedoch die Schlüssel dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern, den römischen Päpsten vom Herrn übergeben, so hast Du verlangt, damit Du nicht an der Pforte abgewiesen werdest, in aufrichtigem Gehorsam mit der römischen Kirche, wie das Glied mit dem Haupte vereint zu werden und als Zeichen dieses Gehorsams in Deiner Stadt Plescau ein lateinisches Bistum zu errichten. Dafür preisen wir Gott und umfassen mit den Armen der Liebe Dich als einen auserlesenen Son der Kirche, der trotz der Weite der Entfernung die Lieblichkeit der waren Kirche empfindet, durch dessen Beispiel noch viele zum Gehorsam gefürt werden mögen. Stärke Dich, geliebter Son, bleibe fest und treu im Gehorsam, fürchte nicht, daſs er Dich beschwere, denn nichts verlangen wir vom Menschen, als daſs er Gott liebe und in Rechtfertigung wachse, damit er einst zugezält werde der Schar der Gerechten. Da der erwänte Erzbischof Dich persönlich besuchen will, so empfange ihn als ein angesehenes Glied der Kirche mit Ehrfurcht, und beachte wol, was er Dir zu Deinem und der Deinen Heil anraten wird. Die erwänte Kirche erlauben wir Dir mit seinem Rat zu errichten." — Aber diese Hoffnungen des Papstes waren eitel, Alexander hat nie an eine Anerkennung Roms gedacht, nur die eignen überschwenglichen Wünsche und Hoffnungen Eb. Albert der Kurie gemeldet. Alexander berief, erzält die ausfürliche Biographie des Fürsten, als römische Gesandte ihm päpstliche Briefe brachten, seine Weisen und sie antworteten: was das Alte und Neue Testament sage, wüſsten sie, und weiter bis auf Constantin und vom 1. bis 7. Concil kennen wir die ware Lehre der Kirche, die Eurige aber wollen wir nicht annehmen. Die Kurie freilich hat nicht so bald ihre Pläne fallen lassen, Innocenz IV., Alexander IV., haben sie noch lange verfolgt, 1254 wird Eb. Albert von neuem zum Legaten für Rußland ernannt, 1255 soll für die Christen östlich der Narowa ein abendländischer Bischof eingesetzt werden. Es war vergebens, die Deutschen vermochten dort keine dauernde Herrschaft zu gewinnen, Großfürst Alexander behauptete die Grenzen Rußlands, nicht zum wenigsten durch die Gunst, die der kluge Fürst bei seinen mongolischen Oberherren zu gewinnen wuſste. Sein Einfluſs wird mitgewirkt haben, daſs sogar an den Centren mongolischer Herrschaft dem Christentum Duldung gewärt

Koalition viel davon ab, wer als Erwälter aus dem Conclave hervorgehen werd- Dem vom französischen König gesandten Herzog von Chaulnes gelang es, a- 6. Oktober 1689 eine Wal im Interesse seiner Krone, die des Kardinals Ottobo durchzusetzen. Ludwig XIV., den die Koalition damals in eine sehr kritische La- versetzt hatte, glaubte in einigen Punkten, die er Innocenz XI. gegenüber fe- zuhalten gesucht, dem Nachfolger desselben sich willfärig zeigen zu müssen. Zu- nächst gab er der Kurie das ihr im Kampf mit Innocenz XI. entrissene Avign- zurück, dann verzichtete er auf das früher troß der päpstlichen Kassation so schro- beanspruchte Asylrecht seines Gesandten in Rom, d. h. auf das Recht der Ge- sandten, ihren Palast als eine Zufluchtsstätte allen von der römischen Justiz Verfolgten offen zu halten (le droit de franchises des ambassadeurs). Alex. VIII zeigte sich auch seinerseits zur Anknüpfung eines freundlichen Verhältnisses bereit, den Bischof von Beauvais ernannte er zum Kardinal. Wärend man in Frankreich über das Nachgeben des Königs spottete, beschwor die Koalition den Papst, die vier Säße der gallicanischen Kirchenfreiheit aus dem J. 1682, um welche sich hauptsächlich der große Streit zwischen der Krone und dem mit ihr verbündeten Klerus Frankreichs einerseits und dem Papste andrerseits drehte, weder direkt noch indirekt gutzuheißen. Alexander VIII. hätte sich entschließen können, jene Bischöfe zu bestätigen, die als die Urheber oder Vertreter der Deklaration von 1682 von Ludwig XIV. aus Dankbarkeit an ihren Plaß gestellt waren, wenn sie sich zu der naheliegenden Ausflucht verstanden, dass sie mit den vier Artikeln nur ihre Privatmeinung kund zu geben, nicht aber ein die Kirche Frankreichs bindendes Geseß aufzustellen beabsichtigt. Als der König auf diese für ihn wenig ehrenvolle Lösung der schwebenden Frage einzugehen sich nicht gewillt zeigte, erklärte auch Alex. VIII. im Anschluß an seinen Vorgänger die Deklaration von 1682 für ungültig und entband den Klerus von der mit einem Eide übernommenen Verpflichtung zur Einhaltung derselben. Die Liebe Roms erwarb sich der Papst durch eine im großen Umfang geübte Woltätigkeit, doch büßte er bei den Bessergesinnten viel an Achtung durch die keine Grenzen kennende Begünstigung seiner Nepoten ein, die um so mehr Missfallen erregte, als sein Vorgänger sich derselben völlig enthalten hatte. Seine Zeit sich zu Dank verpflichtet hat er durch die Verdammung der in den Schulen der Jesuiten vorgetragenen Lehre von der sogenannten philosophischen Sünde, d. h. einer solchen Sünde, die, weil sie one klar bewusste Absicht, Gott zu beleidigen und sein Geseß zu brechen, begangen, keine schwere, sondern nur eine leicht vergebbare sei, die nur zeitliche oder Kirchenstrafen nach sich ziehe (1690). Seinen für die Wissenschaft aufgeschlossenen Sinn dokumentirte er durch den Ankauf der an Handschriften überaus reichen Bibliothek der Königin Christine von Schweden, die der vatikanischen einverleibt ward. Er starb am 1. Febr. 1691. (Chr. Wil. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der Päpste. Göttingen 1758, S. 431; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. III, Abt. II. Berlin 1875, S. 639. Ranke, die römischen Päpste, Bd. III, Aufl. 6. Leipz. 1874, S. 118; Casimir Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV, t. V. Par. 1875, S. 257 ff.). (H. P.) R. Zoepffel.

Alexander Natalis s. Natalis.

Alexander Newsky, der Heilige, zweiter Son des Großfürsten Jaroslaw II., geboren 1218 zu Wladimir, gest. 1263. Einer der berühmtesten Fürsten der älteren russichen Geschichte, der auf der einen Seite durch Geschmeidigkeit und Gewandtheit das vor wenigen Jaren seinem Volk auferlegte harte Joch der Tartaren zu erleichtern, auf der andern die Grenzen Rußlands gegen gefärliche Angriffe von außen zu schützen verstand. — In enger Verbindung standen diese letzteren mit der päpstlichen Politik. Unermüdlich strebte die römische Kurie nach der Unterwerfung der östlichen Kirche: von ihren Kreuzpredigten unterstützt, drangen die Schweden gegen die ungläubigen Russen ins Fürstentum Nowgorod, wurden aber vom jungen Fürsten Alexander, dem dafür der Ehrentitel „der Newasche“ beigelegt wurde, 1240 an der Newa besiegt; ebenso warf er 1242 die gleichfalls von Rom eifrig geförderten Livländer zurück, als sie vom Westen aus Plescau und Nowgorod überzogen. Aber auch friedliche Wege schlug der Papst ein, lebhaft wurd

fürlichst erzält. In Betreff letzterer ist der Inhalt kurz folgender: Der kgl. Bibliothekar Demetrios Phalereus veranlasste als eifriger Büchersammler den König, sich eine Übersetzung des Pentateuchs zu verschaffen. Zu diesem Ende ward Aristeas und ein anderer Offizier der Leibwache, Andreas, vom Könige mit einem Schreiben und mit Geschenken an den Hohenpriester Eleazaros nach Jerusalem geschickt. Infolge dieser Sendung kamen aus Palästina mit einem prächtigen hebr. Exemplare, auf Pergament mit goldenen Buchstaben geschrieben, 72 Gelehrte, aus jedem Stamme sechs, die namentlich angegeben sind, welche auf der Insel Pharos eine Übersetzung anfertigten. Nachdem sie sich über dieselbe beraten, diktirten sie sie dem Demetrios. In 72 Tagen war das Werk vollendet, es wurde vor zalreicher Versammlung von Juden vorgelesen und in der Weise gebilligt, daſs auf Veränderungen der Fluch gelegt wurde. Reich beschenkt, kehrten die Dolmetscher in ihre Heimat zurück. Die betreffenden Urkunden hat der Verf. nicht verfehlt, wörtlich beizufügen. Dieser Bericht ward gläubig aufgenommen und mit mancherlei Veränderungen (so sollten die 72 in 72 abgesonderten Zellen gleichlautende Übersetzungen geliefert haben, s. Justin. Mart. Coh. ad Gr. 13) widererzält, vgl. Eichhorn, Repertor. 1, S. 266 ff., 14, S. 39 ff., nur sei hervorgehoben, daſs, was der Bericht und darnach noch Josephus (Antt. Prooem. 3), Philo und die Talmudisten nur vom Pentateuch aussagten, man auf das ganze A. T. bezog. Die Echtheit des Briefes beanstandete zuerst L. de Vives zu Augustin De civ. d. 18, 42, und in der Tat verrät er sich durch seine bornirt jüdische Haltung und apologetische Tendenz augenscheinlich als das Machwerk eines alexandrinischen Juden, wie deren im 2. und 1. Jarh. v. Chr. gar manche zur Verherrlichung des Judentums hervortraten. Nicht unwarscheinlich stattete der Verf. eine bereits umlaufende Sage so mit scheinbar geschichtlichem Detail aus und verarbeitete sie in seiner Weise. Nachdem sich in neuerer Zeit immer noch ansehnliche Namen, wie Jac. Usher 1655, Js. Voß 1661, für die Richtigkeit der Erzälung erklärt hatten, lieferte Humf. Hody 1685 und in neuer Bearbeitung in seinen De bibliorum textibus originalibus versionibus graecis et latina vulgata l. IV, Oxon., 1705, fol. den genügenden Nachweis der Unrichtigkeit. Unrichtig ist zunächst, daſs Demetrios Ph. als königlicher Bibliothekar bezeichnet wird, und sodann berichtet Hermippos bei Diogenes Laert. 5, 78, daſs er nach dem Tode des Ptol. Lagi von Pt. Philad. auf dem Lande (ἐν τῇ χώρᾳ) bis auf weiteres unter Aufsicht gestellt wurde, wo er verzagt am Biſs einer Schlange starb. War ist, daſs sich Demetrios um die Vermehrung der Bibliothek verdient machte, und an und für sich zugegeben, daſs er, der sich praktisch und theoretisch mit politischen Fragen beschäftigte, vgl. Aelian. V. Hist. 3, 17. Plutarch. Apophth. T. II, p. 189, ein Interesse haben konnte, die ihm bis dahin unbekannte Gesetzgebung der Juden kennen zu lernen. Hierauf gestützt, haben Neuere vermittelnd, z. B. Valckenär, Diatribe de Aristobulo Jud. p. 57, Bertholdt, Einl. 2, S. 254 ff., das Ware im Berichte gefunden, daſs Demetrios beim Pt. Lagi die Übersetzung des Gesetzes veranlaſst habe, das Werk aber erst unter Pt. Philad. vollendet worden sei. Allein solche Vermittlung ist unzulässig, da man die sonstigen Einzelheiten fallen lassen muſs, und ja die Persönlichkeit des Demetrios selbst sich verrückt hätte. Zudem wäre schwer begreiflich, wie ein Werk, welches einer bloßen fremden litterarischen Kuriosität seinen Ursprung verdankte, zu solcher nationalen Bedeutung gelangt wäre, und die Verhältnisse weisen auf tiefere Motive. So ist denn jener Bericht historisch wertlos, auch wenn man darin mit Hitzig (Geschichte des Volkes Israel S. 339 ff.) einige historische Angaben richtig finden wollte; er war ein Versuch, das angesehene Werk seiner Entstehung nach als ruhmvoll und bewärt hinzustellen. — Weiter kommt der gewandte Jude Aristobulos in Berücksichtigung; er schreibt seinem König Ptol. VI., Philometor (180—145), daſs vor Demetrios von einem andern (ἑτέρου, Eus. ἑτέρων) vor der Herrschaft Alexanders und der Perser übersetzt worden sei *τά τε κατὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγωγὴν τῶν Ἑβραίων καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις*, so daſs ganz offenbar (εὔδηλον) Plato, wie auch Pythagoras, vieles daraus entlehnt (s. Clem. Al. Strom. I, p. 148. Sylb. Euseb. Praep. ev. IX, 6), daſs aber die ganze Über-

setzung *τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων* unter Ptol. Philadelphos durch Veranstaltung des Dem. Phalereus angefertigt worden (s. Euseb. Praep. ev. XIII, 12). Unverkennbar versteht er, recht absichtlich das die Juden speziell Betreffende hervorhebend, mit den ersten Worten den Pentateuch und das Buch Josua, und da aus diesen schon ein Plato und Pythagoras geschöpft haben sollten, musste schon in der vorpersischen Zeit eine Übersetzung angefertigt worden sein; da er nun aber auch vom Dem. Phal. gehört, so musste durch ihn die Übersetzung des übrigen, des ganzen A. Testam. veranlasst worden sein. Dieser Bericht steht noch unter dem des Aristeasbriefes, denn das erstere ist eine Absurdität, das letztere nachweislich falsch. — Die hierher gehörigen talmudischen Nachrichten, s. Frankel, Vorstudien S. 25 ff., sind durchaus unerheblich.

So sehr uns nun auch spezielle Data über die Entstehung der LXX fehlen, so läst sich jedoch bei Berücksichtigung anderweitiger Verhältnisse folgendes allgemeine feststellen: 1) Das Ganze besteht aus Arbeiten von Männern, die nach Kenntnis, namentlich Kenntnis des Hebräischen und Griechischen, nach Geist und Richtung sehr verschieden waren. Ihre Zal kann erst eine künftige genaue Gruppirung der einzelnen Arbeiten nach ihrem Charakter annähernd bestimmen. Der Zeit nach sind sie nicht zu nahe aneinanderzurücken. Dass unter den ersten Ptolemäern, namentlich Pt. Philad., zuerst ansehnliche Stücke vom A. T. übersetzt wurden, dafür spricht alles; hierauf wurden die Übersetzungen der übrigen Schriften allmählich angefertigt und kurz nach der Mitte des 2. Jarh. v. Chr. wird keine Schrift mehr unübersetzt gewesen sein. 2) Unzweifelhaft ward der Pentateuch zuerst übersetzt. Die Übersetzung war religiöses Bedürfnis, da sich den Hellenisten das Verständnis der vaterländischen Sprache immer mehr verdunkelte. Überhaupt gab es schon sehr alte Targumim, s. Zunz, Die gottesd. Vorträge der Juden. Berlin, 1832. 8., S. 62. 80. Wie man nicht sofort zum Übersetzen vorschreitet, so ist warscheinlich, dass zuerst einzelne schwierige Worte und Stellen am Rande übersetzt und glossirt wurden, welche Bruchstücke dann der Übersetzer benützte. Die Übersetzung der anderen Bücher war nicht so unmittelbares Bedürfnis, wie denn die Haphtharen aus den Propheten erst später genommen wurden, nach einer Notiz unter Antiochos Epiphanes, s. Bertholdt, Einl. 1, S. 203, vgl. jedoch Frankel, Vorstudien S. 48 ff., indessen nach dem gegebenen Beispiele fur man um so mehr in der Folge zu übersetzen fort, als das Hellenistentum mächtig überhand nahm, aber das Interesse des Übersetzens war nun mehr nur ein litterarisches. 3) Die Übersetzer sind wenigstens vorzugsweise in Ägypten und speziell in Alexandrien zu suchen. Dafür spricht die Tradition, der Zweck der Übersetzung, Sprachliches und sonstige Verhältnisse. Ihre Bildung war jedenfalls hellenistisch. Dabei bleibt ja freilich möglich, dass einzelne nach Geburt oder zeitweiligem Aufenthalte einem anderen Lande angehörten: so soll Lysimachos, der Übersetzer des B. Esther, der unter Ptol. Philometor 180—145 übersetzt zu haben scheint, s. mein exeget. Handbuch zu den Apokryphen d. A. T. 1, S. 72 f., in Jerusalem gelebt haben. — Für die Erforschung der Übersetzungen der einzelnen Bücher ist manches geschehen, aber noch sehr viel zu tun übrig gelassen. So ziemlich durchgehends finden sich verschiedene Texte, besonders zwei, deren gegenseitiges Verhältnis und deren Entstehung noch vielfach im Dunkeln liegt.

Am meisten hat man sich mit der Übersetzung des Pentateuch beschäftigt, vgl. aus neuerer Zeit besonders J. Amersfoordt, De variis lectionibus Holmesianis locorum quorundam Pent. Mos. Lugd. B., 1815, 4., H. G. J. Thiersch, De Pent. vers. Al. libri III. Erlang., 1841. 8., Z. Frankel, Über den Einfluss der paläștin. Exegese auf die alex. Hermeneutik. Leipz. 1851. 8., Älteres s. bei Rosenmüller a. a. O. 2, S. 435 ff. Sie ist nicht das Werk eines Mannes, s. Egli in der Zeitschr. für wissensch. Theologie 1862, S. 76 ff., 287 ff., daher nicht gleichmäßig gearbeitet, aber im ganzen nicht übel gelungen, nicht ängstlich wörtlich mit dem Bestreben zu verdeutlichen. Eine Ausnahme macht der Schluss von 2 Mos. 36, 9 ff. und 4 Mos., wo des Verfehlten und Verwirrten viel sich findet. Zu beachten ist die neue, von P. de Lagarde besorgte Ausgabe der Genesis. Leipzig 1868. 8.; sie gibt den Text der röm. Ausgabe v. J. 1586, aber daneben einen

reichen Variantenapparat nach neuer Kollation. Die Samaritaner, die vom A. T. als Erkenntnisquelle nur den Pentateuch anerkennen, besitzen diesen in einer von der masorethischen außerordentlich abweichenden Recension; er ist in den althebräischen, d. i. samaritanischen Buchstaben, und so auch ohne Vokale geschrieben: über die samaritanische Übersetzung s. Bibelübersetzungen. Bald nach dem Bekanntwerden dieser Recension eröffneten der Oratorianer J. Morin (1631) und J. H. Hottinger in Zürich (1644) eine Kontroverse, die lange und nicht one konfessionelle Befangenheit fortgefürt wurde; jener trat für die samaritanische, dieser für die masorethische ein. Sicher ist letztere die ursprünglichere und reinere, wogegen erstere nach spätern kritischen und religiösen Gesichtspunkten sehr wesentlich umgeformt wurde, dagegen bedarf die eigene Erscheinung der Erklärung, dass die LXX in mehr als 1000 Stellen mit dem samaritanischen Texte gegen den hebräischen, umgekehrt aber auch wider in ebensoviel Stellen mit dem hebräischen gegen den samaritanischen stimmt. Da weder die Annahme ausreichen will, dass sich die LXX des samaritanischen Textes bediente, noch die, dass dieser aus der LXX interpolirt worden, so erklärt sich W. Gesenius, De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate commentatio. Hal., 1815. 4. dahin, dass beide Texte aus jüdischen, sich änlichen Handschriften geflossen seien, die jedoch eine von der später anerkannten verschiedene Recension enthielten: später sei der samaritanische noch weiter korrigirt und interpolirt worden. Abgedruckt ist der samaritanische Text, aber sehr fehlerhaft, in der Pariser und in der Londoner Polyglotte.

Über das Buch Josua s. J. Hollenberg, Der Charakter der alexandr. Übers. des B. Josua und ihr textkritischer Wert. Mörs, 1876. 4. Das Buch der Richter habe ich nach dreifacher Textgestalt, Zürich 1867. 4., herausgegeben, das Buch Ruth kritisch berichtigt. Zürich, 1864. 4. Über die Bücher Samuelis s. Jul. Wellhausen, Der Text der B. Sam. untersucht. Göttingen, 1871. 8.; über die Bücher der Könige Thenius im kurzgef. exeget. Handb. zum A. T. IX. S. XIII ff.; über die Chronik Fr. C. Movers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. Bonn, 1834. 8. S. 93 f.

Am wenigsten ist die Übersetzung der Propheten und Psalmen gelungen, was in der größern Schwierigkeit derselben seine Erklärung findet. Über die des Jesaia s. d. Kommentar von Gesenius 1, S. 56 ff. Von Jeremia liegt eine besondere krit. A. vor in Jeremias e vers. Judaeorum Alex. ac reliquorum int. graec. em. notisque crit. ill. a G. L. Spohn. Lips., 1794, Vol. II, ed. F. A. G. Spohn. 1824. 8. Dem Übersetzer lag ein nach Stellung der Stücke und Lesarten vielfach von unserem hebr. abweichender T. vor, worüber vgl. F. C. Movers, De utriusque recensionis vatic. Jer. — indole et origine. Hamb., 1834. 4., J. Wichelhaus, De Jer. v. Alex. indole et auctoritate. Hal., 1846. 8. Vom Daniel wurde in der Kirche seit alter Zeit (schon von Irenäus und Hippolytus, s. F. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen. Jen., 1864. 8., p. 101 ss.) statt der mit dem Grundtexte sehr willkürlich umgehenden LXX, s. v. Lengerke, z. Dan. S. CVI ff. und mein kurzgef. exeget. Hdb. zu den Apokr. des A. T. 1, S. 114, die genauere Übers. des Theodotion gebraucht. Erstere schien bis auf Fragmente verloren zu sein, als sie sich in einer tetraplarischen, s. u., Hdschr. der Chisianischen Bibliothek zu Rom vorfand, aus der sie Simon de Magistris zu Rom 1772 fol. herausgab *). Hierauf besorgte J. D. Michaelis 2 Abdrücke, Gött., 1773. 8., 1774. 4., mit Anmerkungen bereichert gab sie C. Segaar zu Utrecht, 1775. 8. und H. A. Hahn zu Leipz., 1845. 8. heraus. — Von den kl. Proph. vgl. zu Amos J. S. Vaters Ausg. Halle, 1810. 4., zu Nahum Studer a. a. O. S. 70 ff. und L. Reinke, Zur Kritik der älteren Versionen des Pr. Nahum. Münster, 1867, 8., zu Jona Eichhorn, Allg. Bibl. d. bibl. Litter. 2, S. 477 ff., zu Hosea ebend. 6, S. 776 ff. — Die Übers. d. Sprichw. und des Hiob zeigen sich des Griechischen sehr kundig, dabei schalten sie aber sehr frei und willkürlich mit ihrem Originale. Bei den

*) Simon de Magistris eignete sich mit dieser Ausgabe unehrlich die Arbeit des Vincentius de Regibus an, worüber es widerholt zum Prozess kam, s. Jezeciel sec. LXX — op. et st. Vinc. de Regibus. Rom., 1840, fol. p. VIII. ss.

Sprichw. lag ein von unserem hebr. abweichender T. zu Grunde, vgl. Bertheau in s. Erkl. S. XLV ff., übrigens vgl. P. de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbien. Leipz., 1863. 8. und M. Heidenheim in seiner Vierteljarsschrift für englisch-theol. Forschung und Kritik II, 595 ff., III, 51 ff. 327 ff., 445 ff., IV, 468 ff. Über Hiob s. G. G. H. Bickell, De indole ac ratione vers. Al. in interpretando l. Jobi. Marb., 1862. 8. — Das Buch Esther habe ich nach doppeltem Text, Zürich, 1848. 4. und wider in meiner Ausg. d. Libri apocryphi V. T. Lips., 1871. 8. p. 30 sqq. kritisch berichtigt herausgegeben.

Diese einzelnen Übersetzungen wurden allmählich zu einem Ganzen vereinigt, jedoch in einer vom ältesten Kanon zum Teil abweichenden und auch in den Handschriften sich nicht ganz gleichbleibenden Reihenfolge. Man erkennt in dieser die ordnende Hand nach Abschluss des hebräischen Kanon. Allein noch weiter greift die Differenz. Wie schon die Übersetzer mehr oder weniger frei verfaren und die Rolle des Übersetzers mit der des Bearbeiters vermengend, dem Gegebenen ihren Stempel aufdrücken, so hat man aber auch weitergehend zu Dan. und Esth. längere selbständige Zusätze und mehrere ganze Bücher, die teils übersetzt wurden, teils ursprünglich griechisch geschrieben waren, hinzugefügt. Dies sind die sogen. Apokryphen des A. T., 3 Esra, Tobi, Judith, Weish., Jesus-Sirach, Baruch, Brief Jerem., 3 B. d. Makk. und nach manchen Ausgaben auch Gebet des Manasse und 4. B. d. Makkab., alles Produkte des Judentums dieser spätern Zeit. Warscheinlich begann dieser Prozess des Hinzufügens mit oder kurz nach der Entstehung der Übersetzung selbst; als Theodotion seine überarbeitende Hand anlegte, wird er bereits vollendet gewesen sein. Den eigentlichen Kanon bildeten nur die 22 alttest. B., und anders urteilten auch die Alexandriner nicht, s. Philo und vgl. Joseph. c. Ap. 1, 8; aber wärend der hebräische Text unter besonderer Aufsicht seinen stabilen Charakter bewarte, war es anders mit der LXX, welche, zunächst nur Privatschrift, freier mit sich schalten ließ. Mit den Zusätzen war eine Verfälschung des eigentlichen Kanon gar nicht beabsichtigt, wol aber die Gelegenheit gegeben, dass Unkundigen dies Verhältnis unbekannt blieb und Spätere die Sammlung als eine kanonische nahmen. Über das weitere s. den Art. Apokryphen d. A. T.

Wie die LXX dem Bedürfnis der Hellenisten entgegenkam, so gelangte sie bei denselben in kurzem zu großem Ansehen; sie musste den Grundtext ersetzen, und um dies völlig zu können, hielt man sie für ein Werk göttlicher Eingebung, so Philo, eine Meinung, die auch zu den Christen überging, welche in ihrer unbegrenzten Verehrung sie gar dem hebr. T. vorzogen, s. z. B. Orig. in Cant. C. 1, 41. Joseph. ist mehr von der LXX, als vom hebr. T. abhängig, vgl. L. T. Spittler, De usu v. Al. apud Jos. Gött., 1779. 4., J. G. Scharfenberg, De Josephi et v. Al. consensu. Lips., 1780. 4. Anders die palästinensischen und strengern Juden. Zwar dass auch bei solchen sie in Synagogen, wenn schon nicht one Widerspruch, gebraucht wurde, erhellt deutlich aus jer. T. Megilla 16, Justinians Nov. 146 (wogegen vergeblich Frankel, Vorst. S. 56 ff.), allein es war dies nur ein notgedrungenes Zugeständnis. Auf ihrem Standpunkte konnten sie in der Übers. nur Profanation, in ihrem gottesdienstlichen Gebrauche nur Gefar für das Judentum erblicken: dazu stellten sich ja auch wichtige Differenzen vom Grundtexte heraus und bald trat der Konflikt mit den Christen hinzu, vgl. Justin. M. dial. c. Tryph. 68. 71. So erscheint nach dem Sinne dieser Richtung in der jüdischen Sage der Tag der Übers. als ein Unglückstag wie der, wo das goldne Kalb gemacht wurde (Tract. Sopher. 1), von welchem am 3. Tage Finsternis über die Welt kam (Meg. Taanith f. 50, c. 2). Dennoch hat die Vorstellung von ihrer Inspiration auch in den Talmud Eingang gefunden.

Der Text der LXX, weil in keiner Weise überwacht, verderbte sich bald. Abgesehen von der Verwirrung, die leichtsinnige Abschreiber überall anrichten, forderte er selbst zu Änderungen nur zu sehr auf, denn des sprachlich Ungefügigen und sachlich Unverständlichen enthielt er viel. Er erhielt daher mehr oder weniger willkürliche Änderungen, es wurde zugesetzt, weggelassen und umgestellt, Glossen

traten verwirrend hinzu, und indem man daneben andere Übersetzungen zu Rate zog, vermischten sich fremdartige Elemente, vgl. J. E. Grabe, De variis vitiis LXX int. v. ante Origenis aevum illatis—. Ox., 1710. 4. Die große Textverschiedenheit zeigt sich sonderlich in den Citaten eines Justinus M. und anderer Väter, s. Eichhorn, Repert. 2, S. 66 ff., 3, S. 213 ff., 6, S. 124 ff., 13, S. 158 ff., vgl. Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schr. Bd. 2, Halle, 1838. 8.; über Philo s. Siegfried in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1873. 217 ff., 411 ff., 522 ff., über die neutestam. Schriftsteller J. Chr. C. Döpke, Hermeneutik der neutestamentl. Schriftsteller, Bd. 1. Leipzig, 1829. 8. und speziell über Paulus E. Kautsch, De V. T. locis a Paulo ap. allegatis. Lips., 1869. 8. Bei den Citaten ist übrigens zu beachten, daſs man damals kein Bedenken trug, den vorliegenden Text sehr frei zu benützen, daſs man ohne Scheu nach dem gegebenen Zwecke umgestaltete, etwa nach dem Gedächtnisse citirte, auch wol, wenn man dessen fähig war, nach dem Grundtexte änderte.

Da der bunte Text den Gebrauch sehr erschwerte, namentlich aber die Juden in der Polemik gegen die Christen sich die Abweichungen vom Grundtexte nicht entgehen ließen, so suchte der des Hebräischen kundige Origenes durch sein großes Werk der Hexapla, τὰ ἑξαπλᾶ, später auch τὸ ἑξαπλοῦν, τὸ ἑξασέλιδον genannt, zu helfen. In demselben stellte er in 6 nebeneinanderlaufenden Kolumnen den hebr. Text hebr. und mit griech. Buchstaben, sodann die Übersetzungen des Aquila, Symmachos, der LXX und des Theodotion, so weit er sie hatte, nebeneinander; fehlte das Hebräische, so waren es Tetrapla, τὰ τετραπλᾶ, später auch τὸ τετρασέλιδον: in einigen Büchern wurde auch die sogenannte Quinta (έ), Sexta (ς′) und Septima (ζ′) hinzugefügt, doch kommt der Ausdruck Enneapla nie vor, aber wol Octapla, τὰ ὀκταπλᾶ, später auch τὸ ὀκτασέλιδον: Heptapla findet sich nur in der syrisch-hexapl. Übers. zu IV. Regg. 16, 2 und in der Unterschrift dieses Buchs. Epiphanius, De pond. et m. 19. Haeres. 64, 3 erwänt nur die Benützung der 5. und 6., und aus Eusebius, Hist. eccl. 6, 16 ist zu schließen, daſs die 7. nur in den Ps. gegeben war; sie findet sich auch nur, und nicht sicher, zu Ps. 49, 3 angefürt. Nach Montfaucon, Praelim. p. 17 enthielt die 5. u. 6. nur den Pentat., die kl. Proph., Ps. und das H. L., die 7. nur die Ps. und kl. Proph. Weitere kritische Beigaben sind mit τὸ Ἑβραϊκόν oder ὁ Ἑβραῖος, ὁ Σύρος und τὸ Σαμαρειτικόν bezeichnet: mit letzterem wird die samaritan. Pentateuchübersetzung gemeint sein, da von den 43 angefürten Stellen 36 mit dieser genau stimmen; mit ersterem wird teils auf die erste und zweite Kolumne verwiesen, teils ein unbekanntes hebr. Targum benützt sein. Da der Syrus nur teilweise mit der Peschittho stimmt, mag auch da eine unbekannt gebliebene Übersetzung vorgelegen haben. Neben diesem großen Werke der Hexapla waren die Tetrapla, wie aus Euseb., Hist. e. 6, 16 und cod. March. bei Montf. prael. p. 10, 15, vgl. schol. c. Coisl. zu Ps. 86, unzweideutig hervorgeht, eine besondere Arbeit, die der Zeit nach wol one Zweifel später fiel, s. Redepenning, Origenes 2, S. 175 ff. Die Veranlassung zu derselben mochte eine doppelte sein, einmal ein dem praktischen Gebrauche leichter zugängliches und zunächst dienendes Werk zu liefern, sodann den frühern Text zu verbessern und kurze Scholien beizufügen. Origenes beabsichtigte zwar, auch den Text der LXX von Fehlern zu reinigen, und zu diesem Ende verglich er Handschriften, allein sein eigentlicher Zweck war, das ware Verhältnis der LXX zum hebr. Text im apologetischen Interesse vor Augen zu legen und damit das Verständnis des A. T.'s zu fördern. Bei diesem Gesichtspunkte bezeichnete er das, was im Hebräischen nicht stand, mit dem Obelos, ∾, auch —, oder ⊤, womit er es indessen keineswegs unbedingt verwarf, dagegen das, was im Hebräischen, aber nicht in der LXX war, hinzufügend, entlehnte er aus Theodot., wenn dieser es nicht hatte, aus Aqu., selten aus Symm. und bezeichnete es mit dem Asteriskos ⁜, auch ※. Hierbei lag ihm der Gedanke fern, die LXX nach der veritas hebraica zu berichtigen, denn letztere stellte er nicht über erstere, vielmehr sollte nur das gegenseitige Verhältnis vorliegen, über das Einzelne zu urteilen, blieb dem Leser anheimgegeben. Außer jenen damals gewönlichen kritischen Zeichen bediente sich Origenes auch der Lemnisken ÷ und

Hypolemnisken ÷, über deren Bedeutung man manches vermutet, s. Redepenning a. a. O. 2, S. 171; nach Field (s. u.) hatten sie die Bedeutung des Obelos. Zur Verwirklichung seines fruchtbaren und den Zeitverhältnissen entsprechenden Gedankens bewärte Origenes eisernen Fleiß; das Werk beschäftigte ihn lange Jare, nach Epiph. 28, und kam erst an seinem Lebensabende zum Abschlufs. Wenn nach Eusebius, Hist. eccl. 6, 23 den Origenes der von ihm zur Orthodoxie bekehrte Ambrosius zur Abfassung seiner Kommentare trieb und ihn dabei reichlichst mit Geld unterstützte, so dafs ihm mehr als 7 Schnellschreiber, *ταχυγράφοι*, denen er abwechselnd diktirte, und nicht weniger Abschreiber, *βιβλιογράφοι*, auch im Schön-schreiben geübte Mädchen zu Gebote standen, so wird er solcher Beihilfe besonders auch bei der Hexapla bedürftig gewesen sein, vgl. Epiphanius, Haer. 64.

Die Hexapla waren zu umfangreich, als dafs sie so leicht abgeschrieben werden konnten, ja es fehlt sogar jede Spur von Abschriften der Tetrapla. Man blieb auf die Benutzung der Originale auf der Bibliothek zu Cäsarea beschränkt. Hier fand sie Hieronymus noch vor, aber später sind sie spurlos verschwunden. Das Werk wurde indessen, so lange es zugänglich war, fleißig benutzt und mehr oder weniger excerpirt. Eusebios und Pamphilos schrieben den gegebenen Text der LXX samt den kritischen Zeichen aus, der weitere Verbreitung fand, und auch von andern Übersetzungen wurde manches abgeschrieben. Auf diese Weise haben sich sehr bedeutende Überreste des Werks teils in einigen Handschriften, in Scholiensammlungen und in den Werken der Kirchenväter, teils in alten und ältern Übersetzungen erhalten Von letztern läfst sich aus der sehr vernachläßigten alten latein. noch reiche Ausbeute hoffen. Von größter Wichtigkeit ist die syrische Übersetzung des hexaplar. Textes, welche mit Angabe der Obelen und Asterisken aus einer Abschrift des Codex, den Pamphilos und Eusebios besorgt hatten, der monophysitische Bischof Paulus v. Tella 616 f. in Alexandrien lieferte, vgl. Eichhorn, Repertor. 7, S. 225 ff. Von dieser gab Andr. Masius das Buch Josua griechisch mit Kommentar, Antwerpen, 1574 fol. aus einer seitdem verloren gegangenen Handschrift heraus. Sie enthielt Jos., Judd., Regg. IV, Paralip., Esdr., Esth., Judith, Tob. und vom Deuter. einen guten Teil und scheint, wie längst mit Recht vermutet worden, zum cod. Ambros. (s. u.) gehört zu haben. Zu Anfang des 17. Jarh. gelangte aus dem Kloster S. Mariae Deiparae in der Wüste Sketis eine aus dem 8. Jarh. stammende Handschrift dieser Übersetzung in die Ambrosiana, welche folgende Bücher in dieser Reihenfolge: Ps., Job., Prov., Ecclesiastes, Cant. C., Sap. Sal., Ecclesiastic., XII Proph., Jer., Baruch, Threni, Ep. Jer., Dan., Sus., Bel et Draco, Ez. und Jes., am Rande mit Varr., Fragmenten des Aqu., Symm. und Theod. und Scholien ausgestattet, enthält, vgl. de Rossi, Specimen ineditae et hexaplaris bibl. vers. Syro-Estranghelae. Parm., 1778. 4. Weiter fand man zu Paris im cod. Reg. 283 (jetzt cod. Syr. V) das 4. B. der Könige. So gab Matth. Norberg mit lat. Übers. den Jerem. und Ezech., Lond. Goth., 1787. 4., Caj. Bugati den Dan. und die Ps., Mediol., 1788 und 1820. 4., H. Middeldorpf aus Norbergs Abschrift im Codex syriaco-hexaplaris, Berol., 1835, 2 T. 4, das 4. B. d. Kön., den Jes., die kl. Proph., Sprichw., den Hiob, das H. L., die Klagl. und den Kohel. mit Kommentar heraus. Es folgte neuerlich durch den unermüdlichen Ant. Maria Ceriani die Herausgabe von Baruch, Threni und Ep. Jerem. in Monumenta sacra et profana ex cdd. praes. bibl. Ambros. I, 1. Mediol., 1861. 4., endlich durch denselben die des ganzen Codex: Codex syro-hexaplaris Ambrosianus photolithographice ed. Mediol., 1874. fol. als Tom. VII. der Monumenta, womit schließlich auch das Buch der Weisheit und Jesus-Sirach erschien. Unter den mancherlei syrischen Handschr., die neuerlich das britische Museum erwarb, befinden sich auch erhebliche Stücke unserer Übers. Davon erschienen durch Th. Skat Rordam Libri Judicum et Ruth, Havniae, 1861. 4. und durch Ceriani (Monumenta s. et prof. Tom. II, Mediol., 1863—68. 4.) Fragmente des Pentateuch, deren er habhaft werden konnte. Den Pentateuch und die Weish. dieser Version übers. Háreth Ben Senân Ben Sabat ins Arabische, dessen Zeitalter Assemani Catal. bibl. Med. cdd. msscr. or. p. 61 wol viel zu spät an das Ende des 15. Jarh. setzt. Da der syrische Übers. des Griech. sehr kundig war,

ennoch aber ängstlich wörtlich übersetzte, so ist seine Arbeit für uns kritisch von ohem Belang.

Für die neuere Zeit ergab sich die Aufgabe, dasjenige, was sich von dem roßen Werke des Origenes erhalten, zu sammeln und wider zu einem Ganzen vereinigen. Nachdem hiermit Petrus Morinus im Vet. Test. iuxta LXX ex ict. Sixti V. P. M. ed. Rom., 1587 f. einen Anfang gemacht hatte (nicht Flainius Nobilius, der gewönlich genannt wird, denn dieser druckte in der Ausg. om, 1588 nur die Anmerkungen M.'s wider ab), förderte J. Drusius, Veterum t. graec. in totum V. T. fragmenta collecta, versa et notis ill. Arnhem., 1622. 4. rch seine Anmerkungen. Erst nach fast 100 Jaren erschien durch den Mauriner ern. de Montfaucon Hexaplorum Or. quae supersunt — eruit et notis ill. T. Par., 1713. f. das Werk, welches für anderthalb Jarhunderte das Haupterk bleiben sollte. Von demselben veranstaltete C. Fr. Bahrdt, Lips. et Lubec., 769. 70. 2 T. 8., eine handliche Ausgabe mit manchen Verbesserungen und nigen Erweiterungen, freilich auch mit Übergehung der meisten, sehr bedeutsamen nmerkungen Montf.'s. Selbstverständlich ließ Montf. an Vollständigkeit und enauigkeit manches zu wünschen übrig, und so lieferten Lösner, Semler, Scharfenrg, Trendelenburg u. a. in kleineren Arbeiten mancherlei Berichtigungen und achträge, vgl. besonders J. F. Schleusneri Opuscula crit. ad versiones gr. V. T. ips., 1812. 8. Neuerlich erschien Jezeciel sec. LXX ex tetraplis Or. e singulari Chisiano cod. op. et st. Vincentii de Regibus nunc pr. ed. Rom., 1840. f. Der Herausgeber ist Jos. Coster). Da sich unterdessen das Material außerordentlich vermehrt hatte, war es Fr. Field beschieden, nach zehnjäriger Arbeit in Origenis Hexaplorum quae supersunt — concinnavit, em. et multis part. auxit —. 2 T. xon., 1867—74. 4., ein Werk zu Stande zu bringen, das bei gründlichster Benützung und Verarbeitung des Vorliegenden der Forschung bis auf weiteres zur Grundlage dienen muss.

Das Werk des Origenes hatte eine der beabsichtigten entgegengesetzte Wirkung, statt neuen Verderbnissen vorzubeugen, gab es gerade Anlass dazu, indem die kritischen Zeichen in der LXX leicht übersehen wurden oder sich verwirrten und der Text der verschiedenen Übersetzungen sich leichter als je vermischte. Nach einigen sehr dürftigen Nachrichten veranstalteten um das Ende des 3. Jarh. die Märtyrer der antiochen. Lukianos, s. Suidas s. v., und der ägypt. Hesychios neue Recensionen. Nach Hieron., adv. Ruf. lib. II, war die des letztern in Ägypten, die des erstern von Konstantinopel bis Antiochien, dazwischen die origenistische verbreitet; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. One Zweifel haben sich diese Recensionen in Handschriften mehr oder weniger rein erhalten, allein da von der Art des Hesychios gar nichts, von Lukianos nur dies berichtet wird, dass er nach dem Hebräischen eine durchgreifende Recension geliefert habe, so wird der Nachweis, in welchen Handschriften sie sich finden, schwer zu erbringen sein. In Betreff des Lukianos kommt Field l. l. I, 2. p. LXXXIV. ss. zu dem allerdings zu erwägenden Resultate, dass abgesehen vom Octateuch, dem Hiob, den Ps. und Salomon. Schriften, in denen die Sache unklar sei, sich seine Recension in 19. 82. 93. 108, in den Propheten aber in 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 233. 308 und bei Chrysost. und Theodoret finde. Mit Lukianos und Hesychios schloss sich, wie es scheint, die eigentlich kritische Tätigkeit in der ältern Zeit, denn die spätern Handschriften scheinen, abgesehen von Irrtumsfehlern in Menge und etwaigen, aber weder durchgreifenden noch erheblichen Korrekturen, nur was ihnen vorlag, widerzugeben. — Der gedruckte Text ordnet sich nach 4 Hauptausgaben, indem die andern Ausgaben einer derselben sich wesentlich anschließen. 1) Der Text der Complutens. Polyglotte 1514—17 floss aus mehreren uns nicht näher bezeichneten Handschriften. Sie gehörten nicht zu den besten, aber auch nicht gerade zu den schlechtesten, der Text ist als emendirter zu bezeichnen. Der Vorwurf, dass sich die Herausgeber Interpolationen nach dem Hebr. und der Vulg. erlaubt hätten, ist als nichtig von der Hand zu weisen, nur höchst selten wird Co. durch verglichene Handschriften nicht unterstützt. Diesen Text geben die Polyglotten von Antwerpen, 1569 ff. 8 T. f., Heidelberg 1586, 1599, 1616. 3 T. f.,

Hamburg (v. Dav. Wolder) 1596 f., u. Paris T. I—IV. 1629 f. 2) Auch über die bei der Aldina, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1518 f., gebrauchten Handschriften sind wir nicht näher unterrichtet. Das Urteil gestaltet sich im wesentlichen wie über die Co., mit der sie große Verwandtschaft hat; einzelne Veränderungen brachten Gelehrte von sich aus an. Ihr Text liegt zu Grunde den Ausgaben Argent., 1526. 4 T. 8., mit neuem Titel und umgedruckter Vorrede, 1529, wo auf manchen Exemplaren Basil. statt Arg. steht, Basil. p. J. Hervag., 1545. f., Basil. p. Nic. Brylinger., 1550. 8., mit neuem Titel 1582, Francof., 1597. f. 3) Die Sixtina, Rom, 1587. Fol., kam besonders auf Betrieb des Papst Sixtus des V. zu Stande. Sie beruht auf fleißigen Vorarbeiten und hat die Varr. als Beigabe erhalten. Sie gibt den nach Alter und Güte vorzüglichen c. Vaticanus, aber leider nicht genau; wo dieser defekt ist (es fehlt 1 Mos. 1—46, 28, Ps. 105—138 u. die B. der Makk.), wurden 2 nicht sehr alte Handschriften, c. Venetus u. c. Cardin. Carafae, zu Grunde gelegt. Dieser Text ist der bis dahin beste und ist mit Recht in den meisten Ausgaben widergegeben, aber leider nicht immer rein. Von diesen ist besonders hervorzuheben die von Lamb. Bos, Franck., 1709. 4., die zwar den sixtinischen Text nicht rein gibt, aber mit Varr. reich ausgestattet ist, und die von Const. Tischendorf, Lips., 1850., (ed. IV. 1869) 2 T. 8. Sie gibt den sixtinischen Text, abgesehen von Beseitigung nicht weniger Druckfehler, von Veränderungen in Interpunktion und Accentuation und einigen im Text, reiner als andere und hat in den Varr. der 3 ältesten Handschriften, des c. Alex., c. Ephraemi Syri (herausgeg. von Const. Tischend., Lips. 1845. f.) und c. Friederico-Augustanus (herausgeg. v. Const. Tischend., Lips., 1846. f.) eine dankenswerte Zugabe erhalten. Der letztere cod. besteht aus Fragmenten des später von Tischendorf vollständiger aufgefundenen und zu Petersburg 1862 (4 T. f.) herausgegebenen cod. Sinaiticus; leider hat Tischend. dessen Varianten in seiner Ausg. nicht nachgetragen. Auch in der großen englischen Ausgabe von Rob. Holmes und Jac. Parsons, Ox., 1798—1827. 5 T. f., vgl. Henke, Archiv f. d. n. Kchgsch. IV. 1. S. 95 ff. ist mit Recht der sixtinische Text als Grundlage abgedruckt, aber der eigentliche Wert derselben besteht in dem bis dahin reichsten und im ganzen auch zuverlässigen Variantenapparate, den sie enthält. Von der neuesten Ausgabe des cod. Vaticanus durch C. Vercellone und Jos. Cozza erschienen V T. Rom., 1868. ss. f. Der Schlussband fehlt noch. 4) Den Text des in der Regel zu hoch gehaltenen c. Alexandrinus, s. Rosenmüller a. a. O. 1. S. 362 ff., geben, aber mit mancherlei Änderungen, die im Text durch kleinere Schrift bezeichnet sind und wofür am Rande die Lesarten des Alex. stehen, und keineswegs genau die Ausgaben von J. E. Grabe, Ox., 1707—19. 4 T. f. und 1720—29. 8 T. 8., (der Grabe'sche Text erschien verbessert von Fr. Field., Oxon., 1859. 8.), von J. J. Breitinger, Tig., 1730—32. 4 T. 4, und die Biblia s. quadrilinguia V. T. — accur. Ch. Reineccio, Lips., 1750. s. 2 T. f. Einen Abdruck des cod. Alex. mit nach der Originalschrift gegossenen Lettern besorgte H. H. Baber, Lond., 1816—28. 4 T. f., bei dem es freilich auch nicht one Fehler abging. Der Text des cod. Alex. ist ein emendirter, doch vielfach brauchbar.

Für die kritische Bearbeitung der LXX ist ein reiches Material aufgespeichert, namentlich in der erwänten großen Ausgabe von Holmes und Parsons, und es ist in den letzten Jarzehnten vielfach berichtigt und außerordentlich vermehrt worden. Am wichtigsten sind die Handschriften, deren Zal groß ist. Abgesehen von den erwänten Haupthandschriften hat neuerlich das handschriftliche Material durch Ceriani (Monumenta s. et prof. III, 1—4. Mediol., 1864—71. 4.), Cozza (Bibliorum vetustissima fragm. gr. et lat. ex palimpsestis codd. bibl. Cryptoferratensis. Rom., 2 T. 4.), vornehmlich aber durch Tischendorf (Anecdota s. et prof. 2. ed. Lips., 1861. 4.; Monumenta s. inedita. Nova collectio, 9 T. Lips., 1855—70. 4.) einen höchst ansehnlichen Zuwachs erhalten. Außerdem sind die Citate bei alten Schriftstellern und die alten Übersetzungen kritisch zu verwerten. Eine kritische Verarbeitung des gesamten Materials fehlt noch, und sie wird auch erst auf Grundlage einer gründlichern Durchforschung der einzelnen Bücher möglich sein.

Für die Erklärung der LXX liegt mancherlei, aber sehr Zerstreutes vor; das Lexikalische ist über die gröbsten Anfänge noch nicht hinausgekommen. Die Hauptwerke, der Novus thesaurus — von J. Ch. Biel, ed. E. H. Mutzenbecher, Hag. Com., 1779. 80. 3 T. 8., und der von J. F. Schleusner, Lips., 1820. s. 5 T. 8., bieten nichts als ein auf dem Grunde der sehr brauchbaren Koncordanzen von Conr. Kircher, Francof., 1607. 4., und Abr. Trommius, Amst. et. Traj. ad Rhen., 1718. 2 T. f., vgl. Rosenmüller a. a. O. 2. S. 452, entstandenes wüstes Material one Ordnung und kritische Verarbeitung. Ansätze, ein Besseres herzustellen von J. F. Fischer 1758, C. G. Bretschneider 1805, J. G. Kreyssig 1809—14 und E. G. A. Böckel 1820 blieben nur Anfänge, indessen bezeichnet Ch. Abr. Wahls Clavis librorum V. T. apocryph. Lips., 1853. 4. im engeren Ramen einen Fortschritt.

Groß ist die geschichtliche Bedeutung der LXX. Zuerst ist sie wol überhaupt der erste Übersetzungsversuch in solcher Ausdehnung. Schon dies erklärt und entschuldigt, wenn vielfach gefehlt wurde; es ist aber hierbei weiter in Betracht zu ziehen, dass die Sprachen des Grundtextes und der Übersetzung sich wie zwei verschiedene Pole gegenüberstanden, wo bei aller Hebraisirung des Griechischen der Schwierigkeiten immer noch genug übrig blieben, und dass die Übersetzer, welche sich vermöge ihrer griechischen Bildung dieser Arbeit unterziehen konnten, dem Grundtexte schon nicht mehr gehörig zu folgen vermochten, wenn sie uns dennoch auch manches lehren können. Folge von dieser Beschaffenheit der LXX war, dass denen, welche das A. T. wie lange Jarhunderte die Christen fast nur aus dieser Übersetzung one Zuziehung des Grundtextes kennen lernten, das tiefere und ware Verständnis desselben einem guten Teile nach verschlossen bleiben musste und die wunderlichsten Missverständnisse entstehen und sich verbreiten konnten. Sodann ist die LXX höchst wichtig für die Kritik und Geschichte des hebräischen Textes. Wie wir aus ihr die damalige Beschaffenheit desselben entnehmen können, so auch, welchen hermeneutischen Standpunkt die Hellenisten damals einnahmen. Vergleichen wir sie mit unserem masoretischen Texte, so ergeben sich, abgesehen von den Büchern, wo eine andere Textesrecension vorlag, und unberücksichtigt, dass unser Text der LXX Fehler und Glosseme hat, Abweichungen in Menge. Sie erklären sich teils daraus, dass der unpunktirte Text, der vorlag, anders punktirt wurde, teils daraus, dass er in Konsonanten auch wirklich abwich, oder dem Übersetzer ein abweichender oder zu ändernder schien, teils endlich daraus, dass eigene, sehr freie hermeneutische Grundsätze befolgt wurden. Der Hypothese O. G. Tychsens 1772, um die auffallenden Abweichungen zu erklären, dass zunächst das Hebräische mit griech. Buchstaben kopirt worden sei und dann solche cdd. hebraeo-graeci den LXX, dem Aqu., Symm. und Theod. bei der Übersetzung vorgelegen haben, bedarf es nicht, die onehin auch sonst des Haltes ermangelt, s. Bertholdt, Einl. 2. S. 468. Wie oft nun aber auch die LXX fälschlich vom masoretischen Text abweicht und wie töricht das Beginnen ist, diesen flugs nach jener zu ändern, so bietet sie doch auch gar manche annehmbarere Lesart und dient zur Berichtigung unseres hebräischen Textes. Wenn die LXX auch in sehr erheblichen Punkten ihres Weges geht, so ist das nicht nach einem schon alten Vorwurfe einer arglistigen Fälschung jüdischerseits zuzuschreiben, s. Germon, De vett. haereticis eccles. cdd. corruptoribus p. 37—54, H. Owen, An enquiry into the present state of the Septuagint Version of the O. T. Lond., 1769. 8., und deutsch im Britischen theol. Magazin Bd. 2 und 3, sondern Resultat einer freiern damals zulässig erkannten Hermeneutik. Hiermit hängt zusammen, dass sie überhaupt nicht reine Übersetzung ist, sondern sich ihr der Charakter ihrer Enstehungszeit stark beigemischt hat. Ist dies an sich auch fehlerhaft, so ist sie damit doch für uns zugleich Geschichtsquelle für die spätere Zeit des Judentums, die genauer kennen zu lernen von mehr als gewönlich wissenschaftlichem Interesse ist, vgl. hierüber, doch mit Vorsicht u. a. A. F. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alex. Religionsphilosophie. Halle, 1834. II, 1 ff.; von erheblichem Einfluss der palästinensischen Hagada auf die LXX (Frankel, Vorstudien S. 185 ff.) kann nicht wol die Rede sein. Endlich übersehe man nicht den enormen sprachlichen Einfluss.

Wie sie der erste Versuch der Hellenisten war, das vaterländische Erbe in ihren neuen Sprach- und Gesichtskreis umzusetzen, so blieb sie für diese auch in der Folge ein Vorbild. Entwickelter erscheint daher dieses Sprachidiom in der urchristlichen Zeit, das sodann der griechischen Kirchensprache im wesentlichsten zur Norm diente.

O. F. Fritzsche.

Alexandrinische Katechetenschule. Die Unterweisung im Christentum, welche der Herr mit der Taufe zu verbinden befohlen hatte (Matth. 28, 19. 20), erteilte die älteste Kirche, — die wenigen Fälle ausgenommen, in welchen zugleich mit den Eltern auch ihre noch unmündigen Kinder aufgenommen worden sein mögen, — vor der Taufe. Wie eng unter Umständen dieser Unterricht zusammengedrängt sein mochte, wie wenn Petrus am ersten christlichen Pfingstfeste zalreiche Gläubige (Apostelgesch. 2, 41), Philippus den äthiopischen Kämmerer (ebendas. 8, 35—38), oder Paulus das Haus des Kerkermeisters zu Philippi (16, 33) taufte: immer war doch zuvor der Glaube gepflanzt durch die Unterweisung. Und bei den Juden, oder jüdischen Proselyten, bedurfte es in der Tat nur einer einmaligen, gläubig vernommenen Verkündigung der Messiaswürde des Heilandes, um sogleich zur Taufe berechtigt zu sein: die Anerkennung Jesu, als des verheißenen Messias, genügte in diesem Falle, um aus dem Kenner der jüdischen Gotteslehre einen Christen zu machen; andere Dogmen, neben jenem einen, kannte die entstehende Kirche nicht. Anders war es, wenn ein bisheriger Verehrer der Götter die Aufnahme in dieselbe begehrte; es gab dann schon viel, was verlernt, viel, was gelernt werden musste: so scheint denn auch in solchen Fällen frühzeitig die Taufe verzögert worden zu sein. Die Pflicht der Gemeindevorsteher war es, für den dabei nötigen Unterricht Sorge zu tragen, wofern nicht der Übertretende anderweitig, durch befreundete Christen, die erforderlichen Erkenntnisse gewonnen hatte, und darüber sich auswies. Überhaupt wurden durch das Zusammenleben und die Unterredungen der Gläubigen mit denen, welche sich ihnen anschließen wollten, wie der älteren mit den jüngeren Christen, anfangs die eigentlichen Katechesen ersetzt; erst beim Anwachsen der Gemeinden, dem Hervortreten der Irrlehren und der bestimmteren Gestaltung des kirchlichen Lehrbegriffs wurde ein geregelter Unterricht nötig. Wenn es aber in der alten Kirche ursprünglich nicht einmal ein besonderes Predigtamt gab, vielmehr jedem Gemeindegliede, eine Zeit lang one weiteres, später, bis ins dritte Jarhundert, unter Genehmigung des Bischofs, freistand, durch Vorträge die Versammelten zu erbauen, so dürfen wir noch weniger angestellte Katecheten im jetzigen Sinne des Wortes innerhalb der ältesten Kirche suchen. Entweder übernahmen die Gemeindevorsteher selber den Unterricht, oder beauftragten damit bald einen, bald mehrere Laien, oder Mitglieder des Gemeindebeamtenstandes, je nachdem es die Umstände erheischten, und selbst die Diakonissen und Presbyterinnen hatten an der Leitung der Katechumenen einigen Anteil, wenn ihnen gleich nicht gestattet war, zu lehren (Dodwell, de Presbyteris doctoribus, doctore audientium, et legationibus ecclesiast., dissertt. Cyprianicae VI, c. 11).

In den Verhältnissen, wie sie zu Alexandrien waren, jenem Mittelpunkte für den Austausch des abendländischen und morgenländischen gelehrten Wissens und religiösen Glaubens, wo Abendland und Morgenland einander und dem Christentum sich näherten, lag es, wenn gerade hier sehr frühe (Euseb. h. eccl. V, 10: ἐξ ἀρχαίου ἔθους) ein geregelter christlicher Katechumenenunterricht eingerichtet wurde. Die häufigen Übertrittte gebildeter Heiden, selbst eigentlicher Philosophen und Gelehrten, wie das Emporkommen gnostischer Irrlehren, machten es hier nötig, jenen Unterricht bewärten, kenntnisreichen Christen zu überweisen, und gewiss haben die alexandrinischen Bischöfe zu diesem Zwecke gern gerade aus der Zal jener bekehrten Philosophen gewält. Die Vorträge dieser Lehrer, zunächst für gebildete Heiden bestimmt, zogen aber bald auch christliche Jünglinge und Männer herbei, die eine gelehrte Kenntnis des Christentums wünschten. So entstand dort die christliche Schule, welche gewönlich die katechetische genannt wird, und deren erste Anfänge bis in die frühesten Zeiten der dortigen Gemeinde hineinreichen mögen, wenn schon Johannes Marcus, der Evangelist, welchen man gern

s Stifter der Gemeinde bezeichnete, nicht auch schon die Schule als solche ein-
richtet haben kann. Erst für die Mitte des zweiten Jarhunderts ist, nach den
sdrücken des Eusebius a. a. O., das Dasein dieser Anstalt geschichtlich gewiss,
d erst gegen Ende dieses Jarhunderts wird sie uns durch Pantänus näher be-
nnt. Ob hingegen Athenagoras, ein Philosoph, welcher um die Mitte desselben
rhunderts zum Christentum übertrat, und welchen uns Philippus von Sida
einem Fragment bei Dodwell in den Dissert. in Iren. Oxon. 1689, p. 488.
7) als den Vorgänger des Pantänus im katechumenischen Lehramte nennt, auch
r jemals in Alexandrien war, kann bei der bekannten Unzuverlässigkeit jenes
ugen, dem in diesem Falle gewichtigen Schweigen des Eusebius, und der gar
ht alexandrinisch gefärbten Lehrart des Athenagoras, in Zweifel gezogen wer-
; wie ihn denn auch schon Maranus (Sprenger, Thes. II, 105) aus der Reihe
alexandrinischen Katecheten ausgeschieden hat. In jedem Falle ist es erst
ntänus, ein von dem Abendlande, aus welchem er stammte, nach Alexandrien
übergegangener, von der Stoa zu einem eklektischen Platonismus, und von
sem zum christlichen Glauben fortgeschrittener Weiser und begabter Lehrer,
lcher zuerst jener Schule eine bestimmtere Richtung gab. Um das Jar 180
t er, mit Einwilligung oder im Auftrage des Bischofs, als Katechet in Alexan-
ien auf, eine Stellung, welche er späterhin mit seinem vormaligen Schüler
emens teilte (Euseb. h. e. VI, 11), und wider noch später, hochbetagt, nach
va zwanzigjäriger Wirksamkeit, diesem allein überließ (ibid. VI, 6). Denn nicht
ten lehrten gleichzeitig mehrere Katecheten, entweder selbständig nebeneinander,
er die Arbeit teilend nach freier Übereinkunft; und wer des Unterrichtens müde
r, trat wider zurück. Besoldungen wurden nicht erteilt, aber bemittelte Kate-
umenen gaben Geschenke, welche manche der Lehrer zurückzuweisen vorzogen
bid. VI, 3). Der Unterricht wurde in den Wonungen der Katecheten erteilt,
hin bisweilen die Zuhörer, Männer und Frauen, manche nur um einen be-
hmten Gelehrten zu hören, vom frühen Morgen bis an den Abend, und selbst
der Nacht zuströmten. Die Lehrart, mannigfach, wie in den Diatriben der
hilosophen, dem Bedürfnisse der Einzelnen angemessen (Clem. Strom. I, p. 320
tt.), bestand nicht selten in einem Wechsel von Frage und Antwort (Orig. c.
ls. VI, p. 637 Ru.). Wer es wünschte, erhielt auch Unterweisung in den philo-
phischen Disciplinen. Jedoch verhielten sich nach Clemens (Strom. V, p. 685)
e Katechesen im allgemeinen, mindestens die seinigen, zu den Lehren der christ-
chen Gnosis wie die Milch zur festern Speise; sie entfernten sich nicht von der
nfalt des Glaubens: was man zur tiefern Erkenntnis rechnete, die spekulativen
ehren über das Wesen Gottes, den Ursprung der Welt, das Verhältnis der
ernunft zur Offenbarung, blieb ausgeschlossen. Was die Cohortatio des Cle-
ens enthält, war wol auch der Inhalt seiner grundlegenden katechetischen Vor-
äge; daran mögen sich Anweisungen zu einem gottgefälligen und gesitteten Wandel,
e sie der Pädagogus mitteilt, und die Erörterung der der Pistis angehörigen,
ristlichen Grundlehren angeschlossen haben: die gnostische tiefere Einsicht behielt
r geheimeren Unterredungen vor. Seine Wirksamkeit setzte sein Schüler Origenes,
t der Verfolgung des Septimius Severus im Jar 202, damals ein Jüngling
n achtzehn Jaren, mit dem hervorragendsten Erfolge, unter manchen kurzen
nterbrechungen, bis zu seiner Vertreibung aus Alexandrien im Jar 232 fort,
nterstützt gegen das Ende von seinem Schüler und Nachfolger im katechetischen
mte Heraklas, dem nachmaligen Bischof von Alexandrien (seit 233). Von diesem
ng jenes Amt auf Dionysius, auch noch einen Schüler des Origenes, und auch
äter Bischof von Alexandrien, über, und noch diesen überdauerte weit, ungeachtet
r sich in Cäsarea Palästinä erhebenden, von Origenes geleiteten Schwesteranstalt,
r Glanz der alexandrinischen Schule; nicht vor dem Ende des vierten Jar-
nderts ist er auf immer erloschen.

Aus einer für die Unterweisung übertretender Heiden bestimmten kirchlichen
hranstalt hatte sie sich allmählich und wie von selber zu einer Schule für Män-
r, die eine gelehrte Vorbildung für die Fürung des geistlichen Amtes wünsch-
n, erweitert. Denn seit sich eine christliche Wissenschaft gebildet hatte, konnte es

den künftigen Dienern der Kirche nicht mehr genügen, im Umgange mit einer bewärten Bischofe, wie es Irenäus und andere hielten, und wie gedrückte Kirchen auch noch sehr viel später, z. B. hussitische, hiezu zurückkehrten, die Vorkenntnisse zu erwerben. So schloſs sich Clemens an den Pantänus, der nachmalige Bischof Alexander von Jerusalem an beide, Origenes an Clemens, an Origenes Heraklas an, und nicht unerheblich ist die Reihe der noch jetzt bekannten ausgezeichneten Gemeindelehrer, welche später an dem Unterrichte der alexandrinischen Katecheten sich gebildet haben. Für sie erweiterte sich derselbe one Zweifel zu einer Anleitung zur Schriftgelehrsamkeit im ausgedehntesten Umfange; aber nur aus den Werken der katechetischen Lehrer kann auf seine Art und seinen Inhalt geschlossen werden.

Die Geschicke der Schule nach der Zeit des Dionysius liegen für uns gar sehr im Dunkeln. Eusebius nennt uns unter den Nachfolgern desselben im katechetischen Lehramte nur noch den Achillas (h. e. VII, 32), welchen Philippus von Sida übergeht, und welcher jedenfalls unbedeutender war, als der von diesem und Photius (Cod. 118) als Katechet erwänte Pierius, und als dessen angebliche Nachfolger Theognostus und Serapion, deren Philippus von Sida gedenkt. Es ist möglich, daſs der alexandrinische Bischof und Märtyrer Petrus (Euseb. h. e. VII, 32) vor und wärend seiner Verwaltung des bischöflichen Amtes, im letzten Lustrum des dritten Jarhunderts, und sodann später, vor der Mitte des vierten, ein alexandrinischer Mönch, Macarius, katechetischen Unterricht erteilte, wie ebenfalls Philippus von Sida es angibt. Auch der bekannte Arius scheint (nach Theodoret, h. e. I, 1) eine Zeit lang der Schule vorgestanden zu haben. Und mit Philippus von Sida vereinigen sich Sozomenus (h. e. III, 15) und Rufin (h. e. II, 7), um uns den schon in seiner Kindheit erblindeten, aber wie wenige gelehrten und frommen Didymus als alexandrinischen Katecheten zu nennen. Man weist ihm nicht one Grund die lange Lehrzeit vom Jar 340 — 395 an. Sein Gehilfe in seinen spätesten Jaren und Nachfolger soll Rhodon, der Lehrer unseres Philippus, nach dem Zeugnisse desselben, gewesen sein, und zugleich durch seine Umsiedlung nach Sida um 405 den Untergang der alexandrinischen Schule herbeigefürt haben. Wir werden nicht irren, wenn wir andere Ursachen für den allmählichen Verfall derselben vermuten. Die origenistischen Streitigkeiten, später die nestorianischen und monophysitischen, in welchen der alexandrinische Geist verkümmerte und erlosch, überdies der nunmehr erfolgte Sieg des Christentums, nach welchem die Übertritte Erwachsener von selber seltener wurden, auch das frische Gedeihen christlicher Wissenschaft in anderen Gebieten der Kirche, drückten die alexandrinische Lehranstalt nieder. Sie wurde wider, was sie vor ihrem Emporsteigen zu großer Bedeutung für die ganze Kirche gewesen, eine Schule, welche Kindern einen elementaren christlichen Unterricht erteilte. — H. E. F. Guerike, de schola, quae Alexandriae floruit catechetica, P. 1 et 2, Halis Saxon. 1824. 25. C. F. W. Hasselbach, de schola, quae Alex. floruit, catechet. Part. 1, Stettin 1826 und de Discipulorum, qui primis Christianorum scholis erudiebantur, seu de Catechumenorum ordinibus, quot fuerint in vet. Eccl. Graec. et Lat. ebend. 1839 (Gymnasialprogramme). Credner in der Jenaischen Litt. Zeit. 1844, Nr. 164. 5, auf Veranlassung von Rothes disciplina arcani. Origenes: Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, von dem Verfasser dieses Artikels, Bonn 1841, 46. Abt. I, 57 u. f., II, 10. D. **Redepenning.**

Alexianer s. Begharden.

Alexius I. Comnenus, im Jare 1048 zu Konstantinopel geboren, war der jüngste Son des Johannes Comnenus, eines Bruders des Kaisers Isaak Comnenus, der von 1057 bis Ende des Jares 1059 regierte. Eingedenk des alten Adels seiner Familie, trat er schon als Jüngling in den Kriegsdienst, in welchem er sich bei verschiedenen Gelegenheiten durch Tapferkeit und Tüchtigkeit so sehr auszeichnete, daſs ihm von dem schwachen Kaiser Michael VII. der Oberbefehl über das Heer gegen den künen Normannen Ursel übertragen wurde. Alexius nötigte den Gegner, sich zu den Seldschucken zu flüchten, welche sich bald zur freiwilligen Auslieferung des Flüchtlings bewegen ließen. Da indessen der

ge Kaiser, ungeachtet das Reich überall von äußeren Feinden bedroht ward, r die Spitzfindigkeiten der Sophistik und die Tugenden mönchischer Askeтik zeigte und durch die Nachsicht gegen seinen wucherischen Schatzmeister Nice- is allgemeinen Unwillen erregte, so warfen sich im J. 1077 zwei angesehene rer, Nicephorus Bryennius in Europa und Nicephorus Botaniates in Asien ichzeitig zu Kaisern auf und erschienen vor Konstantinopel. Da legte Michael, len verlassen, im März 1078 die Regierung freiwillig nieder und ging ins , um einem ärgeren Schicksale zuvorzukommen (Niceph. Bryenn. hist. l. c. 2—8; Anna Comnen. lib. I. c. 2). Sofort erklärte sich die Haupt- ür den Nicephorus Botaniates und öffnete ihm die Tore. Auch die Com- welche sich dem schwachen Michael im Dienste stets treu erwiesen hatten, en jetzt den neuen Kaiser an und gewannen durch ihr Verhalten bald dessen und Vertrauen. Der tapfere Alexius, an die Spitze des Heeres gestellt, durch eine Kriegslist den Bryennius, unterdrückte eine Empörung des mselben verbündeten Basilakes und erwarb sich nebst seinem Bruder Isaak iegreiche Kämpfe gegen auswärtige Feinde große Verdienste um das Reich h. Bryenn. in Batan. lib. I. c. 1 u. 2; Anna Comnen. lib. I. c. 4 u. 5). estoweniger gelang es einigen erbärmlichen Günstlingen bei Hofe, durch gliſtigen und ränkevollen Bestrebungen die Eifersucht des altersschwachen zu erregen. Die Comnenen, schon lange für ihre Sicherheit besorgt, indessen allen Anschlägen ihrer neidischen Gegner dadurch zuvor, dass sie ufluсht zum Heere nahmen, welches den Alexius auf Antrieb seines älteren s Isaak im Februar 1081 zum Kaiser ausrief und mit ihm nach Kon- pel zog. Nach kurzer Belagerung wurde ihm durch die Verräterei der nen Leibwache ein Tor geöffnet und sein Vorgänger Nicephorus ins Kloster Um seine rohen, aus verschiedenen Völkern geworbenen Krieger zu be- überließ ihnen Alexius die Stadt, als wäre sie im Sturm erobert, zur rung, und es würde selbst in den Straßen noch zu einer Schlacht gekommen wenn nicht der fromme Patriarch Kosmas durch sein Ansehen das Blut- en verhindert hätte. Dennoch wurden wärend des Plünderns so viele mkeiten verübt, dass sich der Kaiser auf Zureden des Patriarchen einer chen Kirchenbuße unterwarf, ein vierzigtägiges Fasten anstellen ließ und e festsetzte, um den Missmut der Bürger zu besänftigen (Anna Comn. l. c. 1 ff.). Nachdem Alexius I., seiner rauhen stammelnden Sprache Bambacorax genannt, den schwankenden Thron an die Comnenen gebracht begann er seine Regierung damit, dass er diejenigen, welche ihm haupt- zur Erlangung des Thrones behilflich gewesen waren, durch neu erfundene itel und einen dem kaiserlichen ähnlichen Schmuck belonte, in alle Zweige rwaltung die nötige Ordnung zurückfürte und die Kriegszucht wider her- Aber das genügte nicht bei den schwierigen Verhältnissen und drohenden en, denen er entgegenging. Es bedurfte vielmehr von seiner Seite eben Mut als Geschicklichkeit, um die furchtbaren Feinde, welche in das Reich gen, fern zu halten und die inneren Verschwörungen und Parteiungen zu ücken. Zu diesem Zwecke brachte er, one auf die Bedrückung seiner Unter- Rücksicht zu nehmen, ein Heer von 70,000 Mann zusammen, schloss mit ldschucken, die ihn von Asien her bedrohten, durch Abtretung einiger Land- Frieden, und wandte sich darauf mit seiner ganzen Macht gegen den Herzog Guiscard, welcher mit seinen Normännern die griechische Herrschaft in alien vernichtet hatte und jetzt unter dem scheinbaren Vorwande, einen den er für den gestürzten Kaiser Michael ausgab, zu unterstützen, Durazzo te. Vergebens versuchte Alexius die Stadt zu entsetzen; und als es am tober 1081 zur Schlacht kam, siegte der durch Verzweiflung erhöhte Mut rmänner über das fünfmal stärkere Heer der Griechen, und Robert über- im Zelte des Kaisers. Bald fiel auch Durazzo. Dessenungeachtet behauptete exius, obgleich er noch zwei Schlachten nach einander verlor, gegen den enen Feind, indem er sein Heer fortwärend durch neue Werbungen ver- und zur Bestreitung dieser Ausgaben sogar der Kirchenschätze nicht schonte.

Darauf schloss er, um den Herzog Robert zur Rückkehr nach Italien zu nötigen, ein Bündnis mit dem deutschen Kaiser Heinrich IV. und bewog ihn durch eine Summe Geldes, den Papst Gregor VII. zu bedrängen und einen Angriff auf die normännischen Besitzungen zu machen, wärend er selbst eine Schar flüchtiger, in seinen Dienst getretener Normänner nach Apulien schickte. In der Tat sah sich Robert durch diese Maßregeln gezwungen, im Frühjar 1082 den Oberbefehl in Illyrien seinem Sone Boëmund zu übertragen und zum Schutze des Papstes sowie zur Verteidigung seines eigenen Reiches nach Italien zurückzueilen. Bald wurde auch das zurückgebliebene normännische Heer durch Mangel, Krankheiten und die fortgesetzten Kämpfe so sehr geschwächt, dass Boëmund Griechenland gleichfalls verlassen musste. Aber kaum hatte Robert die Angelegenheiten in Italien nach seinem Willen wider hergestellt, als er einen zweiten Zug gegen das griechische Reich unternahm und, ungeachtet die Seemacht des Kaisers von den Venetianern unterstützt wurde, in Epirus landete. Zwar verlor er zwei Seetreffen, siegte aber in einem dritten vollständig und würde dem griechischen Reiche den Untergang bereitet haben, wenn nicht der Tod auf der Insel Cephalonia am 17. Juli 1085 unerwartet seinen Eroberungen ein Ziel gesetzt hätte.

Doch kaum war die Gefar auf dieser Seite glücklich beseitigt, als die Petschenären und Kumanen, Völker jenseits der Donau, verheerend in das Reich einfielen, den Griechen mehrere Niederlagen beibrachten und plündernd bis unter die Mauern Konstantinopels streiften. Zum Glück entzweiten sich die verbündeten Völker, die Kumanen traten zu den Griechen über, und mit ihrer Hilfe gelang es dem Alexius, die Macht der Petschenären in der blutigen Schlacht bei Änus (19. April 1088) zu brechen. Indessen fielen die Kumanen bald wider von ihm ab und erneuerten den Krieg unter dem nichtigen Vorwande, einen vorgeblichen Son des 1071 ermordeten Kaisers Romanus Diogenes in seinem Anspruche auf den Thron zu unterstützen. Doch war das Glück dem Alexius auch diesmal günstig; der Betrüger geriet als Gefangener in seine Hände; die Kumanen, 1092 geschlagen, mussten eine unermessliche Beute im Stiche lassen (Anna Comnen. VI. cap. 13; VII. cap. 1—8).

Indessen war ein weit gefärlicherer Feind gegen ihn aufgestanden. Die Seldschucken, nicht zufrieden mit den früheren Zugeständnissen, hatten von neuem die Waffen ergriffen und drangen siegreich in seinem Reiche vor, one dass er im Stande war, ihnen nachdrücklichen Widerstand zu leisten. In dieser Not richtete er seine Blicke auf das Abendland, wo schon längst die Nachrichten von der Eroberung Jerusalems (1076) und den abscheulichen Misshandlungen der Christen eine allgemeine Teilnahme erregt hatten. Um die Hilfe der abendländischen Fürsten zu gewinnen, schickte Alexius im März 1095 einige vertraute und beredte Männer an die Kirchenversammlung zu Piacenza, welche durch die Schilderung seiner bedrängten Lage und des Übermutes der seldschuckischen Türken die Neigung zum Kreuzzuge gegen die Ungläubigen noch mehr beförderten (Anna Comnen. lib. III. p. 95. X, 82). Jedoch änderte sich seine zum Argwon geneigte Politik sehr bald, als die ersten rohen, zügellosen Haufen der Kreuzfarer unter Anfürung des Eremiten Peter von Amiens und des Ritters Walther one Habe den Ländern, durch die sie zogen, äußerst lästig wurden Noch mehr musste der Kaiser in seinem Misstrauen bestärkt werden, als er erfur, dass sich unter den kriegskundigen Fürsten des mächtigen, von Gottfried von Bouillon gefürten Kreuzheeres seine alten Erbfeinde, die Normannen Boëmund und Tancred, befanden. (Anna Comn. p. 287 u. 294). Schon vor Konstantinopel kam es zwischen ihm und den Kreuzfarern zu heftigen Erörterungen. Zwar gelang es, das Kreuzheer zu beruhigen (Anna Comn. p. 289; Wilh. Tyr. lib. II. c. 4). Gleichwol konnte es bei der argwönischen Stimmung beider Parteien nicht fehlen, dass zwischen ihnen eine Reihe von Missverständnissen entstand, welche one die weise Mäßigung des frommen und rechtschaffenen Herzogs Gottfried schwerlich würden ausgeglichen worden sein. Das aufrichtige Bemühen desselben brachte es endlich zu einem Vergleiche, demgemäß die Fürsten des Kreuzheeres dem Kaiser den Vasalleneid leisteten und versprachen, sich mit der Beute zu begnügen, die eroberten Städte und Länder aber

als vormaliges griechisches Besitztum ihm einzuräumen, wofür dieser sich verpflichtete, sie one Weigerung mit seinen Waffen und Schätzen zu unterstützen. Nur Boëmund, Tancred und Raimund versagten den Forderungen anfangs ihre Zustimmung, wurden jedoch durch große Geschenke zum Nachgeben bewogen (Anna Comnen. p. 299). Aber ungeachtet sich Alexius seitdem absichtlich sehr gefällig und zuvorkommend zeigte, erwachte der alte Argwon von neuem; bald hielten sich weder die Griechen noch die Franken durch den geschlossenen Vertrag gebunden, und die daraus entstandene Spannung steigerte sich zu einem furchtbaren Hasse, der, durch die Glaubensverschiedenheit genärt, von den Türken bei jeder Gelegenheit zu ihrem Vorteile benutzt ward. Nach einigen vorübergehenden Streitigkeiten kam es zwischen Alexius und Boëmund wegen des Fürstentums Antiochien im Jare 1104 zu einem Kriege, der bis 1108 dauerte und erst dadurch beigelegt wurde, dass der Kaiser den für Griechenland höchst gefärlichen Gegner durch große Geschenke und das Versprechen eines järlichen Tributs von 200 Pfund Goldes vermochte, sich für seinen Vasallen zu erklären, ihm den Rückfall des Fürstentums Antiochien nach seinem Tode zuzusichern und einen Teil von Cilicien, der zu demselben gehörte, sogleich zu übergeben (Anna Comn. lib. XII. p. 348 et 349. XIII. p. 404 sqq.; Wilh. Tyr. lib. XI. c. 6).

Wenn es Alexius unter diesen Umständen vermied, in Gemeinschaft mit den Franken die Feinde der Christenheit zu bekämpfen, und deshalb von denselben der Treulosigkeit und des heimlichen Einverständnisses beschuldigt wurde, so lag es doch zu sehr in seinem eigenen Interesse, als dass er nicht hätte wünschen sollen, die wachsende Macht der Türken zu schwächen. Er beobachtete nicht nur mit ängstlicher Aufmerksamkeit die Eroberungen derselben, sondern begann selbst in den Jaren 1114—1117 kostspielige Kriege mit ihnen, an deren nachdrücklicher Fürung ihn jedoch die Bewegungen der Paulicianer im Inneren seines Reiches hinderten.

Die Paulicianer waren ursprünglich von Armenien ausgegangen und hatten sich zu Ende des 7. Jarhunderts in den asiatischen Grenzprovinzen verbreitet, wo sie Phanaröa in Helenopontus zu ihrem Hauptsitze machten. Geduldig ertrugen sie hier eine Zeit lang den harten Druck, der auf ihnen als gehassten Ketzern lastete; als aber die fanatische Kaiserin Theodora sie durch ein allgemeines Blutbad auszurotten suchte, ergriffen sie die Waffen und wälten 844 den kaiserlichen Feldherrn Karbeas, der eine seinem Vater zugefügte Ungerechtigkeit rächen wollte, zu ihrem Anfürer. Nachdem sich derselbe mit den Arabern eng verbunden hatte, befestigte er die Stadt Tephrika im östlichen Grenzgebirge und verheerte von hier aus Kleinasien mit der Grausamkeit des Fanatismus. Auch sein Nachfolger Chrysocheres setzte das Verfaren fort, bis es endlich dem Kaiser Basilius im J. 871 gelang, Tephrika zu zerstören. Indessen behaupteten sich viele Paulicianer in den Gebirgen und beunruhigten die benachbarten Gegenden. Da sie zugleich ihre Verbindung mit den Arabern fortwärend unterhielten, so versetzte der Kaiser Johannes Tzimisces 970 den größten Teil derselben durch einen Vertrag nach Thracien, wohin schon im 8. Jarhundert eine Kolonie der Paulicianer gefürt war. Dem Reiche verpflichtet, aber unabhängig im Besitze der Stadt Philippopolis, wonten sie daselbst als tapfere Grenzwächter und dienten, wenn sie aufgefordert wurden, im kaiserlichen Heere. Alexius Comnenus, dessen Heer sie im Kriege gegen die Normannen treulos verlassen hatten, entzog ihnen zuerst 1085 mit List und Gewalt ihre Unabhängigkeit; darauf suchte er sich, als er (1115) in Thracien die Winterlager hielt, den Ruhm ihrer Bekehrung zu erwerben, und hatte die Freude, durch seine Verlockung und Überredung viele derselben für die griechische Kirche zu gewinnen (vgl. d. Art. „Paulicianer.“ Aber die Paulicianer hatten sich nicht auf Thracien beschränkt, sondern sich auch unter den Bulgaren verbreitet, wo sie in der Volkssprache Bogomilen genannt wurden.

Da Alexius nicht hoffen durfte, dass ihm die Bekehrung dieser Sekte gelingen werde, so suchte er sich, von seinem frommen Eifer für die Orthodoxie angetrieben, in das Vertrauen der vornehmsten Mitglieder derselben einzuschleichen und ließ, als er seine Absicht erreicht hatte, einen Mönch Basilius als das Haupt

der Sekte nebst zwölf seiner einflussreichsten Anhänger öffentlich verbrennen (An[illegible] Comn. lib. XIV, p. 450 sqq.). Dies unmenschliche Verfaren gegen die Bog[illegible] milen, von denen sich nichtsdestoweniger kleine Gemeinden unter den Bulgar[illegible] das ganze Mittelalter hindurch erhalten haben, war die letzte Tat im Leben d[illegible] Kaisers. Er starb am 15. August 1118 (Ann. Comnen. XV, c. 10—13).

Über den Charakter des Alexius sicher zu urteilen, ist schwer. Wärend d[illegible] griechischen Schriftsteller seine Klugheit, Mäßigkeit, Freigebigkeit und wolwollen[illegible] Gesinnung rühmen, sprechen die fränkischen, der lateinischen Kirche angehörige Geschichtschreiber stets mit dem bittersten Tadel von ihm und nennen ihn selbst süchtig, treulos, heimtückisch und schlecht. Als Feldherr bewies er unleugbar eben-soviel Mut als kriegerische Tätigkeit, und wenn er auch, unter der Ungunst der Zeitverhältnisse von inneren und äußeren Feinden zum Argwon gedrängt, den gegründeten Vorwurf der Falschheit und Treulosigkeit nicht immer zu vermeiden vermochte, so darf ihm doch das Verdienst nicht abgesprochen werden, daſs er mit Umsicht und rastloser Tätigkeit für die Erhaltung des bedrohten Reiches sorgte. Ungeachtet er die Pflichten der Frömmigkeit öffentlich übte und nach dem Ruhme der Orthodoxie aufs eifrigste strebte, war er gleichwol der griechischen Geistlichkeit verdächtig und wegen der Verwendung der Kirchengüter zu den Kriegen, die er zur Verteidigung des Reichs fürte, nicht minder verhaſst. Auch mit seiner nächsten Umgebung scheint er nicht immer im besten Vernehmen gelebt zu haben. Als seine Gemalin Irene von ihm auf seinem Sterbebette eine Abänderung der Erbfolgeordnung forderte, um ihrem Schwiegersone, Nicephorus Bryennius, die Nachfolge zuzuwenden, und er ihr mit einem Seufzer über die Eitelkeit der Welt antwortete, rief sie voll Erbitterung: „Du lebst und stirbst unter Verstellung und Ränken als Heuchler." — Selbst wissenschaftlich gebildet, hat er, so sehr auch seine Zeit durch die Regierungsgeschäfte in Anspruch genommen war, nicht allein zur Beförderung der gelehrten, namentlich der theologischen und historischen Studien nach Kräften beigetragen, sondern auch außer einem verlorenen Werke: „de processione Spiritus S. contra Latinos", als Früchte seiner schriftstellerischen Tätigkeit: Novella de electione episcoporum ad ecclesiam spectantes; Auream bullam de donandis et rebus sacris non temere contrectandis, nec in alios usus vertendis und das als Quelle für die Geschichte seiner Zeit wichtige Novum rationarium Imperii (graece et lat. interprete B. de Montfaucon in den Analectis Graecis. Lutet. Paris. 1688. 4⁰., Tom. I, p. 316 sqq.) hinterlassen.

Litteratur: Nicephori Bryennii Hist. Libri IV, ed. Petr. Possinus. Paris 1661. Fol. — Annae Comnenae Alexiados libri XV, ed. Petr. Possinus. Paris 1651. Fol. — Guilielmi Tyrii Hist. belli sacri libri XXIII, bei Bongarsius Gesta Dei per Francos. Tom. I, pag. 625 sqq. — Fabricii Bibl. graeca ed. Harles. Tom. VII, p. 726 sqq. — Meusel, Bibl. hist. V, 1, 253 sqq. — Fr. Wilken, rerum ab Alexio I. Joanne Manuele et Alexio II. Comnensis gestarum libri IV. Heidelb. 1811. 8⁰.; desselben Geschichte der Kreuzzüge. Th. 1 u. 2. Leipz. 1807 u. 13. — Schröckh, Kirchengesch. Bd. XX, S. 364 ff., Bd. XXIII, S. 308 ff. — Henke, allgem. Geschichte der christl. Kirche. Thl. 2 der 5. Auflage. Braunschw. 1820. **G. H. Klippel.**

Alfred d. Gr. s. Älfred.

Alger von Lüttich (auch Alger von Clugny, A. Scholasticus oder A. Magister genannt), kirchlicher Schriftsteller aus der ersten Hälfte des 12. Jarhunderts.

Über sein Leben besitzen wir gleichzeitige Nachrichten eines Landsmannes in der Praefatio Domini Nicolai Leodiensis in libros magistri Algeri, die in den Handschriften dem liber de misericordia et justitia vorangeht, abgedruckt bei Mabillon, Martène, Migne, Hüffer a. a. O.; außerdem einzelne Notizen in den Briefen und Schriften des Abts Peter von Clugny (de miraculis lib. I. cap. 17; contra Petrobrusianos; epist. III, 2; Biblioth. Cluniac. p. 794. 1174. 1224), und einige minder zuverlässige Angaben bei Tritenheim, de viris illustr. Ord. S. Bened. lib. II. cp. 90; script. eccl. p. 94.

Alger ist geboren um 1055, n. a. 1070—75 in Lüttich. Von Kind an widmete er sich den Wissenschaften und genoſs den Unterricht der besten Lehrer an de[illegible]

Domschule zu Lüttich, die damals zu ungewönlicher Blüte gelangt und gleichsam die Hochschule des gesamten nordwestlichen Deutschlands geworden, aber zugleich auch eine Pflanzstätte der hochkirchlichen cluniacensischen Anschauungen war. Diese Richtung war es, die auch Alger in sich aufnahm. Er trat in den geistlichen Stand, wurde Diakonus und Scholastikus an der Kirche des heil. Bartholomäus, später, c. 1100, durch den Bischof Otbert (1091 — 1119) als Kanonikus und Scholastikus (magister) an die Domkirche (Sanctae Mariae et S. Lamberti) versetzt und wirkte da etwa zwanzig Jare lang im Lehramt und in kirchlichen Geschäften mit Auszeichnung. Anspruchslos und genügsam, wie er war, lehnte er mehrfache glänzende Anerbietungen, die ihm von deutschen Bischöfen gemacht wurden, ab und trat noch im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte nach dem Tode des Bischofs Friedrich 1121, vielleicht aus Anlass der über die Neuwal entstandenen Streitigkeiten, in das Kloster Clugny ein. Dort lebte er, im Rufe ebenso großer Heiligkeit als Gelehrsamkeit, bis in ein hohes Alter, mit dem Abt Peter dem Ehrwürdigen (1122 — 1156) durch das Band innigster Freundschaft verbunden.

Das Jar seines Todes lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Richter will ihn vor 1128 setzen, nach Hüffer ergibt sich das Jar 1145 als späteste Grenze für Algers Leben. Nach einer ungedruckten Chronik von Clugny hatte Alger fere per decem annos religiose d. h. im Mönchsstande zu Clugny gelebt; hienach würde sein Tod etwa ins Jar 1131 fallen; nach Malou c. 1132—35.

Von den Zeitgenossen wird Alger gerühmt als ein Mann von feinem Geiste, großer Wolredenheit, klug im Rate, pünktlich, fest und zuverlässig in allen Dingen, dabei bescheiden und anspruchslos, von frommem und reinem Wandel, von umfassender Gelehrsamkeit nicht bloß in theologischen und kirchlichen Dingen, sondern auch in den allgemeinen Wissenschaften, vor allem aber als gut katholisch in seinem Glauben und seiner Wissenschaft (tam fide, quam doctrina catholicus), und wie Petrus V. sagt, als verus monachus.

Von Schriften Algers erwänt sein Biograph, Nikolaus von Lüttich:

1) Briefe, die er wärend seiner Wirksamkeit in Lüttich in kirchlichen Geschäften geschrieben;

2) eine Schrift über die Rechte der Lütticher Kirche gegen die Angriffe neuerungssüchtiger Kleriker. — Von beiden ist uns nichts erhalten; dagegen besitzen wir die zwei gleichfalls von Nikolaus Leod. erwänten tractatus, ecclesiasticis negotiis et catholicae fidei valde utiles, die Alger jedenfalls noch als Weltgeistlicher, also vor dem Jare 1121 geschrieben, nämlich:

3) De Sacramentis corporis et sanguinis Domini, libri III (oder de veritate corporis et sanguinis Dominici in eucharistia). Unter den Gegenschriften gegen Berengars Abendmalslehre nimmt neben Lanfranc und Guitmund von Aversa diese Schrift Algers die ausgezeichnetste Stelle ein. In der Vorrede beklagt Alger die zalreichen und gefärlichen Irrlehren (errores und haereses), die über das Geheimnis des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi verbreitet seien; deshalb wolle er de veritate et virtute dieses Sakraments handeln, sowie über die verschiedenen dasselbe betreffenden quaestiunculae. Im ersten Buche (22 Kapp.) stellt er die Kirchenlehre von der wirklichen und substanziellen Gegenwart Christi im Altarssakrament dar und erweist sie aus Schrift und Tradition; dann spricht er von der Art und Weise des Sakramentsgenusses und insbesondere von dem würdigen Genusse. Buch II erörtert in 10 Kapiteln die verschiedenen Streitfragen über Materie, Form und Wirkung des Sakraments. Buch III bekämpft in 12 Kapiteln besonders diejenigen, welche die Gültigkeit und Wirkung des Sakraments von der Würdigkeit des spendenden Priesters abhängig machen. Die schwierigen und verwickelten Fragen sind mit Klarheit und Schärfe lebendig und anregend dargestellt. Die Schrift bezeichnet eine wesentliche Fortbildung des Radbertischen Dogmas, einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur kirchlich-scholastischen Transsubstantiationslehre. Ebendaher hat sie auch später noch bei den Verteidigern der katholischen Lehre große Anerkennung gefunden. Erasmus nennt sie ein opus pium juxta ac doctum und veranstaltete die erste Ausgabe mit einer

Dedikation an Bischof Balthasar von Hildesheim, Basel (Freiburg) 1530. 8°; ein zweiter Abdruck erschien in Köln 1535. 8°. Weitere Ausgaben folgten 153[illegible] zu Antwerpen, 1551, 1561, 1571 zu Löwen; dann in den Bibl. Patrum, Pari[s] 1575, 1589, 1644, 1654; Köln 1618; Lyon 1677; bei Migne, Patrol. Tom. 18[illegible] p. 739 ff., und Löwen 1847 (von J. B. Malou). — Über die Bedeutung dies[es] Werkes für die mittelalterliche Sakramentslehre vgl. den Artikel Transsubstantiation.

4) Ebenso bedeutend wie diese Schrift für die Abendmalslehre ist der tractatus de misericordia et justitia für die Geschichte des Kirchenrechts u[nd] der kirchlichen Disciplin. Über den Plan der Schrift spricht sich Alger selbst i[n] der Vorrede aus. Er will die scheinbaren Widersprüche zwischen den verschieden[en] Kirchengesetzen aufklären und ausgleichen. Ausgehend von der Psalmstelle (Ps. 101, 1) stellt er die misericordia und justitia einander gegenüber und will zeigen, wie nach der Verschiedenheit von Zeit, Ort, Personen und Umständen bald die eine, bald die andere ihre Berechtigung hat. Er teilt sein Werk in 3 Teile. Der erste handelt von der misericordia oder gratia und zeigt, in welchen Fällen die Strenge der kirchlichen Disciplin sich mildern läßt (Kp. 1—27), wie auch die Bösen unter Umständen in der Kirche zu dulden (Kp. 28—51), ob die Sakramente auch von Unwürdigen gültig gespendet werden können (Kp. 51—70), wie überhaupt in der Beurteilung und Behandlung der Bösen mit Vorsicht und Schonung zu verfaren sei (Kp. 71—89). Der zweite Teil handelt von der justitia, von den Fällen, in welchen die Strenge der Kirchengesetze in Anwendung zu bringen ist, von der Art und Weise, wie dies überhaupt geschehen soll (Kp. 1—12), von den Anklagen gegen Bischöfe und andere Geistliche (Kp. 13—43), von dem gerichtlichen Verfaren und den Appellationen an den päpstlichen Stul (Kp. 44—63). Der dritte Teil spricht von den 4 species eorum, qui sunt extra ecclesiam, nämlich den excommunicati, damnati, schismatici und haeretici, und namentlich von der Gültigkeit ihrer Sakramente (Kp. 1—86); mit besonderer Ausfürlichkeit werden hiebei die beiden großen Zeitfragen von der Simonie (Kp. 30 ff.) und dem Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt (Kp. 65 ff.) behandelt. Polemische Rücksicht nimmt Alger in diesem dritten Teile besonders auf eine Schrift des Petrus Damiani (liber gratissimus ad Henricum Archiep. Ravenn.), worin dieser für die Gültigkeit der simonistischen Weihen nach geleisteter Pönitenz sich ausgesprochen hatte. Die Darstellung ist klar, übersichtlich und lebendig. Die einzelnen Sätze sind in kurzen Thesen oder Titeln vorangestellt und werden dann durch zalreiche Citate aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern, besonders Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor d. Gr., aus Synodalkanones und aus (echten und unechten) päpstlichen Dekretalen erwiesen; die scheinbar widersprechenden Autoritäten werden einander gegenübergestellt und dann zu vereinigen gesucht — in änlicher Weise wie später Gratian in dem zweiten Teile des Dekrets zu verfaren pflegt.

Richter hat das Verdienst, zuerst auf das nahe Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Decretum Gratiani und dieser Schrift Algers, de miseric. et justitia, hingewiesen zu haben. Zwar haben schon die römischen Korrektoren in ihren sogen. Rejectionen den Namen des Algerus häufig genannt, sie kennen jedoch nur die Schrift de sacr. corp. et sang. D., das Werk de miseric. et justitia blieb ihnen unbekannt. Und doch ist gerade dieses die eigentliche Quelle Gratians: nicht bloß zalreiche Kapitel (nach Richters Nachweis 80, nach Hüffer noch weit mehr) und sogen. dicta oder Kapitelüberschriften bei Gratian sind geradezu aus Alger entlehnt, sondern auch in formeller Beziehung, in der ganzen Art und Weise der Behandlung hat Alger auf Gratian den entschiedensten Einfluſs geübt (s. den näheren Nachweis bei Richter S. 12 ff. Hüffer S. 27 ff. und besonders S. 61 ff.). — Die Quellen, aus welchen Alger geschöpft hat, sind nicht mit Sicherheit zu bestimmen; nach Richter wäre besonders Burchard von Worms und Anselm von Lucca benutzt; nach Hüffer S. 34 ff. hätte Alger den Grundgedanken seines Werkes aus Ivo von Chartres entlehnt, seine Beweisstellen aber teils den Kirchenvätern, teils der dionysisch-hadrianischen Sammlung, dem Registrum Gregors d. Großen,

m Pseudo-Isidor entnommen, vielleicht auch einige der systematischen Rechtssammlungen (Ivos Dekret, die Pannormie, Anselm, den Polykarpus) benutzt. — ie Schrift wurde von Mabillon aufgefunden und zuerst die Vorrede herausgeben in seinen Vetera Analecta, Paris 1723, S. 129; eine vollständige, aber mlich mangelhafte Ausgabe besorgte nach einem Cod. Claravallens. Martène in nem Thesaurus Nov. Anecdot. Tom. V. p. 1019; einen Abdruck hievon gab bé Migne im 180. Bande seiner Patrologie.

5) Neben anderen verlorenen Schriften Algers in Prosa und Poesie erwänt itenheim noch einen tractatus de gratia et libero arbitrio. Er ist n B. Pez wider aufgefunden und im 4. Bande des thesaurus anecdot. P. II. 114 sqq. herausgegeben worden (Abdruck bei Migne). In fünf kurzen Kapiteln ndelt er von der menschlichen Willensfreiheit vor und nach dem Fall (Kap. 1), n der göttlichen Präscienz und Prädestination, welche der menschlichen Freiheit nen Eintrag tun (Kp. 2 u. 3), von der Notwendigkeit des Gebets zur Erigung der Gnade (Kp. 4), von der Notwendigkeit der Gnade zur Vollbringung Guten (Kp. 5).

6) Eine kleine anonyme Schrift de sacrificio missae ist von Theiner in er Pariser Handschrift als Anhang des tractatus de libero arbitrio entdeckt d von A. Mai, Scriptor. vet. Nova Coll. Tom. IX. p. 371, von Malou, Lön 1847, und von Migne a. a. O. unter Algers Namen herausgegeben worden.

7) Endlich gibt H. Hüffer Nachricht von einem noch unedirten liber sentiarum Magistri A., der in einer Pariser Handschrift (MS. lat. Nr. 3881 ec. XII vel XIII ineunt., membr., fol. 191 sqq.) sich findet, der von Gratian lfach benutzt ist, mit Algers liber de sacramentis Änlichkeit zeigt und, wie ffer aus inneren und äußeren Gründen zu erweisen sucht, mit großer Wareinlichkeit den Algerus von Lüttich zum Verfasser hat. Doch wird sich der ert dieser Sentenzensammlung, ihr Verhältnis zu Petrus Lomb. und Hugo von . Victor, sowie die Autorschaft Algers erst dann beurteilen lassen, wenn sie druckt vorliegt, wozu Hüffer a. a. O. Aussicht gibt.

Weitere Schriften, z. B. eine Schrift de spiritu et anima, die dem Alger von ttich beigelegt worden sind, scheinen vielmehr von einem Mönch Algerus von airvaux verfaßt zu sein.

Siehe neben meiner Darstellung in der 1. Ausg. d. RE. hauptsächlich die iden Abhandlungen von A. L. Richter, über Algerus von Lüttich und sein Verltnis zu Gratian (Beiträge zur Kenntnis der Quellen des kanonischen Rechts. ipzig 1834, S 7—17), und von Prof. Dr. Hermann Hüffer, über Algerus n Lüttich und einen noch ungedruckten liber sententiarum (Beiträge zur Geichte der Quellen des Kirchenrechts, Münster 1862, S. 1—66), wo auch die rige Litteratur; Schulte in der A. d. Biogr. I, S. 341; Wattenbach, D. G. II, 104.

Wagenmann.

Allatius, Leo (Leone Alacci), griechischer Gelehrter des XVII. Jarh., georben den 19. Jan. 1669 in Rom als Custos der vatikanischen Bibliothek. — eboren 1586 auf der Insel Chios aus griechisch-orthodoxer Familie, kam er als unjäriger Knabe nach Calabrien, fand Aufnahme in einer italienischen Familie pinelli, empfing hier seine erste Bildung und trat zur römischen Kirche über. m Jare 1600 kam er nach Rom in das 1577 von Papst Gregor XIII. gegründete Collegium Graecum, zu dessen berühmtesten Schülern er mit Petrus rcudius, Nikolaus Alemannus, Caryophilus, Cottunius, Rossi und andern gerte; studirte hier Philosophie, Theologie, später auch Medizin, wurde mehrfach kirchlichen Geschäften verwendet, dann als Professor am griechischen Kollegium nd als Scriptor an der vatikanischen Bibliothek angestellt. Als 1622 Maximilian n Bayern nach der Erstürmung Heidelbergs die pfalzgräfliche Bibliothek dem apst Gregor XV. schenkte, so war es Leone Alacci, der nach dem Vorschlag ines Landsmanns N. Alemanni und der beiden Kardinäle Ludovisi und Kobellio vom Papst dazu ersehen wurde, den Transport des wertvollen Schatzes nach om zu besorgen. Den 13. Dez. 1622 erschien Leone mit ausfürlichen Instruknen, mit päpstlichen Briefen, Ablässen und Rosenkränzen in Heidelberg, besorgte

unter großen Schwierigkeiten mit größter Energie die Verpackung der Bibliothek d. h. vorzugsweise der Handschriften, wärend er einen großen Teil der gedruckten Bücher an das Sapienzkolleg schenkte, und schaffte darauf seine Beute im Februar 1623 auf 50 Wagen nach München, von da auf Maultieren über die Alpen und nach Rom, wo er den 5. August 1623 eintraf (s. hierüber die Monographieen von Wilken 1817; Bähr 1845 und bes. A. Theiner, Schenkung der Heidelb. Bibl. München 1844; vgl. auch Ranke, Gesch. der Päpste II, 306 und Anhang). Der frühe Tod des Papstes Gregor des XV. (18. Juli 1623) entzog ihm den durch diese schwierige Mission verdienten Lon, ja er wurde sogar verdächtigt, einen Teil der Bibliothek sich angeeignet oder willkürlich verschenkt zu haben; er soll deshalb verhaftet, aber bald wider auf freien Fuß gesetzt worden sein. Die Liberalität einiger Kardinäle, bes. des Franz Barberini, der ihn zu seinem Privat-Bibliothekar machte, gewärte ihm die Mittel zur Fortsetzung seines gelehrten Einsiedlerlebens, da er sich ebensowenig entschließen konnte, Mönch oder Priester zu werden, als in die Ehe zu treten. Erst Papst Alexander VII. ernannte ihn 1661 zum Custos der Vaticana; 8 Jahre später starb er als 83järiger Greis. Zeitgenossen schildern ihn als einen gelehrten Sonderling von unermüdlichem Fleiß, immenser Arbeitskraft, staunenswertem Gedächtniss, ausgebreiteter Gelehrsamkeit, aber one viel Judicium, Geist und Kritik, und nicht one ein gehöriges Maß von gelehrter Eitelkeit und bornirtem Ketzerhass. Man erzählte sich von ihm allerhand Anekdoten: so, dass er in einer Nacht den ihm unter dem Siegel des Geheimnisses anvertrauten liber diurnus R. Pontificum abgeschrieben, — dass er 40 Jare lang mit einer Feder geschrieben und beim Verlust derselben geweint habe u. dgl. — Seine litterarischen Arbeiten waren von der verschiedensten Art: litterarhistorischen, kunsthistorischen, philosophischen, theologischen Inhalts. Seine Haupttendenz ging dahin, zu zeigen, dass zwischen der römischen und griechischen Kirche stets eine Übereinstimmung in allen wesentlichen Lehrpunkten bestanden habe: damit wollte er teils seinen eigenen Übertritt von der griechischen zur römischen Kirche rechtfertigen, teils seinen griechischen Landsleuten eine Union mit Rom d. h. die Unterwerfung unter das infallible Papsttum empfehlen (denn: „papa solus infallibilitatem habet et potest concilio aliisque cum eo loquentibus communicare"). Er ist ein „Unionist im schlechten Sinn" (Gaß), da er seine Kirche, ihre Gegenwart und Vergangenheit, mit aller Gewalt romanisiren wollte und unendlichen Fleiß darauf wandte, zwischen beiden Kirchen eine Übereinstimmung nachzuweisen, die in der Tat niemals bestanden hat; und dabei wusste er wol, wie wenig er im Sinne seiner Volksgenossen handelte, wie vielmehr die Griechen ihre im Collegium Graecum zu Rom gebildeten Landsleute mit Misstrauen und Feindseligkeit behandelten. Die beiden Hauptwerke Leos, welche diese unionistische oder vielmehr römisch-propagandistische Tendenz verfolgen, sind fürs erste seine 3 Bücher de ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Köln 1648, 4. (mit einer Dedikation an König Ludwig XIV. von Frankreich und den Kardinal Mazarin), und dann das kleinere Werk über die Fegefeuerlehre (de utriusque ecclesiae in dogmate de purgatorio consensione. Rom 1655). Einen kurzen Auszug s. bei Schröckh a. a. O. Dass es bei dieser Tendenzgeschichtschreibung one Gewalttätigkeiten und Geschichtsverdrehungen nicht abgeht, lässt sich erwarten: es konnte darum auch an Entgegnungen, insbesondere von Seiten protestantischer Kritiker, nicht fehlen; solche erfolgten z. B. von dem Züricher Hottinger, von dem Ulmer Elias Veiel (E. Vejelius, ex. de eccl. graeca Allatio, Arcudio et Nihusio opposita. Straßburg 1661), ferner von Spanheim, Claude, Quistorp u. a.; aber auch Katholiken wie R. Simon gaben zu, dass Leos Darstellung eine einseitige, dass die Differenzen beider Kirchen verdeckt, die Annäherungen in ein falsches Licht gestellt seien. Einen eifrigen Freund und Gesinnungsgenossen hatte Leo dagegen an dem bekannten deutschen Konvertiten, dem Schüler und Gegner G. Calixts, B. Neuhaus (Nihusius). — Aber auch noch mehrere andere Schriften von Leone Allacci dienten mehr oder minder derselben Tendenz einer Annäherung beider oder einer Verteidigung der römischen Kirche: so eine Schrift über die Päpstin Johanna 1630, de rebus eccl. Graecorum. Paris 1644, de templis Graecorum, 1645, Graecae

orthodoxae scriptores. Rom 1632—39, concordia nationum christianarum, 1655, über den Ausgang des h. Geistes, 1658, de symbolo Athanasii, 1659, de Synodo Photii, 1622, über die Florentiner Synode, 1674 u. s. w. — Außerdem hat er Patristisches, Philologisches, Litteratur- und Kunstgeschichtliches geschrieben, z. B. de Nilis, de Simeonum scriptis, de Georgiis, de Joanne Damasceno, de Psellis et eorum scriptis, de Methodiis, aber auch de patria Homeri, Apes Urbanae, Poëti antichi, Gedichte, eine Dramaturgie &c. Zalreiche griechische Schriftsteller, kirchliche und profane, hat er edirt, kommentirt oder lateinisch übersetzt; er arbeitete mit an der Pariser Ausgabe des Corpus Byzantinorum und hat viele seiner Zeitgenossen aus ganz Europa bei ihren gelehrten Arbeiten unterstützt, zu einer Reihe von noch umfassenderen Werken (z. B. zu einer Bibliotheca scriptorum Graecorum profanorum et ecclesiasticorum) Entwürfe und Vorarbeiten hinterlassen.

Sein höchstbedeutender litterarischer Nachlaſs, sowie seine ausgedehnte Korrespondenz (über 1000 Briefe in lateinischer und griechischer Sprache) befindet sich in der Bibliothek der Oratorianer in Rom, wol an 100 Quartbände umfassend. Einzelnes daraus hat A. Theiner mitgeteilt; das von ihm versprochene ausfürliche Werk über Leo Allatius ist nicht erschienen.

Vgl. Pierre Bayle; Niceron; Dupin, nouv. bibl. des auteurs eccl. T. 18; besonders aber Fabricius, Bibl. Gr. XI, 435 ff. (curante Harless); Jöcher-Adelung, Gel. Lexikon; Schröckh, K.-G. s. der Ref. Bd. IX, S. 21 ff.; Ginguené in der Biographie Universelle; auch die neueren Schriften über die griechische Kirche von Gaß, Pichler &c. **Wagenmann.**

Allegorie s. Hermeneutik, biblische.

Allemand, Kardinal, s. Basler Concil.

Allen (Alan, Allyn) Wilhelm, englischer Katholik und schließlich Kardinal, geboren 1532 in Lancashire, bezog 1547, als Eduard VI. den Thron bestieg, die Universität Oxford, wo er im Oriel-College studirte und die gewönlichen akademischen Grade erwarb. Unter dieser Regierung wurde durch Erzbischof Cranmer die Reformation eingefürt. Die Kirchenreform fand viele Gegner, auch an der Universität, und die römische Reaktion unter Maria wurde von manchen mit Freuden begrüßt. Zu den eifrigsten Männern der Gegenreformation gehörte Wilhelm Allen, deshalb wurden ihm mehrere akademische Ämter, und nach 1558, im Todesjare der katholischen Maria, eine Domherrnstelle in York zu Teil. Der zu derselben Zeit verstorbene Erzbischof von Canterbury, Kardinal Reginald Pole, scheint Allens Vorbild gewesen zu sein. Wie jener unter Heinrich VIII., so verließ Allen jetzt, wo Elisabet den Thron bestieg und das reformirte Kirchenwesen wiederherstellte, sein Vaterland. Er konzentrirte von da an alle seine Gaben und Kräfte auf einen Zweck: Erhaltung und Ausbreitung der römischen Lehre und Kirche in England; diesem Zwecke brachte er Vaterlandsliebe, Nationalgefül und alle anderen Pflichten zum Opfer. Er siedelte 1560 nach Löwen über, wo er bald den Mittelpunkt der katholischen Emigration aus England bildete, nebenbei theologische Studien trieb, und 1565 eine Verteidigung der Lehre vom Fegefeuer und der Gebete für die Verstorbenen herausgab. In demselben Jare kehrte er, um Proselyten zu machen, nach England zurück, nahm seinen Aufenthalt heimlich in der Nähe von Oxford, und arbeitete mündlich und schriftlich für den katholischen Glauben. Drei Jare lang blieben diese Umtriebe verborgen; aber seine wachsende Kühnheit reizte die Verfolgung, der er sich 1568 nur durch schleunige Flucht entzog. Nun gründete Wilhelm Allen, zum Dr. der Theologie befördert, mit einigen Freunden in Douay ein Kollegium zur Ausbildung englischer Priester, um England damit zu versorgen. Unterstützungen flossen aus Frankreich, Spanien, Rom so reichlich, daſs die Anstalt bald 150 Studirende und 8—10 Professoren zälte. Weil aber das Kollegium im engen Bunde mit den Jesuiten stand, gegen die Königin Elisabet und die anglikanische Kirche feindselig auftrat, und weil in England ergriffene Emissäre von Douay ausgegangen zu sein schienen: so wurde, auf Betreiben der englischen Regierung, den Mitgliedern des Kollegiums der Aufenthalt in Douay gekündigt. Nun siedelten sie nach Rheims über, wo das Kollegium neuen Aufschwung nahm. Und Dr. Allen, zum Domherrn von Rheims ernannt,

erhielt vom Papste den Auftrag, in Madrid änliche Anstalten zu gründen. Das römische Seminar kam unter die Leitung der Jesuiten und arbeitete so eifrig für das Papsttum, als früher das Kollegium zu Douay und jetzt das in Rheims. — Neben dieser praktischen Tätigkeit war Dr. Allen auch als Schriftsteller unermüdlich. Er verfaßte eine Menge apologetische und polemische Flugschriften, die er unter seinen Landsleuten verbreitete; dieselben atmen leidenschaftlichen Geist und wurden immer trotziger und küner. Begreiflich wurde die englische Regierung gegen einen so fanatischen Vorkämpfer des Papismus heftig gereizt: man erklärte jede Verbindung mit Dr. Allen für Hochverrat, und bedrohte die Verbreitung seiner Schriften mit Todesstrafe. In der Tat ist ein Jesuit, Thomas Alfield, dafür hingerichtet worden. Ihren Höhepunkt erreichte aber Dr. Allens unpatriotische Feindseligkeit, als Philipp II. seine Armada gegen England ausrüstete. Überzeugt, daß die Mitwirkung eines solchen Parteifürers für das Unternehmen von höchstem Wert sei, verlieh ihm der spanische König eine reiche Abtei in Neapel und wirkte seine Ernennung zum Kardinal 1587 bei Sixtus V. aus. Nun tat Dr. Allen seinerseits dem Unternehmen Philipps gegen sein Vaterland allen möglichen Vorschub, indem er seine Feder oder wenigstens seinen Namen zu einer schmachvollen Flugschrift hergab. Unter dem Titel: Admonition to the Nobility and People of England etc. wurde in Antwerpen 1588 ein entweder von Allen selbst oder von seinem Freunde, dem Jesuiten Rob. Parsons, verfaßtes Kriegsmanifest in vielen tausend Exemplaren gedruckt, um beim Landen der spanischen Flotte in England verbreitet zu werden. In dieser Brandschrift werden alle möglichen Frevel der Königin Elisabet schuldgegeben, um zu beweisen, daß die Bann- und Absetzungsbulle des Papstes gerechtfertigt sei und die Krone von England an Philipp übergehen müsse, daß alle Engländer ihres Eides der Treue entbunden und Philipp II. sich anzuschließen verpflichtet seien.

Diese landesverräterische Gesinnung Dr. Allens wurde von allen Engländern, Katholiken wie Protestanten, verabscheut, und er selbst wurde dermaßen Gegenstand des Nationalhasses, daß der Briefwechsel mit ihm dem katholischen Grafen Arundel das Todesurteil vor den Pairs zuzog. Dagegen erhielt er selbst zur Belonung seiner Verdienste um Spanien und Rom von Philipp II. das Erzbistum Mecheln, mit der Vergünstigung, in Rom bleiben zu dürfen, wo er, von fürstlicher Pracht umgeben, die letzten Jare seines Lebens zubrachte, stets bemüht, Propaganda für den Katholizismus in England zu treiben. Als er 1594 starb, wurde er in dem englischen Kollegium zu Rom feierlichst beigesetzt, und seine Ruhestätte mit einem pomphaften Epitaphium geziert. Werke von dauerndem Wert hat er nicht hinterlassen. (Dr. **G. Weber.**) Dr. **G. Lechler.**

Allerchristlichster König, rex christianissimus, Ehrentitel der Könige von Frankreich seit Ludwig XI., der doch am allerwenigsten eine solche Auszeichnung von den Päpsten seiner Zeit (Pius II. Paul II.) verdiente.

Allergläubigster König, rex fidelissimus, Ehrentitel der Könige von Portugal, seitdem Bened. XIV. im J. 1748 dem König Joh. V. ihn gegeben. Daß fidelissimus, wie angegeben, übersetzt werden müsse, geht aus dem betreffenden päpstlichen Breve hervor, worin die Verdienste der portugiesischen Könige um den katholischen Glauben gerühmt werden.

Allerheiligstes bei den Israeliten s. Tempel.

Allerheiligenfest. Schon im IV. Jarhundert feierte man in der orientalischen Kirche, wie uns eine Homilie des Chrysostomus (*Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους πάντας τοὺς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντας*) belehrt, am Sonntage nach Pfingsten, der demgemäß noch jetzt der „Aller Heiligen-Sonntag“ (*Κυριακὴ τῶν Ἁγίων Πάντων*) heißt, ein Fest zu Ehren aller Märtyrer. „Noch sind“, heißt es in jener Homilie, „nicht volle sieben Tage vergangen, seitdem wir die festliche Pfingstfeier begangen haben, und schon umfängt uns widerum der Reigen oder vielmehr das Lager und das Streitheer der Märtyrer.“ Waren diese doch mit ihrer Glaubenstreue bis zum Blutzeugentod in der Tat die kräftigsten Zeugen für die fortdauernde Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Gläubigen. — In der occidentalischen Kirche war ein solches Fest längere Zeit unbekannt. Vom Papst Bonifacius IV.

608—615) wird allerdings berichtet, daſs er das vom Kaiser Phokas ihm überlassene Pantheon zu Rom für den christlichen Gottesdienst eingerichtet und der heiligen Jungfrau und allen Märtyrern geweiht habe, „ut, ubi quondam omnium non Deorum, sed Daemonum cultus erat, ibi deinceps omnium fieret memoria Sanctorum“, vgl. Paul. Diacon. Hist. Longob. IV, c. 37. Aber das auf den 13. Mai, an welchem jene Weihe zum christlichen Gottesdienst stattfand, anberaumte und seitdem allgemein järlich gefeierte Fest war und ist ein gewönliches, der Kirche S. Mariae ad Martyres speziell zugehörendes Kirchweihfest. Auch eine andere, in dem Martyrol. Aquilej. des Ado „ad Kal. Novemb.“ genannte Festivitas Sanctorum war ursprünglich nur das am 1. November gefeierte Kirchweihfest eines von Gregor III. errichteten Oratorii in honorem omnium Sanctorum. Erst später wuſste Gregor IV. den Kaiser Ludwig zu bewegen, daſs dieser (seit 835) auch in den fränkischen Kirchen ein Allerheiligenfest am 1. Novbr. feiern ließ, welchem Beispiel nachher andere Kirchen in Deutschland und England folgten; vgl. Sigeberti Chron. ad a. 835. Tunc monente Gregorio Papa et omnibus episcopis assentientibus Ludovicus Imperator statuit, ut in Gallia et Germania festivitas omnium Sanctorum in Kal. Novemb. celebraretur, quam Romani ex institutis Bonifacii Papae celebrant.

Außer der katholischen Kirche feiert auch die englische bischöfliche den All Saints-Day, und in Betreff der lutherischen erklärte zwar die hallische Kirchenordnung vom J. 1526: „Aller Heiligen-Tag mehr oder minder ist kein Gebot Gottes oder Notdurft, sondern wird einer Obrigkeit heimgesetzt, darin zu ordnen gemeinem Volk zu Nutz, wie es füglich möcht angesehen werden“; die Baseler K.O. (1529) dagegen meint, „daſs auch die Feste der hl. Apostel, St. Johannis des Täufers und der lieben Märtyrer Christi mit ernstlichem Gedächtnis in Verkündung des göttlichen Wortes zu begehen seien“, und in der Brandenburger K.O. vom J. 1540 ist unter den Festen, „so fürnehmlich in unseren Landen außerhalb der Sonntage gehalten und gefeiert werden sollen“, der Allerheiligentag ausdrücklich mit erwänt. Späterhin allerdings, da man darauf bedacht war, die Zal der Festtage möglichst zu vermindern, kam mit den Aposteltagen auch dieser Festtag nach und nach in Vergessenheit. **H. Alt.**

Allerseelentag. So heißt bekanntlich der auf das Allerheiligenfest folgende Tag (2. November), der in der katholischen Kirche dem Gedächtnis der verstorbenen Gläubigen gewidmet ist, und für die Lebenden eine Mahnung sein soll, der im Fegfeuer schmachtenden Seelen fürbittend zu gedenken, damit sie desto eher aus dem Ort der Pein an den Ort seliger Ruhe und Erquickung gelangen. Die kirchliche Feier hat ihren Grund mehr in einer immer allgemeiner gewordenen Praxis, als in einer bestimmten päpstlichen Verordnung. Für die Seelen der Verstorbenen zu beten, galt allerdings, namentlich seitdem durch Gregor d. Gr. († 604) die Lehre vom Fegfeuer allgemeinen Eingang gefunden, für eine heilige Christenpflicht, und das in der Messe dargebrachte „unblutige Opfer“ sollte ebensowol ein Opfer für die Toten wie für die Lebendigen sein. Darum konnte es eigentlich überflüssig scheinen, für das, was onehin bei jeder Messe geschah, eine besondere kirchliche Feier anzuordnen. Da indes einst ein von Jerusalem zurückkehrender Pilger, als er in die Nähe von Sicilien kam, Flammen aus der Erde hervorbrechen sah und das Wehklagen der im Fegfeuer gepeinigten Seelen vernahm, die ihn beschworen, die Mönche des Klosters Clugny zu bitten, sich ihrer anzunehmen, daſs sie durch ihr Gebet und Almosen von der Qual des Fegfeuers befreit würden, so hielt Odilo, der fromme Abt von Clugny (seit 998), es für Pflicht, nicht nur in seinem eigenen Kloster alljärlich und am Tage nach Allerheiligen eine Commemoratio omnium fidelium defunctorum zu feiern, sondern auch alle übrigen Klöster des Benediktiner-Ordens zu solcher Feier aufzufordern, — ein Beispiel, das bald in immer weiteren Kreisen Nachamung fand, und zwar um so leichter, je mehr das Volk in allen Schichten ein Verständnis und einen empfänglichen Sinn für den Hinweis hatte, daſs so viel Tausende von armen Leuten dahinsterben einsam und verlassen, one den Trost, daſs auch nur Einer fürbittend ihrer gedenken werde. — Die römische Kirche hat allerdings für diese Feier, zumal sie

nicht von ihr ausging, nie ein sonderliches Interesse gehabt, und als die Gravamina der deutschen Reichsstände im Jar 1523 auch des Allerseelentages als eines abzuschaffenden gedachten, zeigte sie sich gern bereit dazu. Die gottesdienstliche Feier besteht zudem eben nur in einer einfachen Missa pro defunctis, wie sie bei jeder solennen Beerdigung üblich ist, und soll, wie das Missale verordnet, wenn der 2. November auf einen Sonntag fällt, auf den folgenden Montag verschoben werden (Si autem secunda dies fuerit Dominica, dicta Commemoratio Defunctorum fit sequenti Feria secunda). Für das Volk aber hat der Allerseelentag in allen katholischen Gegenden den ernsten Charakter einer durch keine weltliche Lustbarkeit zu störenden Totenfeier bewart, die es den Hinterbliebenen als hl. Pflicht erscheinen läßt, die Gräber ihrer Lieben auf dem Kirchhof zu besuchen, mit Blumen und angezündeten Lichtern zu schmücken und ein andächtiges Gebet zu sprechen,— eine fromme Sitte, welcher sich in Städten wie Paris und Wien auch die lebenslustigsten oder als frivol bekannten Kreise entweder von selbst gern fügen oder Anstands halber fügen müssen. **H. Alt.**

Allgegenwart Gottes, s. Gott.

Allgemeine Concilien, s. Concilien.

Allgenügsamkeit Gottes, s. Gott.

Allix, Peter, einer der gelehrtesten und fruchtbarsten Polemiker der französisch-reformirten Kirche. Geboren zu Alençon 1641, war er zuerst Pfarrer an einer Kirche in der Normandie oder in der Champagne, und dann zu Charenton. Nach der Revocation des Edikts von Nantes ging er nach England, wo ihm Jakob II. gestattete, zu London, für die zalreichen Flüchtlinge, eine französische Kirche zu eröffnen. 1690 wurde er Kanonikus zu Salisbury. Seine Gelehrsamkeit erwarb ihm so großes Ansehen, daſs ihm die Universitäten von Oxford und Cambridge die Doktor-Würde erteilten, und daſs er von der englischen Geistlichkeit den Auftrag erhielt, eine vollständige Geschichte der Concilien zu schreiben, die 7 Bände in Folio bilden sollte, aber niemals erschienen ist. Er starb 1717, 76 Jare alt, zu London. Seine Schriften, in französischer, in lateinischer und in englischer Sprache, sind sehr zalreich und zum Teil sehr selten. Die meisten sind polemischer oder apologetischer Natur und zeugen von gründlicher Kenntnis des christlichen Altertums, der Kirchenväter und der Schriftsteller des Mittelalters. Auch schrieb Allix zwei Werke über die Waldenser und Albigenser: Some Remarks upon the ecclesiastical history of the ancient churches of Piedmont (Lond., 1690, in 8.), und Remarks upon the ecclesiastical history of the ancient churches of the Albigenses (Lond., 1692, in 4.), um gegen Bossuet den Satz zu beweisen, die Albigenser seien keine Dualisten, sondern mit den Waldensern identisch gewesen; Allix trug viel dazu bei, diesen Irrtum in der Kirchengeschichte zu erhalten.

Eine vollständige Liste seiner Schriften findet sich in der France protestante. **Herzog.**

Allmacht
Allweisheit } s. Gott.
Allwissenheit

Almosenier, aumônier, eleemosynarius, seit dem 13. Jarhundert am französischen Hofe vorkommend, zum sogenannten Hofklerus gehörig, zunächst nur mit Verteilung der Königl. Almosen beschäftigt; bald gab es mehrere, worunter ein Großalmosenier seit dem 15. Jarh. genannt wird; der erste war Johannes de Bely, Bischof von Angers. Die gesamte Hofgeistlichkeit war seiner Leitung anvertraut; von ihm gingen die Vorschläge aus zur Besetzung der Bistümer und anderer Benefizien, daher sein Ansehen und Einfluſs sehr groß wurden. Bei der Revolution wurde das Amt abgeschafft. **Herzog.**

Aloger, *ἄλογοι*, eine Partei der Monarchianer, die in Kleinasien ihren Sitz hatte, von Epiphanius (haeresis 51, 3) so genannt, weil sie den von Johannes verkündigten Logos nicht annahmen und deswegen das Evangelium Johannes verwarfen; vielleicht haben sie um deswillen auch die Apokalypse verworfen. Ihre Richtung erkennt man daraus, daſs Theodotus der Gerber c. 200, vom römischen Bischof exkommunicirt, ein Abkömmling derselben ist nach Epiphan. 54, 1. **Herzog.**

Aloysius von Gonzaga, aus dem Stamme der Fürsten von Castiglione auf dem Schlosse Gonzaga bei Mantua 1568 geboren, von zarter Jugend an durch innige Frömmigkeit und unerbittliche Strenge gegen sich selbst ausgezeichnet, trat in den Jesuitenorden und legte 1587 die Gelübde ab. In Rom erlag er (1591) seinen aufopfernden Bemühungen, arme Kranke wärend einer verheerenden Seuche zu pflegen; von Gregor XV. im Jar 1621 für selig, von Benedikt XIII. im J. 1726 für heilig erklärt. Sein Fest fällt auf den 21. Juni. **Herzog.**

Alombrados. Die unter diesem Namen, oder seinem lat. Aequivalent Illuminati bekannnte Mystikersekte Spaniens tritt zuerst um den Anfang der 20er Jare des 16. Jarhunderts als Gegenstand inquisitorischer Verfolgungen hervor und zwar ziemlich gleichzeitig in der Gegend von Cordova sowie in Castilien. Nach Wadding, Ann. Minorum ad. a. 1524, breitete sich damals unter Klerikern und Mönchen Castiliens aus: perniciosa pestis haereseos nuncupatae Illuminatorum s. Viae illuminativae aut dimittentium se divinae dispositioni, nihil volentium facere nisi quod ultro per divinas inspirationes aut revelationes sibi suggeri facile et erronee credebant; der castilianische Franziskaner-Provinzial Quinonius schritt gegen mehrere Angehörige seines Ordens, die sich von dem Übel hatten anstecken lassen, mit peinlichen Verhören und Kerkerstrafen ein. Wenige Jare später wurde Ignatius Loyola wärend seines Studirens in Alcala der Zugehörigkeit zur Alombrado-Sekte angeklagt; die asketische Haltung und ärmliche Tracht, deren er und mehrere seiner Anhänger (die s. g. Ensayalados oder „Wollrockträger, Wollröcke") sich vor der Öffentlichkeit befleißigten, sowie gewisse mystisch-quietistische Lehren, welche dieselben verbreiteten, hatten ihm diesen Verdacht zugezogen. Die von dem erzbischöflichen Vikar Figueroa angestellte Untersuchung ergab zwar die Unschuld der Angeklagten, fürte indessen zu strengen Verboten ihrer groben Bekleidung und ihres Barfußgehens sowie zu widerholten Einkerkerungen. Auch in Salamanca, wo Ignatius demnächst seine Studien fortsetzte (1527), hatte er sich wegen der Beschuldigung, daſs er Lehren und Grundsätze jener Sekte verbreite, zu verantworten; und zwar war es hier die von ihm erteilte Anweisung zu gewissen geistlichen Übungen, die Grundlage seiner späteren Exercitia spiritualia, welche, als der illuminatischen Ketzerei verdächtig, einer Prüfung durch eine geistliche Kommission unterzogen wurde. Man fand im übrigen nichts ketzerisches in seiner Lehrweise; nur die Art, wie er den Unterschied zwischen Todsünden und läſslichen Sünden formulirte, zog ihm, nach 22 tägiger Untersuchungshaft, eine Censur zu, sowie ein Verbot, sich aller Versuche zur Definirung jener Distinction in Zukunft zu enthalten (Ribadeneira, Vita Ign. Loy., c. 5). Man könnte aus diesem, freilich der nötigen näheren Aufhellung ermangelnden Klagepunkte, sowie aus der bedeutsamen Zeit des ersten Bekanntwerdens illuminatischer Lehren überhaupt, die Mutmaßung evangelisch-reformatorischer Einflüsse als der eigentlichen Grundlage dieses spanischen Illuminatentums herzuleiten versucht werden; doch trägt weder das seit 1856 (durch eine zu Regensburg erschienene, vom Abt Haneberg bevorwortete neue Ausgabe) der genaueren Prüfung weiterer Kreise zugänglich gemachte Exercitatorium spirituale des Benediktinerabtes Garcia de Cisneros von Manresa, aus welchem Loyola unzweifelhaft die hauptsächlichen Impulse und Motive für seine „Übungen" geschöpft hatte, irgendwie evangelischen Charakter, noch kann, was sonst über die Lehre und Lebensrichtung der Alombrados sich ermitteln läſst, zur Konstatirung eines direkten Zusammenhanges derselben mit den bekannten Anfängen einer reformatorischen Bewegung in Spanien verwendet werden. Weder Juan d'Avila, der „Apostel Andalusiens", noch Luis de Granada, noch Francis de Borgia, die man gleich mehreren anderen mystisch gerichteten spanischen Theologen jener Zeit als Alombrados verdächtigt hat und die deshalb Verhöre bei der Inquisition zu bestehen hatten, scheinen mit Recht geheimer Verbindungen mit der Sekte beschuldigt worden zu sein (M'Crie-Plieninger, Gesch. der Reformation in Spanien, S. 135. 152). Wo die Lehren der Alombrados durch Akten der Inquisition dargestellt werden, erscheinen sie allerdings denjenigen der mehr kirchlich gerichteten Mystiker (wie die eben genannten, oder wie Teresa, Johann vom Kreuze rc.) in gewissen charakteristischen Punkten, besonders der eifrigen Empfeh-

lung des Herzensgebetes, nahe verwandt, zeigen aber zugleich auch ein gewisses quäkerisches Gepräge oder, wenn den parteiisch gefärbten Berichten der inquisitorischen Schriftsteller Glauben geschenkt werden darf, Beziehungen zu den Anschauungen deutscher Anabaptisten und Schwärmer wie Münzer, Schwenkfeld 2c. (vgl. Raynald, Annal. eccles. ad ann. 1524). Eine Ordonanz der span. Inquisition vom 28. Januar 1558 hebt als diejenigen Lehren, welche als Kennzeichen des ketzerischen Illuminatentums zu gelten hätten, hervor: allein das innere Gebet sei von Gott befohlen und verdienstlich, das Beten mit dem Munde eine äußerliche symbolische oder sakramentliche Handlung one religiösen Wert; den Beichtvätern, welche äußere leibliche Übungen anbefehlen, sei nicht zu gehorchen; die rechten Diener Gottes müßsten über solche Übungen erhaben sein, hätten auch nicht nötig, verdienstliche Werke im gewönlichen Sinne zu tun; die gewaltsame Bewegung, das Zittern, die Onmachten, welche ihre innerliche Andacht begleiteten, seien Merkmale der göttlichen Liebe und der Gnade des hl. Geistes; im Stande der Vollkommenen schaue man das Geheimnis der Trinität schon hienieden und werde bezüglich alles zu Tuenden wie zu Lassenden durch Eingebungen des hl. Geistes regiert; in diesem Stande könne man die Bilder der Heiligen nicht mehr sehen, und Predigten oder auf göttliche Dinge bezügliche Unterhaltungen gewönlicher Art nicht mehr hören 2c. (Llorente, Krit. Geschichte der span. Inquisition, deutsch von Höck, II, S. 3 f.). Ein noch vollständigeres Verzeichnis illuminatorischer Irrlehren aus dem 17. Jarhundert (bei Malvasia, Catalogus omnium haeresium et conciliorum, Rom. 1661, Centur. XVI, p. 269 — 274) bringt dieselben im ganzen auf 50 Sätze, unter welchen sich außer den bereits mitgeteilten z. B. noch folgende befinden: „Im Stande der Vollkommenheit sei weder ein Rückschritt noch ein Fortschritt der Seele möglich, sofern durch die Gnade alle Vermögen derselben aufgehoben würden; der Vollkommene sehe im Zustande des Herzensgebetes weder Bilder der Heiligen u. dgl. an, noch bedürfe er überhaupt der Fürbitte der Heiligen, ja nicht einmal die Andacht zur Menschheit Jesu sei ihm nötig; auf der Stufe der Vollkommenheit bedürfe die Seele weder des Gebrauchs der Sakramente noch der Verrichtung guter Werke; eigentliche Sünde könne ein Vollkommener nicht tun; selbst eine äußerlich betrachtet als lasterhaft geltende Handlung vermöge die in mystischer Vereinigung mit Gott lebende Seele nicht zu beflecken." — Unsittlich antinomistische Grundsätze von der Art des hier zuletzt angefürten soll eine um d. J. 1575 in Cordova und Umgebung aufgespürte Illuminatensekte vorgetragen haben, welche ihre Lehren auf die Carmeliterin Caterina de Jesus und auf einen gewissen Juan de Willelpando aus Teneriffa zurückfürte und von der damals viele durch die Inquisition dem Feuertode überliefert wurden. Noch 1623 taucht in den Diöcesen von Sevilla und Granada eine Sekte von Mystikern auf, „qui obtentu orationis mentalis et contemplationis divinae atque unionis cum Deo, quibus se praeditos jactabant, sacramenta Ecclesiae, praedicationem Verbi Dei aliaque pia exercitia flocci faciebant, eam adeo extollentes, ut etiam ad turpia commercia eius vi absque peccato perveniri posse affirmarent." Ihre Irrlehren soll der damalige Großinquisitor Andrea Pacheco sogar auf 76 Punkte gebracht haben; sieben Rädelsfürer der Sekte erlitten damals den Flammentod (Spondan. Ann. eccl. ad a. 1623). — Nicht wesentlich anders lauten die einer um dieselbe Zeit im nördlichen Frankreich hervorgetretenen Sekte von Illuminés schuldgegebenen Irrlehren. Als Begründer dieser im J. 1634 in Flandern und der Picardie kirchlich verfolgten französischen Illuminatenpartei wird außer einem gewissen Antoine Bocquet besonders der Pfarrer zu St. George de Roye, Abbé Guérin, genannt, dessen Anhänger unter dem Namen der Guérinets bekannt wurden. Noch um den Anfang des 18. Jarh., um 1722, wurde eine Sekte von Illuminés im südlichen Frankreich entdeckt, deren Doktrin eine nähere Verwandtschaft mit den mystischen Vergottungs- und falschen Vollkommenheitslehren der Alombrados aufzuweisen schien; doch schloss dieselbe zugleich gewisse maurerische Elemente in sich, die sie als eine Art von Vorläuferin des Illuminatentums der 70er und 80er Jare des vorigen Jarh., einer sonst auf keinerlei Weise mit den älteren mystischen Parteien dieses Namens verwandten oder zusammenhängenden Richtung (vgl. den

Art. „Illuminaten") erscheinen lassen.— Vgl. außer dem Angefürten noch: J. H. Blunt, Dictionary of heresies, sects etc. (Lond., 1874), Art. „Illuminates", sowie Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche (Berl. 1875), S. 41 f.
Zöckler.

Alphäus. 1) Vater des Zöllners Levi Marc. 2, 14; Luc. 5, 27. — 2) In allen vier Apostelverzeichnissen wird der zweite Jakobus zur Unterscheidung von dem Zebedaiden *ὁ τοῦ Ἀλφαίου* d. h. also Son des Alphäus genannt. Besonderes Interesse knüpft sich an diesen A., sofern er warscheinlich zu identificiren ist mit dem Joh. 19, 25 erwänten Klopas. Nämlich von den beiden Marien, welche neben der Mutter Jesu als bei der Kreuzigung zugegen erwänt werden, heißt die eine bei Joh. (19, 25) Frau des Klopas, bei Matth. (27, 56) und Marc. (15, 40) Mutter des Jakobus (resp. *Ἰακώβου τοῦ μικροῦ*), und es liegt nahe, auch wenn *ὁ μικρός* nicht „der Jüngere" bedeuten sollte, unter diesem Jakobus den zweiten Apostel dieses Namens zu verstehen. Fragt sich dann, wie die Verschiedenheit der Namen *Ἀλφαῖος* und *Κλωπᾶς* zu erklären sei, so scheinen zwei Wege offen zu stehen. a) *Κλωπᾶς* = *Κλεόπας* (zusammengezogen aus *Κλεόπατρος*, wie *Ἀντίπας* aus *Ἀντίπατρος*) ist der griechische Name, welchen A. neben seinem aramäischen fürte (vgl. *Σαῦλος* — *Παῦλος*; *Ἰησοῦς* — *Ἰάσων*); so neuerdings Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 605 f. Doch steht dieser Annahme entgegen, dass in den mit *κλεο* zusammengesetzten griechischen Namen die Kontraktion in *κλω* sonst sich nicht findet. Leichter scheint die Annahme, b) dass hier nur zwei verschiedene neben einander gebrauchte gräcisirte Formen von חַלְפַי vorliegen, das ח zu Anfang, zwar gewönlich durch spir. len. oder durch *X*, doch mitunter auch durch *K* widergegeben wird; vgl. *Κάῤῥαι* = חָרָן, *Καλακινή* (od. *Καλαχηνή*) = חֵלָה (Gesen. Thes. p. 436). Jedenfalls dürfte jene Verschiedenheit der Namen die Identificirung der Personen nicht hindern. Unter der Voraussetzung dann, dass die Joh. 19, 25 erwänte Schwester der Mutter Jesu eben *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ist, wäre Alph. der Oheim, Jakobus A. der Vetter Jesu, — ein Ergebnis, welches für die Jakobusfrage von Bedeutung sein würde. Ob aber jene Annahme richtig ist, oder vielmehr die Schwester der Mutter Jesu mit der Mutter der Zebedaiden identisch (so z. B. Wieseler, Stud. und Krit. 1848, S. 648 ff.), dafür aber vielleicht Alphäus-Klopas Bruder des Joseph (Hegesippus nach Euseb. III, 11), — das ist in dem Art. Jakobus im N. T. zu besprechen. —

Beiläufig hier noch ein Zweifaches: 1) der von Matth. u. Marc. erwänte zweite Son der Maria, Joses, muss in weiteren Kreisen bekannt und genannt, also in der ap. Christenheit irgendwie hervorragend gewesen sein, doch ist auffallenderweise sonst nichts von ihm überliefert.— 2) Den Luc. 24, 18 erwänten *Κλεόπας* mit *Κλωπᾶς* zu identificiren, ist nicht nur unveranlasst, sondern auch nach dem oben Bemerkten unzulässig. —
Lic. **K. Schmidt.**

Alsted, Joh. Heinrich, geb. 1588, wirkte als Professor der Philosophie und Theologie zuerst in Herborn, dann zu Weissenburg in Siebenbürgen bis zu seinem Tode 1638. An der Dortrechter Synode 1618 auf 1619 vertrat er die nassauische reformirte Kirche. Als außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller hat er Verdienste um die Philosophie und Theologie. Wir lernen den Stand damaliger Wissenschaft kennen aus Aldsteds Thesaurus Chronologiae. Herborn 1650, Compendium philosophicum 1626, Compend. lexici philosophici 1626, ganz besonders aus den beiden Encyklopädien, der philosophischen: Cursus philosophici Encyclopaedia, Herb. 1620. Ein Quartband von 3072 Seiten umfasst die drei Abschnitte 1) quatuor praecognita philosophica: archelogia, hexilogia, technologia, didactica; 2) undecim scientiae philos. theoreticae: metaphysica, pneumatica, physica, arithmetica, geometria, cosmographia, uranoscopia, geographia, optica, musica, architectonica; 3) quinque prudentiae philos. practicae: ethica, oeconomica, politica, scholastica, historica. Ein weiterer Band gibt die septem artes liberales. — Bedeutender ist die Universal-Encyklopädie in zwei Folianten: Encyclopaedia septem tomis distincta. Herb. 1630. Sie enthält 1) wider die 7 praecognita disciplinarum; 2) philologia i. e. lexica, grammatica, rhetorica,

logica, oratoria, poetica; 3) (wie oben) philosophia theoretica und 4) practica; 5) tres facultates principes: theologia, jurisprudentia, medicina; 6) artes mechanicae; 7) ein Ergänzungsgebiet: praecipuae farragines disciplinarum: maenemonica, historica, chronologia, architectonica, critica, magia, alchymia, magnetographia etc., ja selbst tabacologia als doctrina de natura, usu et abusu tabaci. — Die hier gegebene Uebersicht über die Theologie bietet als theologische Encyklopädie den Schlüssel zum Verständnis damaliger Methode: 1) theologia naturalis, 2) catechetica, 3) didactica, 4) polemica, 5) theologia casuum, 6) th. prophetica (d. h. Homiletik), 7) theol. moralis. Fast alle diese Teile oder Behandlungsweisen der Theologie hat Alsted in besonderen Werken bearbeitet, eine theol. scholastica didactica, Hanov., 1618, th. polemica 1620, theol. Casuum 1621, th. prophetica exhibens rhetoricam eccles. et politiam eccles. 1622, theol. catechetica 1622, theol. naturalis adv. Atheos, Epicuraeos, Sophistas. 1623. Zusammengefaßt sind diese theol. Disciplinen in der Methodus s. theologiae octo libris tradita. 1623, die eine Art Einleitung in die Bibel voranstellt. — Überdies haben wir von Alsted einen Tractatus de mille annis, worin der Anfang des 1000järigen Reiches auf 1694 berechnet ist; ein großes Werk de manducatione spirituali, transsubstantiatione et sacrificio Missae. Genev. 1630. Fol. u. a. m. Wider seine theologia polemica hat der Jenenser Theologe Himmelius einen Antialstedius s. examen theol. polem. J. Henr. Alstedii geschrieben. Auch hat man Alsted Plünderung anderer Schriftsteller vorgeworfen, nicht bloß für seine Encyklopädie, welche notwendig auch fremde Arbeiten darstellen mußte, sondern auch für die Paratitla theol., in denen manches aus Casaubonus abgeschrieben sei. Er bleibt aber jedenfalls sehr lehrreich und zeigt uns den Stand damaliger Wissenschaft.

Alex. Schweizer

Altar (in der christlichen Kirche). I. Der Altar überhaupt. Das N. T. hat die doppelte Bezeichnung dafür, *θυσιαστήριον* (Hebr. 13, 10) und *τράπεζα κυρίου* (1 Kor. 10, 21). Diese beiden Namen gebrauchen denn auch die griechischen Väter ausschließlich, mit Vermeidung der nur von heidnischen Altären gebrauchten *βωμός* und *ἐσχάρα*, wogegen die lateinischen Väter unbedenklich die Namen ara und altare (Prudentius altar, Spätere altarium) gebrauchen. Andere Bezeichnungen, als: *τράπεζα μυστική*, mensa sacra et coelestis u. s. w. sind mehr als Umschreibungen zu betrachten. In der heutigen griechischen Kirche versteht man unter „Altar“ den von der übrigen Kirche durch die Bilderwand (s. d. Art.) abgeschiedenen Altarraum, wärend, was wir Altar zu nennen gewont sind, ausschließlich als heiliger Tisch bezeichnet wird.

Zweierlei ist für die Vorstellung, welche man mit dem Altar verband, und für die Gestaltung, die man ihm gab, maßgebend gewesen: der Begriff des Messopfers und der Märtyrerkultus. Der erstere drängte die ältere Vorstellung als Dankopfer (Eucharistie) immer mehr hinter den des priesterlichen Opfers zurück und erhob den „Tisch des Herrn“, an welchem er die communio mit den Seinen stiftete, fast ausschließlich zur Opferstätte; durch den letzteren aber ist der Bau des Altars vorzugsweise bestimmt worden.

Bereits in den Cömeterien feierte man über den aus dem Stein der Wand ausgehauenen, mit einer Platte überdeckten Gräbern der Märtyrer die Eucharistie, so daß diese unter einem ausgehauenen Bogen stehenden Gräber (Arcosolien) geradezu als Altäre dienten. Als man aber später über den Cömeterien Kirchen baute, so stellte man den Altar der Oberkirche so, daß er gerade über dem Märtyrergrabe zu stehen kam und man durch eine angebrachte Öffnung auf dieses hinabsehen konnte, und wenn der Bau an einem anderen Orte erfolgte, so wurden Märtyrergebeine eigens unter dem Altare beigesetzt (deponirt). Dieser schon vorher bestehende Gebrauch wurde von dem römischen Bischof Felix I. (269—274) bereits zum Kirchengesetz erhoben, und dieser römische Ritus verbreitete sich über alle abendländische Kirchen dergestalt, daß das Märtyrergrab (martyrium, confessio, testimonium, memoria) ein integrirender Teil des Altars wurde und in der römischen Kirche bis auf diesen Tag insofern ist, als kein Altar one Reliquien sein darf; und wie bei der Weihe einer Kirche die consecratio altaris das wesent-

lichste Stück ist, so ist hinwiderum die inclusio von Reliquien des Titelheiligen in dem sepulcrum oder der confessio der Mittelpunkt der Altarweihe. (S. das Nähere nach dem Pontificale Romanum in Daniel Cod. Lit. I, 366 sqq.) — In der griechischen Kirche dient zu diesem Gebrauche das antimensium (s. d. Art.)

Man hat sich zur Rechtfertigung dieses Brauches von jeher auf Apokalypse 6, 9 berufen, so dass es Augustin als eine bereits ausgemachte Sache ansehen und sagen konnte: Recte sub ara martyres collocantur, quia super aram Christus imponitur. Serm. 63, de natali Sanctorum); nur fand die Kautel, mit welcher er (contra Faustum Manichaeum c. 21), die Feier der Gedächtnistage der Märtyrer rechtfertigt: ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum sacrificemus, quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria, freilich je länger desto weniger statt. Die nächste Folge der zunehmenden Heiligenverehrung war die Häufung der Altäre, indem man sich nicht begnügte, Reliquien des Titelheiligen zu besitzen, sondern auch anderen Märtyrern in derselben Kirche Altäre weihte und sich bald nicht auf die Märtyrergebeine beschränkte, sondern auch über den Reliquien anderer heiliger Personen, die nicht Märtyrer waren und über anderen heiligen Gegenständen, namentlich Partikeln des heiligen Kreuzes, Altäre errichtete. In den ersten Zeiten war in jeder Kirche nur ein Altar, der als Mittelpunkt der Einheit galt, welcher den Bischof und die Priester mit den Gläubigen in einem Glauben verband, weshalb in den Constitt. App. „einen anderen Altar aufrichten", so viel heißt, als sich vom Bischof trennen. Aber schon die von Constantin erbaute Kirche des heiligen Grabes war nach Paulinus von Nola „reich an goldenen Altären", Ambrosius erwänt in der mailändischen Kirche mehrere Altäre, und so sind auch in Frankreich und Deutschland vom 6. Jarh. an in einer Kirche mehrere Altäre bezeugt. Vergebens untersagten die karolingischen Kapitularien die übergroße Zahl der Altäre, und ein Mainzer Provinzialconcil gestattete deren höchstens drei; in demselben Maße, wie der Begriff des Messopfers ausgebildet wurde und die Privatmessen sich mehrten, mehrte sich auch die Zal der Altäre und der zum Messelesen an denselben eigens angestellten Priester oder Altaristen. Die griechische Kirche, bei welcher die Privatmesse nie Eingang gefunden, hat auch nur einen Altar. (Vgl. den Art. Messopfer.)

II. Bei der Structur der Altäre, die größtenteils durch die Art und Weise der Beisetzung der Reliquien bedingt wurde, haben wir zu unterscheiden: 1) die confessio oder das Märtyrergrab unter, in oder auf dem 2) eigentlichen Altar oder der mensa, welche in älterer Zeit (und noch bei den Missionaren, wie Bonifacius und Ludger) hölzern, später steinern war, was für die stehenden (fixa) Altäre kirchliche Vorschrift wurde, entweder tischförmig oder kastenartig, wie ein Sarkophag, in beiden Fällen und wol regelmäßig nicht massiv, sondern hol. Man unterscheidet die Brol- und Kelchseite, wie wir sagen, als cornu evangelii und c. epistolae, und bezeichnet die 4 Ecken und die Mitte der steinernen Platte durch eingehauene Kreuze, unter welchen sich auf der linken Seite das mit einem Steine verschlossene sepulcrum befindet, eine bleierne Kapsel mit den Reliquien enthaltend. Da die Altarwände selbst nur selten durch Skulptur oder Malerei geschmückt waren, so pflegte man sie durch Vorsetztafeln (antipendia, frontalia auf der Vorder-, dorsalia auf der Rückseite genannt) auf mancherlei Weise zu verkleiden oder zu schmücken (vestire) und alles, was dazu verwendet wurde, das nannte man vestes, vestimenta altaris, es mochten nun dünne Platten kostbaren Gesteins (platoniae) oder getriebene Metalltafeln (laminae, petala), oft von hohem Metallwert und großer Kunst, mit Edelsteinen besetzt, oder seidene, mit Gold durchwirkte oder mit Gold, Perlen und Edelsteinen gestickte Antipendien sein. Den 3. Teil bildet der Altarbaldachin oder das Ciborium (s. d. Art.), ein auf vier Säulen ruhender Überbau oder Überdachung des Altars und insofern ein in liturgischer Beziehung sehr entsprechendes bauliches Glied, als es dem Altar und dem darauf verwalteten Sakrament als schützende Decke dient und sich wie ein Thronhimmel darüber breitet. Zugleich bietet es der bildenden Kunst ein schönes Objekt, das sie in der verschiedenartigsten Weise ausgestaltet und mit den kostbarsten

Mitteln ausgestattet hat. Zwischen den Säulen befanden sich Querstangen mit verschiebbaren Vorhängen (tetravela), welche den Altar profanen Blicken verbergen sollten und erst am Schlusse der Katechumenenmesse weggezogen wurden. — So etwa in den ersten acht Jarhunderten. Seit dem 9. fing man an, die vorher unter oder im Altar verborgenen Reliquien auf demselben in meist sehr kunstreichen und kostbaren Reliquiarien auszustellen. Die ersten dieser Reliquienschreine waren, wie andere Arbeiten dieser Art, byzantinischen Ursprungs und hatten meist die Form eines überdachten Sarkophags, an dessen Seiten in Nischen meist die Statuetten der 12 Apostel aufgestellt sind. Die in kunstreichen Bildungen unerschöpfliche Gotik bildete die einfachere Form noch weiter aus, bis zu dem Modell einer Kathedrale. Die Kostbarkeit des Materials entsprach der auf diese Schreine verwendeten Kunst: sie waren mit getriebenen Gold- und Silberplatten überzogen, mit Elfenbeinfiguren, Glasmosaik, Email, Filigran und Niello geschmückt. Selbst Perlen, antike Gemmen und Edelsteine fehlten nicht. So der Schrein der hl. drei Könige in Köln. Um den Altar nicht zu beeinträchtigen, stellte man anfänglich diese Schreine nie auf diesen selbst, sondern auf einen eigenen An- oder Hinterbau und so entstand eine Rückwand, welche man nun in derselben Weise, wie die Stirnwand der mensa verzierte und Superfrontale (retabulum, franz. rétable oder contreautel) benannte. — Diese Gewonheit, die Reliquien in der gedachten Weise auf dem Altar auszustellen, verlor sich zwar nach und nach wider und man begnügte sich mit der noch heute üblichen Beisetzung derselben im Altar; aber man war an das an dem Reliquienbehälter und dem Oberfrontale angebrachte Bildwerk gewönt und fing nun etwa seit dem vierzehnten Jarhundert an, selbständige Rückwände des Altars, und zwar immer breiter, höher und kunstreicher zu bilden, und trug nun auch kein Bedenken mehr, diese immer mehr üblich werdenden Altarwände, mochten nun in ihnen noch Reliquien enthalten sein oder nicht, auf dem Altare selbst aufzustellen, so dass wir also eigentlich jetzt erst von Altaraufsätzen reden können. Die geläufigste Form dieser „Altarschreine" sind die s. g. Flügel-, Klappen- oder Wandelaltäre. Sie bestehen aus einem Untersatze, der sogenannten Pedrella, in welche man früher wol auch Reliquien einsetzte, die aber später entweder hol und zur Aufnahme von Schnitzwerk bestimmt, oder auch nur bemalt wurde. Auf diesem Untersatze steht ein holer Kasten oder Schrein mit Malereien oder meist mit goldenem und damascirtem Grunde, aus welchem polychromatisch bemalte Heiligenfiguren, namentlich die Patrone des Altars oder der Kirche frei oder im Hochrelief heraustreten. Die Flügelthüren (Lider, ostia), mit welchen dieser Schrein geschlossen werden kann, zeigen, aufgeklappt, ebenfalls Figuren, jedoch in flachem Relief gehalten, zugeklappt, Malereien. Zuweilen sind diese Flügel doppelt und lassen sich noch einmal aufklappen, so dass an verschiedenen kirchlichen Festen verschiedene Bilder zum Vorschein kommen. Daher der Name „Wandelaltäre" und die von neueren Schriftstellern gebrauchten Unterscheidungen derselben in Diptycha, Triptycha, Tetraptycha und Pentaptycha. Auch insofern überbot man sich in Herstellung dieser Heiligenschreine, dass man über dem unteren, größeren, oft noch einen zweiten kleineren anbrachte. — Ihre Blütenzeit war die Spätgotik, und die neuaufgekommene Ölmalerei sowie die zu großer Vollendung gelangte Bildschnitzerei förderten ihre weite Verbreitung. Neben großen Meisterwerken finden sich auch in unsern Kirchen noch viele, denen man das handwerksmäßige Geschick ansieht, und dies bis herab in das 16. Jarhundert. Hatte aber schon die Gotik sich zu übergroßen Altarwänden verstiegen, so wurde sie von der Renaissance noch weit überboten. Diese fand hier eine willkommene Gelegenheit, mit Säulen aller Ordnungen, Friesen, Architraven und Giebeln zu operiren und Façaden von kolossalen Dimensionen aufzufüren, welche vielleicht akademische Meisterstücke aber jedenfalls hier nicht am Platze waren, weil ein liturgisch bedeutungsloses und bloß dekoratives Nebenglied des Altars diesen selbst beeinträchtigte und sich überdem so ungebürlich breit machte, dass mancher schöne Chor dadurch verbaut wurde. Der späteren Zopfperiode mussten dann diese Ungeheuer von Altarwänden dazu dienen, ihre äußerste Geschmacklosigkeit in ihren gebrochenen Linien, Verrenkungen, Verschnörkelungen und mit ihrem schwul-

stigen Schmuck an Muscheln, Laubgewinden, Urnen, Blumenfestons und Fruchtschnüren daran zu entfalten und sie mit Figuren in theatralischer Haltung und mit fliegenden Gewändern zu staffiren. Das sind die Prachtaltäre der Jesuitenkirchen, an denen oft kostbares Material verschwendet ist, die freilich häufiger noch aus Stuck, Holzmarmor, Papiermaché, lackirtem Blech u. dgl. bestehen.

III. Stellung und Arten der Altäre. In der Basilika stand der Altar weiter nach vorn und die Stellung des daran fungirenden Priesters scheint davon abhängig geworden zu sein, ob die Kirche orientirt war oder nicht. Als er später an das Ende des Chors, beziehentlich in die Chornische gestellt und seit die Orientirung der Kirchen allgemeine Sitte wurde, steht der Hauptaltar vorschriftsmäßig im Osten, in doppelchörigen Kathedralen ein zweiter in Westen. Er heißt auch Fronaltar (a. majus, summum, principale), steht nach allen Seiten frei, um mehrere Stufen erhöht und ist stets dem Titelheiligen der Kirche gewidmet; die Neben-, Seiten-, Votiv- oder Meßaltäre (altaria minora) dagegen, nur um eine Stufe erhöht, stehen an den Wänden und Pfeilern, ebenfalls in Osten, also mit der Front nach Westen. Der s. g. Laienaltar (a. crucis, a. laicorum) kommt nur in Stifts- oder Klosterkirchen vor, welche einen Lettner (s. d. Art.) haben. Eine besondere Art der Altäre sind die Tragaltäre (a. gestatoria, portatilia, motoria, viatica, itineraria, a. viae, tabulae itinerariae), wie einen solchen schon Constantin auf seinen Feldzügen mit sich fürte und wie deren die deutschen Missionare auf ihren Reisen sich bedienten. (Der des h. Willibald wird noch in Trier aufbewart.) Da auf einem nicht konsecrirten Altar nicht Messe gelesen werden darf, bedienen sich infolge päpstlicher Privilegien seit dem 7. Jarh. fürstliche Personen und hohe Geistliche, Missionare und die Äbte einiger Mönchsorden auf Reisen der Tragaltäre d. h. geweihter Altarplatten, welche aus einem meist kostbaren, in Holz oder Metall oft sehr kunstreich gefaßten Steine (unter welchem, oder auch in den vier Ecken der Umramung, Reliquien eingeschlossen sind), bestehen und für die Hostie und einen kleinen Reisekelch Platz bieten. Bei größeren Reliquien hat der Tragaltar die Gestalt eines sarkophagartigen Kästchens, das ebenfalls reich und kunstvoll verziert ist. Auch gehören dazu öfters kleine Aufsätze, in Form der Flügelaltäre von Elfenbein, edlem Metall u. s. w. (Vergl. darüber besonders J. B. Kaiser, diss. hist. eccl. de altaribus portatilibus. Jenae 1695. — Darcel, Alf., les autels portatifs, in den Annal. archeol. par Didron 16, 77—89.)

IV. Altartücher und Altargeräte. Verschieden von den oben erwänten Altargewändern (vestimenta altaris) sind die liturgisch gebotenen feinen Leintücher (linteamenta, mappae), deren mehrere übereinandergelegt wurden. Der Name Pallen (pallae) wird von verschiedenen Decken gebraucht, bezeichnet aber namentlich die bei der Sakramentsfeier verwendeten. Die palla corporalis oder das corporale (opertorium corporis Christi) heißt so, weil es das Leintuch versinnlichen soll, in welches der Leib des Herrn geschlagen wurde. Man gebraucht jetzt ein Corporale von kleinerem Umfang und versteht unter palla ausschließlich die noch kleinere Kelchbedeckung. Dergleichen Pallen in Deckelform (unpassender Weise gemeiniglich mit dem farbigen Stoff der Altarbekleidungen überzogen) werden auch bei uns über Kelch und Patene gedeckt und in manchen Gegenden ist die schöne Sitte, die heiligen Gefäße vor der Sakramentsfeier mit einem leinenen oder weißseidenen gestickten Velum zu verhüllen.

Von Altargerät kann in älterer Zeit kaum die Rede sein, denn lange galt es als Regel, was Leo IV. verordnete und das Concil von Rheims in der Mitte des 9. Jarh. bestätigte: Super altare nihil ponatur nisi capsa et reliquiae Sanctorum aut forte quatuor Evangelia et buxida cum corpore Domini ad viaticum infirmorum. Selbst die Pyxis, das verschiedenartig gebildete Gefäß zur Aufbewarung der Eucharistie (s. den Art. Tabernakel) und das Kreuz, obwol frühzeitig für ein wesentliches Requisit des Altars angesehen, (s. die Art. Kreuz und Kruzifix) wurden anfänglich nicht unmittelbar auf der mensa aufgestellt, sondern hingen schwebend über dem Altar oder wurden in anderer Weise angebracht. Dasselbe gilt auch von den Lampen und Leuchtern (s. d. Art.), und

erst vom 12. Jarh. an sind eigentliche Altarleuchter nachgewiesen. Wie in der römischen Kirche die s. g. Kanones-Tafeln, so gehören bei uns Bibel und Agende auf den Altar. Blumenschmuck findet sich in älterer Zeit unmittelbar auf dem Altar nicht und die konventionellen Blumenvasen mit künstlichen Blumen sind eine unpassende Erfindung der neueren Zeit.

V. Der Altar in der evangelischen Kirche. Die Reformation nahm an der Mehrheit der Altäre gerechten Anstoß und beseitigte mit den Winkelmessen folgerecht auch die Nebenaltäre, denn ein Leib ist es — sagte man — dessen Glieder wir sind, so soll es auch nur ein Tisch sein, an dem wir seinen Leib und sein Blut zu uns nehmen. Nur in sehr großen Kirchen könne für Gebet und Lektionen ein Pult oder Tisch angebracht werden, aber kein Altar. Wo etwa, wie z. B. in St. Lorenz in Nürnberg, Seitenaltäre gelassen wurden, sind sie doch außer liturgischem Gebrauch und haben nur eine monumentale Bedeutung. — In der reformirten Kirche verfuhr man auch hierin radikaler: dem Vorgange Zürichs (wo, wie Bullinger erzält, alle Sakramenthäuslein und Altäre von Grund aus abgebrochen und im Frauenmünster auch der Hauptaltar abgebrochen und eine Kanzel daraus gebaut wurde), folgte man auch anderwärts, und die Bremer Kirchenordnung hieß es unter Berufung darauf, dass wir Christen im N. T. eigentlich zu reden weder Altar noch Opfer hätten, recht, dass die abgöttischen Altäre abgebrochen und an deren Statt bequeme Tische mit einem Tuch bedeckt in die Kirchen gesetzt und zur Kommunion gebraucht würden. In Holland und Schottland ging man sogar noch einen Schritt weiter und setzte bloß an den Kommuniontagen Abendmalstische auf*).

Den Altar selbst ließ man in der lutherischen Kirche fast ganz, wie er war, nur dass natürlich mit dem canon missae auch das Tabernakel weichen musste. Luther sprach zwar den Wunsch aus, dass der Altar so eingerichtet werde, dass in der rechten Messe der Priester jederzeit zu der Gemeinde gekehrt sei; allein er bestand auf dergleichen Dingen nicht und nur der eiserne Amsdorf setzte es in den thüringischen Kirchen durch, wie es zum Teil auch in Württemberg gehalten wird, dass der fungirende Geistliche hinter dem Altar zur Gemeinde gewendet steht. Es war dies auch mit einem andern Vorschlage Luthers, dass man auf die „Altartafeln“ das Abendmal möge malen lassen, nicht wol vereinbar. An diese Altaraufsätze war man so gewönt, dass, wo man nicht die vorhandenen, selbst die Heiligenschreine, beibehielt, man vielfach neue, auch wol in gewaltigen Dimensionen errichtete, geziert mit verschiedenem, mitunter recht bedeutsamen Bildwerk, aber auch in dem Ungeschmack, welcher die römische Kirche und die ganze damalige Zeit beherrschte. Eine in kurzer Zeit weit verbreitete, aber recht unglückliche Neuerung war es, dass man im 17. Jarh. anfing, die Kanzel hinter oder über den Altar zu setzen, am liebsten in die Altarwand hineinzubauen; man scheint sich aber mehr und mehr zu überzeugen, dass diese Neuerung auf einer falschen Ansicht über das Verhältnis von Predigt und Sakrament beruht, den Organismus des Kirchengebäudes verwirrt und sich liturgisch nicht rechtfertigen läßt, und man verteidigt sie nur etwa noch mit Gründen der Zweckmäßigkeit, besonders der Akustik, die aber meist ebenso unhaltbar sind. — Folgende

*) Nach reformirter Anschauung ist für den Altar im christlichen Gottesdienste kein Raum gegeben. Denn ein Altar setzt schlechterdings ein sichtbares, materielles Opfer voraus, das auf dem Altar dargebracht wird. Ein solches Opfer kennt aber das Neue Testament nicht. Daher die älteste katholische Kirche die Ausdrücke βωμός, ara sorgfältig mied und nur den Abendmalstisch mensa sacra, τράπεζα ἁγία zuließ. Der Gebrauch, dass der Liturg sich von der Gemeinde abwendet und vor dem Altare stehend sich diesem zuwendet, ist ebenfalls der altkatholischen Kirche völlig unbekannt; er kam auf mit der Annahme der leiblichen Gegenwart des Herrn in Brot und Wein des Abendmals nach der Konsecration. Daher D. Luther um kein Har breit von seiner Lehre abwich, als er sich in seiner Schrift von der deutschen Messe gegen jenen Gebrauch aussprach, sondern er bestätigte damit vielmehr seine Lehre, dass Christi Fleisch und Blut nur in usu gegenwärtig seien. Dies zur Rechtfertigung des reformirten Verfarens, welches merkwürdigerweise in diesem Stücke an D. Luther einen Anwalt findet.

Herzog.

rundsätze dürften bei Liturgikern dermalen wenig Widerspruch finden: Die evang. rche hat nur einen Altar, der als Abendmalstisch und zugleich vornehmste bets- und Segnungsstätte dient, und dem entspricht seine erhöhte und freie ellung am Schlusse des Chores (= Altarplatzes). Der Geistliche fungirt an n so, dass er, wenn er im Gebete mit dem Herrn handelt, eine Richtung mit Gemeinde einnimmt, wo er aber mit dieser handelt, sich ihr auch zuwendet. ist keine zweite Lehrkanzel, und Reden werden vom Altar aus nur gehalten, nn sie mit einem liturgischen Gebets- oder Segensakte in Verbindung stehen. ei Beichte, Konfirmation, Trauung, Ordination.) Die Tischform ist in Structur d Ausstattung notwendig, Seitenschranken für die Spendung zweckmäßig, die n puritanischem Standpunkte perhorrescirte Aufstellung von Kruzifix und Leuch- n schicklich, dagegen die Altarwand überflüssig und liturgisch kaum zu verteidigen.

Die Litteratur findet sich in der Monographie von Laib und Schwarz, tudien über die Geschichte des christl. Altars, Stuttg. 1857 oder in Ottes Hand- ch der kirchl. Kunstarchäologie, 4. Aufl. S. 35 ff. — Vergl. einen Art. des erf. in der Ev. K.-Z. 1861, Nr. 62 ff. **Meurer.**

Altenstein. Nur von dem Einflusse dieses ausgezeichneten Mannes auf Kirche d theologische Wissenschaft wärend seiner vieljärigen Verwaltung des Ministerii des Kultus und des Unterrichts hat dieser Artikel zu sprechen. Wenn nst das langjärige Ministerium von Zedlitz das Organ gewesen ist, durch welches r Geist eines Friedr. d. Gr. und seiner Zeit in Universität, Kirche und Schule nübergefürt wurde, so ist das Ministerium Altenstein es gewesen, durch welches r Geist eines Friedrich Wilhelm III. und der von dem religiösen Aufschwunge r Frömmigkeit in den Freiheitskriegen angeregten Zeit hinübergefürt worden t in die theologischen Fakultäten, in Kirche und Schule des preußischen States. s war eine der entwicklungsreichsten Perioden auf diesem Gebiete, in welche ltenstein im Jare 1817 eintrat. Wenn schon Preußens Sturz nach der Schlacht ei Jena die Statsverwaltung und den Regenten darauf hingewiesen hatten, dem ehr noch innerlich als äußerlich herabgekommenen und zerschlagenen Volke die eistige Unterlage der Religiosität und wissenschaftlichen Tüchtigkeit zu geben, so noch viel höherem Grade Preußens Aufrichtung nach seinem glorreichen Siege. ie Zeit von Preußens äußerer Schmach war es gewesen, welche bereits unter r Leitung von Wilhelm von Humboldt die innerliche, teilweise auch religiöse*) olksbelebung durch Pestalozzische Jugendbildung und durch Errichtung der Hoch- hule Berlin zu bewirken suchte; man erinnere sich, welche theologische Lehrer amals an die theologische Fakultät Berlins berufen wurden, zu einer Zeit, wo fast allen andern der Rationalismus herrschte, ein Marheineke, Schleiermacher, Wette, Neander. (Erinnerungen an W. v. Humboldt, von Schlesier S. 141 f.) achdem aber der Sieg das schwergeprüfte Gottvertrauen des Königs und seiner äte gekrönt, wurde der positiv-christliche Einfluss auf kirchliche Angelegenheiten nd theologische Fakultäten um vieles bedeutender. Die nächste, Altensteins Stellung gründende Umgestaltung auf diesem Gebiet war die durch die Kabinettsordre on 1817 verordnete Abzweigung der Abteilung für Kultus, öffentlichen Unter- cht und Medizinalwesen von dem Ministerium des Innern, mit welchen es bis hin zugleich mit der Polizei-Verwaltung und dem Theaterwesen zu einer gemein- haftlichen Behörde verbunden gewesen war. An die Spitze dieses neuen Mini- eriums wurde Freiherr von Stein zum Altenstein berufen, von 1799 Ministerial- th, Oberfinanzrath, eine Zeit lang auch an die Spitze der Finanzverwaltung stellt und im J. 1813 Civilgouverneur von Schlesien. Von Liebe zu den Wissen- haften in ihrem ganzen Umfange erfüllt, vorzugsweise für die Naturwissenschaf- n (von ihm rürt ein Artikel „die Koxalchirinde“ her in Brands Jarbüchern für e Apotheker), aber auch für weit von diesem Lieblingsfache entlegene Gebiete,

*) Vgl. das bekannte Sendschreiben des Ministers von Stein an die oberste Verwaltungs- hörde des Königreichs Preußen vom 24. Nov. 1808: „Damit alle diese Einrichtungen ihren weck, die innere Entwicklung des Volks, vollständig erreichen — so muß der religiöse Sinn s Volkes neu belebt werden.“

wie orientalische Litteratur und Philosophie, dabei, wie er es von selst bekannte, durch Einflüsse der Erziehung in dem frommen Frankenlande (er war zu Ansbach 1770 geboren, und hatte in Erlangen seine Studienlaufbahn begonnen) früh zu religiösem Sinn und Interesse angeregt, schien er gerade für dieses, Kirche, Unterrichts- und Medizinalwesen kombinirende Ministerium nach Geist und Gemüt ausgerüstet. Desto bedeutender musste diese Eigenschaften, verbunden mit großer Charaktergüte und Milde, ins Licht treten, nach einem Vorgänger, dessen Stärke wie Schwäche mit den Worten Eylerts (Charakterzüge aus dem Leben Friedr. Wilh. III., I, S. 198) zusammengefasst ist: „ein energischer Statsmann, welcher alle laufenden Sachen in einem festen prompten Gange hielt, aber geistliche Dinge geistlich zu richten nicht verstand“, der Minister v. Schuckmann, nachmals statt der Direktion der geistlichen Angelegenheiten mit dem des Hütten- und Hammerwerkes betraut. Kann man in so entwicklungsreicher Übergangsperiode, wie die, in welche das Altensteinische Ministerium fiel, nur denjenigen Statsmann als den größten bezeichnen, welcher mit innerstem Verständnisse der Zeit und mit eigener festbegründeter religiöser Überzeugung selbständig und konsequent die ihm anvertrauten Angelegenheiten zu einem bestimmten Ziele hinleitet, so vermissen wir allerdings in diesem Minister die für eine solche Zeit und solche Verhältnisse der Kirche erforderliche Charaktergröße. Die entgegengesetzten Kräfte und Richtungen sich neben einander entwickeln und durch einander beschränken zu lassen, die in seinen Augen edleren Keime, wo sie in Wissenschaft und Kirche sich regten, zu finden, one die entgegengesetzten zu unterdrücken, die vom Throne ausgegangenen Ideeen und Pläne unter vorsichtiger Berücksichtigung wirklicher oder möglicher Hemmnisse nur mit behutsamer Zögerung ins Leben einzufüren, dies war die Aufgabe, welche sich Altenstein gesetzt hat, der er in seiner langjärigen Amtsverwaltung treu geblieben ist. Treffender, als in andern Fällen, findet sich dieser persönliche Charakter, wie die durch denselben bedingten Verwaltungsmaximen bei Eylert geschildert, dessen aus langer Erfarung geflossenes Urteil wir hier auszuheben nicht umhin können (Charakterzüge I, S. 361): „Wenn eine solche Aufgabe schon an sich die Kräfte *eines* Mannes, auch des reichbegabten, zu übersteigen scheint, so wurde sie noch schwerer durch die Beschaffenheit einer aufgeregten, unruhigen, reformatorischen Zeit, und dem v. Altenstein *sehr schwer* durch die Eigentümlichkeit, in der er sie auffasste und, sich selbst treu, nur auffassen konnte, wenn er selbständig bleiben wollte. Denn wenn sein unmittelbarer Vorgänger, der Minister von Schuckmann, mit starker Hand die Formen des Geschäftsganges fest und alles in seiner konsequenten Bewegung hielt, durch kategorische und, wo es ihm gut dünkte, selbst durch polizeiliche Maßregeln, so fasste v. Altenstein den Geist der Sachen auf und behandelte sie wissenschaftlich und kirchlich. Eine allerdings höhere und edlere Ansicht; aber auch eine Ansicht, in der das Werk schwerer und weitläufiger wird. — — Diesen Druck feindseliger Parteien und streitender Oppositionen, in denen das Alte mit dem Neuen kämpfte, fülte Altenstein und unter seiner Schwere seufzte und stönte er. Er übersah das Ganze mit klarem Blick; *aber für die Praxis sah er zu viel.* Oft, wenn ich den geistreichen Mann stundenlang reden hörte und er das Ende nicht finden konnte, hat sich mir die Frage aufgedrängt: ob man für seinen amtlichen Beruf nicht zu viel wissen könne? — — Ob übrigens diese Vielseitigkeit nach allen Dimensionen hin, in welcher er temporisirte, häsitirte und lavirte und in allen zweifelhaften Fällen ad interim verfügte, für die schwankende, von tausend Kontroversen bewegte Zeit, in welcher er lebte und wirkte, nicht oft auch die rechte und angemessene war, mag dahin gestellt sein. Gewiss aber ist, dass er manche verwickelte, vielfach angefeindete Sache durch weises Cunctiren und besonnenes Aufhalten, die sich durch Preisgeben zerschlagen haben würde, z. B. die Agende und Unionssache, erhalten und wesentlich gefördert hat.“

Eine, so in der eigenen Überzeugung zuweilen unentschiedene, daher von fremdem Urteil und Umständen abhängige und bedingte oder auch nur durch milde Schonung entgegenstehender Überzeugungen zum Zögern und Laviren geneigte Verwaltung hatte dem, wenngleich ebenfalls wolwollenden und milden, dennoch in

seinen eigenen Überzeugungen determinirten Charakter des Monarchen nicht wol zusagen können. Vielfache ernste Konflikte erfolgten, mehr als einmal war des Ministers Stellung aufs äußerste gefärdet, am meisten auf Veranlassung der demagogischen Untersuchungen, später auf Veranlassung der hallischen Streitigkeiten vom Jare 1830 und in den Verwicklungen der katholischen Angelegenheiten wegen der gemischten Ehen. Immer jedoch wuſste durch Selbstüberwindung und Resignation, durch Anbequemung und zeitiges Nachgeben, wirkliches, in manchen Fällen auch nur scheinbares, der Minister in allen solchen Verwicklungen seine ihm so lieb gewordene Stellung zu behaupten. Wie tief wehtuend muſste er seine Ehre verletzt fülen, als, gänzlich one sein Vorwissen, im Jare 1824 plötzlich durch Kabinettsordre die Direktion der Unterrichtsabteilung Nicolovius entrissen und auf G. R. v. Kamptz übertragen wurde. Dennoch erklärte er, als in dieser Reaktionszeit auch ihm nach dem Vorgange anderer hochgestellten Statsmänner den Abschied zu nehmen zugemutet wurde, gegen einen vertrauten Freund: „Ich habe einmal den Abschied genommen und gesehen, daſs es dadurch nicht besser wird, sondern daſs es besser gewesen wäre, ich hätte meinem Könige in aller Treue fortgedient, wenn es auch nicht nach meinem Willen ging; ich werde bleiben und ihm dienen, so gut ich kann." (Harnisch, Der jetzige Stand des preußischen Volksschulwesens 1844, S. 57.) „So manches", schrieb Altenstein damals an Nicolovius, „was für Sie kränkelnd ist, füle ich tief in Ihre Seele und es ist mir eben so schmerzlich als das, was mir in dieser Beziehung, vielleicht nur etwas verschleierter, begegnet ist und noch begegnet." (Denkschrift auf Nicolovius 1841, S. 300.) Aber er duldete und blieb und — wie der erwänte Schulmann fortfärt: „so lotsete er hin, lotsete her, suchte allmählich das Schiff, wenn auch nur langsam, durch die Brandungen zu bringen, und dabei als ein edler Steuermann links und rechts zu retten, ließ so wenig wie möglich über Bord werfen und gewann zuletzt einen Hafen, wenn es auch nicht gerade der war, wohin er wollte." Hat auch diese Maxime, die Ideeen seines königlichen Herrn, wo denselben die eigene Überzeugung oder die öffentliche Meinung allzuschroff gegenüberstand, nur zögernd und unvollständig zur Ausfürung zu bringen, in manchen Fällen, wie bei jenen demagogischen, später in den agendarischen Streitigkeiten, der Wissenschaft und Kirche zum Heil gedient, so läſst sich doch nicht leugnen, daſs Kirche, Universitäten und Schule durchgreifender unter den Einfluſs des christlichen Geistes gestellt worden sein würden, hätte der hohe Statsbeamte dieselbe Energie christlicher Überzeugung besessen, wie sein königlicher Gebieter. Beispielsweise sei hier der herrlichen, von dem verewigten Könige schriftlich aufgesetzten Ansichten über die Privatbeichte gedacht, welche, durch des Ministers Bedenklichkeiten aufgehalten, zu keiner Ausfürung gelangten (Eylert I, S. 357 ff.).

Je zugänglicher gerade ein Mann von weniger befestigter religiöser Überzeugung und von so großer persönlicher Milde für die Ratschläge und Eingebungen der Mitglieder seines Kollegiums sein muſste, desto mehr kommen hier jene vortrefflichen Männer in Betracht, welche in der Leitung der kirchlichen und Unterrichtsangelegenheiten dem Minister zur Seite standen. Es fiel die Gründung des Altensteinschen Ministeriums in die Zeit des neuerwachten christlichen Lebens, welches auch mehrere derjenigen Männer in seine Strömung gezogen hatte, denen im Ministerium des Kultus zu wirken der hohe Beruf geworden war. Vor allen ist hier der edle Nicolovius zu nennen, in den Kreisen eines Stolberg, Hamann, Jacobi für seine hohe Stellung vorbereitet, dessen schönes Lebensbild der Son des Verewigten uns vorgelegt hat. Durch das Vertrauen des Königs im Jare 1810 zur Direktion der Sektion für den Kultus und öffentlichen Unterricht berufen, stand er diesem wichtigen doppelten Amte, eine durch die Reaktionsperiode herbeigefürte Unterbrechung abgerechnet, bis zum Jare 1839 vor. In gleichem Sinne wirkte neben ihm Süvern als Referent in Universitäts-, Gymnasial- und Volksschul-Angelegenheiten, und von Beckedorf, der erste selbständige Referent für das Volksschulwesen, ausgezeichnet durch energische religiöse Gesinnung und vorzugsweise praktischen Blick in seiner Sphäre. Seit 1818 war über Universitäts- und Gymnasial-Sachen das Referat an Joh. Schulze übergegangen, durch klassische

Bildung und lebhafteste Begeisterung für Wissenschaft nach *dieser* Seite hin e— höchst verdienter Mitarbeiter, welchem nur das wissenschaftlich Hervorragende beförbern in allen Teilen seiner Amtstätigkeit am Herzen lag.

Durchgreifendere neue Schöpfungen und Verbesserungen des Altensteinsch Ministeriums fallen am meisten in das Gymnasial- und Volksschul-Wesen, welch auf eine Höhe gehoben wurde, die auch in allen Gegenden des Auslandes de preußischen Regierung einen glänzenden Namen und ungeteilte Bewunderung erwarb. Inwiefern innerhalb der Sphäre des Volksschulwesens mit geistiger Bildung die *religiöse* mitgepflegt und befördert worden, hat Harnisch in der angefürten Schrift auseinandergesetzt; dass sie in der *Gymnasialbildung*, troz mancher im Interesse des Religions- *und* philosophischen Unterrichts erlassener Verordnungen (s. dieselben in Neigebaur, Das preußische Gymnasial-Schulwesen), zu sehr aus dem Auge gesetzt wurde, hat dem Altensteinschen Ministerium herbe, wiewol nicht ungerechte Vorwürfe und Anklagen zugezogen. Die Leitung *kirchlicher* Angelegenheiten blieb innerhalb der durch die Kabinettsordre von 1817 festgesetzten und durch die andere vom 31. Dezember 1825 modifizirten Ordnung. Unter der milden Oberleitung des Ministeriums behielten die Provinzial-Konsistorien resp. die Regierungen, denen als ein externum auch die *Anstellungen* zugeteilt waren, ungehemmten Spielraum. Wie sehr auch seit diesem neuen Ministerium die Ministerial-Erlasse übereinstimmend mit den vom Throne ausgehenden den Geist einer lebendigen Frömmigkeit atmeten, dauerte dennoch in der kirchlichen Lokal-Verwaltung der bureaukratische Geschäftsmechanismus, großenteils mit mehr oder weniger rationalistischer Tendenz, fort. Auch konnte dies nicht anders erwartet werden; die Mitglieder der Konsistorien gehörten ihrer theologischen Ansicht nach größtenteils einem matten Supranaturalismus oder dem Rationalismus an. Die Wal neuer Mitglieder wie auch der geistlichen Räte bei den Regierungen ging von den Oberpräsidenten, den damaligen Chefs des Consistorii aus, bei deren eigner Wal andere Rücksichten, als die auf den kirchlichen Charakter, die Oberhand hatten, das Ministerium aber verzichtete auf positiveren Einfluss. Eine teilweise Belebung der kirchlichen Lokalbehörden darf den im Jare 1828 eingesetzten Generalsuperintendenten zugeschrieben werden, Männern von mehr oder weniger kirchlicher Gesinnung, die wenigstens auf das Bedürfnis einer geistigen Kräftigung der Konsistorien *hinwiesen*. Ebenso wie in der Kirche ließ auch im Fache des Volksschulwesens das Ministerium, nur mit Ausnahme der kurzen Beckedorfschen Periode, neben der christlichen Fraktion der pestalozzischen Schule die mehr rationalistischen Elemente derselben ruhig gewären. — So geschah es, dass das neu erwachende christliche Leben von 1817—1830, allein mit Ausnahme der Rheinlande und Westfalen — seit der Anstellung von Sartorius auch der Provinz Preußen, sich überall nur unter Konflikten mit den Konsistorien behaupten und verbreiten konnte. Solche Konflikte, teils mit einzelnen eifrig christlichen Pfarrern, teils mit Gemeinden, bereiteten seit 1820, namentlich in Schlesien, in Pommern und in der Neumark dem Ministerium, auf welches beide Parteien rekurrirten, manche Verlegenheit. Gemäß dem Sinne des Königs selbst, an welchen Pfarrer und Gemeinden sich öfters unmittelbar wendeten (Eylert, Charakterzüge III, 2, S. 151), versuchte das Ministerium stets milde und versönliche Auskünfte; Ministerial-Kommissarien wurden abgesandt, z. B. nach dem protestantischen Stifte Heiligengrabe (Eylert a. a. O. S. 151), nach Pommern (Eylert a. a. O. S. 177), Geistliche wurden versetzt u. s. f. Doch ließ die gegen die sogenannten pietistischen und teilweise in der Tat excentrischen Bewegungen bei dem Minister und den meisten Mitgliedern des Ministeriums obwaltende Missstimmung Maßregeln gegen Pietismus und Konventikel in Beratung nehmen (Eylert a. a. O. S. 178) und 1826 erschien der vielbesprochene, gegen Mysticismus und Pietismus gerichtete Ministerial-Erlass, welchem zwar von den Lokal-Behörden vielfach eine der religiösen Bewegung nachteilige praktische Anwendung gegeben wurde, doch minder so, wenn von den Klagenden die Streitfälle zur Kenntnis der höhern Regionen gebracht wurden, vgl. die Schrift von Hengstenberg: „Die preußische Ministerial-Verfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus mit einigen Bemerkungen und einer authentischen Er-

klärung versehen. Berlin 1826." So gelangte, wenn auch unter Hemmungen, dennoch das religiöse Gemeindeleben zu immer weiterer Entfaltung und Ausdehnung. Konnte auch jene strengere kirchliche Richtung, die seit 1827 in der evangelischen Kirchenzeitung ein mächtiges Organ erhalten hatte, niemals, weder bei dem Könige, noch bei dem Ministerium positive Begünstigung und Aufmunterung erwarten, so begegnete sie doch andererseits bei den höchsten Behörden niemals entschiedenem Widerstande. Andererseits fürten allerdings ebensowenig Anklagen und Beschwerden der kirchlichen Partei gegen heterodoxe Geistliche, wie Hülsmann im Bergischen, Sintenis in Magdeburg, Konsistorialrath Schulz in Breslau, zu den von den Klägern beabsichtigten Erfolgen; an die Stelle strengerer Maßregeln traten auch hier begütigende Vermittelungen.

Zu durchgreifenderem Verfaren sah sich durch die Gesinnung des Monarchen Altenstein genötigt in den lutherisch-konfessionellen und den katholischen Streitigkeiten. In beiderlei Hinsicht gilt vollkommen, was Eylert a. a. O. I, S. 365 sagt: „Es ist nicht zu leugnen, die Bedenklichkeit und Schwierigkeit des Ministers von Altenstein ist dem Könige, wie öfters, lästig und hemmend, so auch oft sehr nützlich gewesen. Viele kirchliche Dinge dachte sich der hochselige Herr, wenn sie ihm warm am Herzen lagen, leichter in der Ausfürung, als sich dieselbe bei dem in allen Ständen herrschend gewordenen Widerspruchsgeiste bewerkstelligen ließ." So weit es möglich gewesen ist, königliche Beschlüsse in beiderlei Angelegenheiten durch die Art der Ausfürung schonender und milder zu machen, ist es von Altenstein geschehen.

Was die Angelegenheiten der katholischen Kirche anlangt, so hatte die vielleicht allzugroßmütige Gesinnung, in welcher Preußen sein Konkordat mit Rom geschlossen, auch in der ministeriellen Leitung der katholischen Angelegenheiten sich betätigt. Hätte dies nicht schon in der eignen Gesinnung des Ministers gelegen, so könnte Sinnesart und Charakter desjenigen Ministerialrats dafür bürgen, dessen Bestimmung und Einfluss so vieles anheimgegeben war; wiewol auf Warung der Statsrechte bedacht, war dennoch Nicolovius, nach dem, was er selbst dem edlen Münsterschen Kreise verdankte, nur von dem aufrichtigsten Wolwollen gegen die katholische Kirche erfüllt, und dies bis zu dem Grade, dass Gerüchte von seinem Übertritt zur katholischen Kirche nicht nur im Publikum umherliefen, sondern selbst bis zum Throne drangen. (Denkschrift auf Nicolovius 1841, S. 305. 324.) Daneben war das spezielle Referat in katholischen Angelegenheiten dem geheimen Rat Schmedding anvertraut, einem ebenso klassisch gebildeten als christlich fromm gesinnten Manne, welcher aufrichtig bemüht war, mit der Gesinnung eines preußischen Patrioten die Warung der begründeten Rechte und Interessen seiner Kirche zu verbinden. Mehrfach hatten auch Ministerial-Erlasse in katholischen Sachen, namentlich im protestantischen Schlesien, Missstimmung gegen das Ministerium und Beschwerden über Begünstigung der Katholiken veranlasst. Um so auffallender war es, dass nun gerade dieses Ministerium sich genötigt sehen sollte, in ernstere Kämpfe mit der katholischen Kirche einzutreten. Erfolglos waren die Verhandlungen Altensteins mit dem Erzbischof Graf Spiegel geblieben, um in Sachen der gemischten Ehe eine günstigere Praxis als die durch das päpstliche Breve von 1830 zu erlangen; erst dem nach Berlin gerufenen Gesandten Bunsen gelang es, jenen Privatvertrag abzuschließen, gegen welchen nachher die römische Kurie so verletzende moralische Beschuldigungen aussprach. Wider das Anraten von Seiten des Ministeriums, namentlich von Nicolovius, war nach dem Ableben des Grafen Spiegel Droste von Vischering zum Erzbischof gewält worden; unverträglichere Charaktere hatten sich niemals gegenübergestanden, als dieser störrige, dem Interesse der Wissenschaft durchaus entfremdete und selbst der konventionellen Form der Bildung abgeneigte Prälat und der im besten Sinne des Wortes vornehme, humane und für die Wissenschaft begeisterte Minister. Bewundernswert war bei diesen höchst peinlichen Verwicklungen, zu denen bald auch noch die Zerwürfnisse in Schlesien, der Provinz Polen und Westpreußen hinzutraten, der stets sich selbst beherrschende Gleichmut des überdies noch häufig durch Krankheit heim-

gesuchten Statsmannes, der, soweit es von ihm abhing, auch in diesen Angelegenheiten eine möglichst friedliche Lösung herbeizufüren ernstlich bedacht war.

Richten wir nun den Blick auf die Universitäten, insbesondere die *theologischen Fakultäten* wärend des Altensteinschen Ministeriums. Von Reformen auf diesem Gebiete ist nichts der allgemeineren Beachtung wertes zu erwänen; dem Minister erschien die altbegründete deutsche Universitäts-Einrichtung als nationales Heiligtum und wenn namentlich eine Beschränkung der akademischen Freiheit, wie sie in der Reaktionsperiode drohte, von den Universitäten abgewandt worden ist, so gebürt auch Altenstein an dem Danke dafür ein Anteil. Auf die Besetzung der theologischen Fakultäten beider Konfessionen, der evangelischen und der katholischen, hat sich also der Blick zu richten. Im allgemeinen ist hier rühmend zu erwänen die liberale Aufmunterung und Unterstützung, deren wie in andern Fakultäten, so namentlich in der theologischen, die aufstrebenden der akademischen Laufban sich widmenden Kräfte insbesondere in der früheren Periode des Altensteinschen Ministeriums bei damals reichlich zu Gebote stehenden Geldmitteln sich zu erfreuen hatten, ein Lücke, Olshausen, Tholuck, Bleek, Hengstenberg; nur kurze Zeit bestanden auch theologische Repetentenstellen in Berlin: so hat das Altensteinsche Ministerium nur in wenigen Fällen, und in diesen unfreiwillig sich genötigt gesehen, bei entstandenen Vakanzen im Auslande Hilfe zu suchen. Auch die mit ministerieller Unterstützung unternommenen gelehrten Reisen von Orientalisten, wie Gesenius, Bernstein, Scholz, sind der theologischen Fakultät zu gute gekommen. Was die theologischen Anstellungen betrifft, so ist wol zu beachten, daſs die Wirksamkeit des Ministers bei ihnen fast noch weniger als in kirchlichen Angelegenheiten den eigenen Grundsätzen, als den Impulsen aus höheren Regionen folgte, namentlich seit dem Jare 1830. Erst nach dem Tode Altensteins im Jare 1845 ist durch die Zeitungen eine Kabinettsordre, vom 23. September 1830 bekannt worden, in welcher auf Veranlassung der hallischen Streitigkeiten die königliche Willenserklärung nachdrücklich erneuert wird, keine anderen als vom Geiste des Evangeliums durchdrungene Lehrer zu den evangelischen theologischen Fakultäten zu berufen. „Durch meine heut an Sie erlassene Kabinettsordre, heißt es darin, habe ich auf Ihre Anträge über die Anklage wider die Professoren W. und G. entschieden, kann Ihnen jedoch nicht verhehlen, daſs, wenn ich gleich weit entfernt bin, auf die theologischen Wissenschaften und auf den Unterricht in denselben durch direkte Maßregeln der landesherrlichen Gewalt einen direkten Einfluſs auszuüben, *ich dennoch die Vorträge der Lehrer der evangelischen Kirche, die von deren Dogmen, als anerkannte Glaubenswarheiten, wesentlich abweichen, für sehr bedenklich, und, bei der Empfänglichkeit jugendlicher Gemüter, für die Religiosität, deren ausschließende Beförderung und Verbreitung das Ziel der Bildung und die praktische Bestimmung junger Theologen sein soll, für sehr gefarvoll halte.* Ich kann Ihnen daher nicht dringend genug empfehlen, bei der Wal der akademischen Lehrer theologischer Wissenschaften Ihre ganze Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zu richten, und die ernstlichste Sorge zu tragen, *daſs die Lehrstüle der Theologie auf unsern Universitäten zwar mit wissenschaftlich gebildeten Männern, aber nur mit solchen besetzt werden, von deren Anhänglichkeit an den Lehrbegriff der evangelischen Kirche im Sinne der Augsburgischen Konfession Sie hinreichende Überzeugung gewonnen haben;* wodurch zugleich den Verirrungen des Separatismus und den Spaltungen in der Kirche mit dem sichersten Erfolge entgegengewirkt werden wird. Wenn es daher auch nicht meine Absicht ist, die auf den Universitäten bereits angestellten Professoren der Theologie, deren Ansichten laut ihren Schriften und ihren mündlichen Vorträgen mit dem kirchlichen Lehrbegriffe nicht übereinstimmen, bloß deshalb immediat von den Lehrstülen zu entfernen, so gibt dies wenigstens im Interesse des Stats keinen Anlaſs, ihre Erhaltung zu begünstigen, falls ihnen eine Gelegenheit zu einer Verbesserung ihrer persönlichen Verhältnisse an auswärtigen Universitäten, oder sonst, dargeboten wird. Sie haben dies bei sich ereignenden Fällen, *genauer als bisher*, zu

berücksichtigen.“ Wohin die eigene Überzeugung des Ministers ging, mit welcher die seines vornehmsten Rates in Universitäts-Angelegenheiten durchaus zusammenstimmte, erkennt man schon aus diesen königlichen Worten, nach ihr würde, one Unterschied der theologischen Farbe und Partei, den wissenschaftlich hervorragenden und dabei *moderaten* Männern der Zugang zu den theologischen Lehrstülen eröffnet worden sein. Bis zu den dreißiger Jaren war es nun für den Minister minder schwierig, die Absichten des Königs mit jenen seinen Grundsätzen in Einklang zu bringen; denn die wissenschaftlich hervorragenderen Theologen des jüngeren Geschlechts gehörten entweder der Schleiermacherschen oder der Neanderschen Schule an. Mit Theologen dieser Farbe wurden daher auch die entstandenen Lücken der Fakultäten ausgefüllt und zwar so, dass gemäß der Sinnesart des Ministers die mehr vermittelnden und toleranten Charaktere vor den entschiedenern den Vorzug erhielten, ausnahmsweise wol auch Theologen von minder bestimmter theologischer Farbe, aber gelehrtem Rufe Berücksichtigung fanden; wissenschaftliche rationalistische Notabilitäten wurden bei Berufungen von außen her, one Rücksicht auf ihren theologischen Charakter, mit Gehaltszulagen zurückgehalten — so Gesenius bei dem von Göttingen aus an ihn ergangenen Rufe, worauf die obige Kabinettsordre in den Schlusswortern Bezug nimmt. So wurde die gleich bei dem Beginne des Ministeriums im Jare 1818 gestiftete Universität Bonn, *eine* Ausnahme abgerechnet, nur mit Theologen aus der Schleiermacherschen Schule besetzt; als dagegen an Olshausen in Königsberg der Ruf nach Erlangen erging, fanden keine Bemühungen statt, ihn für Preußen zu erhalten. Schwieriger wurde für Altenstein die Stellung seit der 1830 in einem Artikel der evangelischen Kirchenzeitung veröffentlichten und zur Kunde des Königs gekommenen ernsten Anklage gegen das Ministerium wegen ungescheuter und selbst durch frivolen Ton die Jugend vergiftender Irrlehre in der hallischen Fakultät. Ein königlicher Kommissarius, zur Vernehmung der betreffenden akademischen Lehrer abgesandt, setzte Stadt und Universität in ernste Besorgnisse und die Stimme der öffentlichen Blätter in ganz Deutschland in Bewegung. Zwar wurde durch des Ministers Bemühungen, denen die unterdes eingetretene Pariser Katastrophe zu Hilfe kam, die Sache zu einem glimpflicheren Ausgange gefürt, als er bei der Gesinnung des Königs sich hatte erwarten lassen. Aber wärend auf der einen Seite durch die zugleich sein eignes Ministerium anklagenden Angriffe die Abneigung des Ministers gegen die anklagende Partei an Entschiedenheit gewann, zog auf der andern die Willenserklärung des Königs nur desto engere Schranken um ihn. Von dieser Zeit an wurde die Gunst des Ministers in zunehmendem Maße der Hegelschen Schule zugewandt, welche auch in dem jungen Geschlechte wachsenden Anhang fand, so dass bald mehrere Anhänger derselben mit nicht unbegründeten Ansprüchen unter den Aspiranten auf theologische Katheder auftraten. Man würde irren, wenn man des Ministers Hinneigung zu jener Schule, welche ihm in der letzten Zeit auf der einen Seite ebenso herben Tadel zuzog, als auf der andern Popularität erwarb, eingehenden Studien der Hegelschen Philosophie zuschreiben wollte. Unverholen pflegte er zu gestehen, in seinen eignen philosophischen Studien über Fichte nicht hinausgekommen zu sein; aber er hatte, wie er aussprach, die auf unmittelbarem Eindrucke beruhende feste Überzeugung, dass diese Philosophie gerade das sei, was der Gegenwart in aller Hinsicht not tue, und eben diese Überzeugung fand in einem mit jener Philosophie vertrauten und von ihr begeisterten Mitgliede seines Ministeriums eine kräftige und wirksame Stütze. So wurde denn Hegels Rat und Gutachten in Unterrichtssachen vernommen (s. Hegels Werke Bd. XVII), auf sein Gutachten mit großer Liberalität „die Jarbücher für wissenschaftliche Kritik“ vom Minister unterstützt, die philosophischen Lehrstüle, auch mehrere Stellen von Gymnasial-Direktoren und Professoren mit Hegelianern besetzt, und dasselbe wäre bei den theologischen Lehrstellen geschehen one die durch den Willen des Königs und dessen nächster Umgebung in dieser Hinsicht gezogenen Schranken. Aber gerade vor der irreligiösen Tendenz dieser Philosophie waren von vertrauten Männern dem Könige direkte Warnungen zugegangen; dem Minister wurde geradezu aufgegeben, sich wegen der der Hegelschen Philosophie zur

Last gelegten antichristlichen Tendenz ausfürlich zu rechtfertigen, und Göschel und Steffens wurden damals zu Rate gezogen, um den ehrwürdigen Mann, von welchem die Anklage ausgegangen war, wo möglich zu einer andern Überzeugung zu bringen. So fand das Ministerium nach dieser Seite hin jeden seiner Schritte erschwert; eine Professur in Greifswald und eine außerordentliche theologische Professur in Berlin konnten nur wie durch Überraschung mit einem Hegelianer besetzt werden, die bereits beschlossene Berufung einer württembergischen theologischen Notabilität wurde wider aufgegeben, selbst Gehaltszulagen an Hegelsche Docenten wurden nur mit Häsitationen und Bedenken erteilt.

Es war dasselbe Princip, das wissenschaftlich Hervorragende zu befördern, welches das Altensteinsche Ministerium auch bei Besetzung der theologisch-katholischen Fakultäten geleitet hat und zwar auch hier mit überwiegender Vorliebe nicht für eine rationalistisch auflösende Richtung, sondern für katholische Theologen von anerkannter Frömmigkeit. Mehr hemmend als aufmunternd hatte das Ministerium sich zu den 1827 von dem Breslauer Professor Theiner ausgegangenen rationalistisch-katholischen Bestrebungen verhalten; war die Hermesische Theologie in den Rheinlanden und Westfalen von dem Ministerium begünstigt worden, so geschah es in der wolbegründeten Überzeugung, dass sich in derselben Wissenschaftlichkeit mit katholischem Supranaturalismus verbinde; in einem Ministerialreskript vom 13. Febr. 1824 war der Breslauer Fakultät in Bezug auf Vorschläge zu Professorwalen zu erkennen gegeben worden, „dass das Ministerium einen Vorschlag, der gegen die Rechtgläubigkeit der Fakultät Zweifel erwecken könne, nicht wünsche“ (die katholisch-theologische Fakultät zu Breslau. Leipzig 1845, S. 27). Wissenschaftliche Notabilitäten der katholischen Theologie, wie Dereser, Klee, Hermes, Scholz, Movers wurden berufen; um andere, wie den nachmaligen Bischof Sailer, Hug, Döllinger, Brenner, Möhler, bemühte sich das Ministerium vergebens. Nur die absichtlichste Verblendung hat Gegner wie die Herausgeber der politischen Blätter Beschuldigungen gegen die preußische Regierung aussprechen lassen wie die, dass sie es absichtlich auf Verdummung der Katholiken anlege. Wie viel verdankt derselben nicht namentlich das katholische Schulwesen, insbesondere die Provinz Preußen und Polen, wie fruchtbar ist die Errichtung katholischer Schullehrer-Seminarien geworden. Zwar hat neuerlich ein gelehrtes Mitglied der katholischen Fakultät zu Breslau, Movers in der „Denkschrift über den Zustand der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität zu Breslau seit der Vereinigung der Breslauer und Frankfurter Universität bis auf die Gegenwart, 1845“ schwere Anklagen gegen das Altensteinsche Ministerium wegen der Vernachlässigung der dortigen Fakultät erhoben; aber die zur Rechtfertigung erschienene Schrift „die katholisch-theologische Fakultät an der Universität zu Breslau. Prüfung der über die Verhältnisse derselben von Herrn Professor Dr. Movers veröffentlichten Denkschrift, 1845“ liefert in dieser Hinsicht eine Rechtfertigung, welche dem leidenschaftslosen Beurteiler genügen wird.

Leider wird bis jetzt eine Darstellung des Lebens und Wirkens des Ministers vermisst, welcher in einer so bedeutungsvollen Zeit eine so lange Reihe von Jaren einem so einflussreichen Ministerium vorgestanden hat. Außer einem unbedeutenden Nekrologe in dem „deutschen Nekrolog“ von 1840 liegt nur ein zwar ausfürlicher, aber wenig einsichtiger und lehrreicher Artikel in Wigands Konversations-Lexikon u. d. W. „Altenstein“ vor. **Tholuck.**

Althamer (Altheimer, gräcisirt Palaeosphyra) Andreas, geb. gegen 1500 in dem württembergischen Dorfe Brenz bei Gundelfingen an der Donau. Nachdem er 6 Jare in Augsburg die Schule besucht hatte, ward er am 8. Mai 1518 in Tübingen inskribirt und ging 1519 nach Leipzig, um die Humanisten Crocus und Schade (Mosellanus) zu hören. Besonders trieb er geschichtliche Studien, aus denen später ein Kommentar zur Germania des Tacitus erwuchs, der zuerst 1529, nach Melanthons Urteil (Corp. Reform. 1, 927) freilich etwas verfrüht, erschien. Er war damals ganz Humanist. 1521 finden wir ihn als Lehrer in Schwäbisch Hall, bald darnach als Provisorculus in Reutlingen, und 1524 erscheint er als Priester in Gmünd. Die Wirren des Bauernkriegs, in welche er, damals schon

verheiratet, verflochten gewesen zu sein scheint, vertrieben ihn für einige Zeit aus dem Süden. Er wandte sich nach Wittenberg, wo er am 18. Okt. 1525 immatrikulirt ward. Dieser Aufenthalt machte ihn schnell, wie er denn überall bald scheint fertig geworden zu sein, zum evangelischen Theologen. Im nächsten Jare nach dem Süden zurückgekehrt, war er vorübergehend Pfarrer in Eltersdorf zwischen Erlangen und Nürnberg und 1527 in Nürnberg selbst Diakonus an St. Sebald. Als solcher gab er 1527 gegen die Römischen gerichtete annotationes zum Jakobusbriefe heraus, die er 1533 neu deutsch bearbeitete und nun gegen die bloßen Maulgläubigen kehrte. Ebenso beteiligte er sich eifrig am Sakramentsstreit. Er verteidigte die lutherische Lehre in Schriften und Briefen und mündlich im Januar 1528 auf dem Berner Gespräch, von Zwingli derb genug deshalb angelassen. Im Sommer berief ihn Markgraf Georg als Stadtpfarrer nach Ansbach, wo er neben dem Stiftsprediger Joh. Rurer wirkte. Beide zusammen gaben noch im Dez. 1528 einen Katechismus für die Markgrafschaft heraus (vgl. J. Hartmann, älteste katech. Denkmale der ev. Kirche S. 49 ff.). Ebenso war er beteiligt an den Vorarbeiten für die berühmte brandenburg-nürnbergische Kirchenordnung von 1533. Als 1539 der Frankfurter Konvent beschloss, es sollten nächstens Theologen beider Parteien noch einmal zu einem Gespräche, das dann freilich nicht gehalten ward, zusammentreten, war unter den evangelischerseits in Aussicht Genommenen auch Althamer. Seitdem verschwindet er. Sein Lebensausgang liegt im Dunkeln. Nach den einen starb er früh, nach den andern lebte er von 1541 bis 1569 als Superintendent der markgräflichen Besitzung Jägerndorf in Oberschlesien. Sicheres ist nicht zu ermitteln.

Joh. Arn. Ballenstadius, vita Andr. Alth., Wolfenb. 1740, mit einem Bilde A.'s von 1529, das einen kräftigen ausdrucksvollen Kopf zeigt, und 30 Briefen nach Augsburger Handschriften. **G. Plitt.**

Alting, Joh. Heinrich, reform. Theologe, geb. zu Emden 1583, studirte in Gröningen, dann die Theologie in Herborn bei Piscator, bildete sich auf Reisen, leitete die Studien dreier deutscher Grafen in Sedan und Heidelberg, dann 1608 die des Kurprinzen, den er nach Sedan und England begleitete. Dort vermälte sich der Prinz 1613 mit der Tochter Jakobs I. In demselben Jare trat Alting zu Heidelberg die Lehrstelle für Loci communes (Dogmatik) an und übernahm 1616 die Direktion des Seminars im Collegium Sapientiae. Als der Kurfürst die böhmische Krone angenommen, begann für die Pfalz eine schlimme Zeit. Tilly plünderte Heidelberg im Sept. 1622, Alting entfloh, litt aber in Deutschland unter der Unduldsamkeit lutherischer Pastoren und begab sich nach Holland zu dem Könige von Böhmen, dessen ältester Son seiner Leitung anvertraut wurde 1623. Im Juni 1627 übernahm er eine theologische Professur in Gröningen und wirkte hier bis zu seinem Tode 1644. In Geschäften viel gebraucht, fand Alting an den scholastischen Spitzfindigkeiten damaliger Theologie keinen Geschmack und gab bei Lebzeiten trotz vieler Aufforderungen seine Schriften nicht heraus. Er hinterließ aber einen wertvollen litterarischen Schatz, aus welchem mehreres herausgegeben wurde, wie die Historia ecclesiae Palatinae, Francf. 1701; anderes von seinem Sone wie die Theologia historica, Amst. 1664, die Exegesis Augustanae confessionis mit dem Syllabus controvv. quae Reformatis hodie intercedunt cum Lutheranis. Amst. 1652 und die Script. Heidelbergens. Tom. 3. Amst. 1662, deren erster Band die Locos communes, der zweite die Problemata theologica, der dritte die Explicatio Catecheseos Palatinae enthält. Über ihn hat Bayle im Lexicon histor. einen schätzbaren Artikel geschrieben. **Alex. Schweizer.**

Alting, Jakob, Son Joh. Heinrichs, geb. zu Heidelberg 1618, studirte mit besonderer Neigung zu den orientalischen Sprachen in Holland und England, und wurde 1643 als Nachfolger des Gomarus in Gröningen angestellt, für die hebräische Sprache, 1667 auch für Theologie. Bei seiner Vorliebe für biblische Einfachheit geriet er in Zerwürfnis mit seinem streitfertigen Kollegen Maresius, welcher ihm 31 irrige Meinungen vorwarf. Ein Gutachten der Fakultät von Leyden sprach ihn von Irrlehren frei, doch blieb er den Eiferern verdächtig bis zu seinem Tode 1697. Seine Werke, für hebräische Sprachkunde sehr nützlich

geworden, erschienen in 5 Folianten zu Amsterd. 1687, besorgt von Alsteds Schüler Balthasar Becker, der durch seine „Bezauberte Welt“ berühmt geworden ist. Altings Biographie steht an der Spitze seiner Werke. Bayle gibt einen Auszug aus derselben.

Alumnat — in kirchenrechtlicher Bedeutung bezeichnet den Stand eines Schülers in einem bischöflichen oder päpstlichen Seminar. Der Eintritt in eine solche Anstalt setzt allgemein die Fähigkeit zum Klerikat und den ernstlichen Willen voraus, denselben zu erwerben; übrigens bestimmen die jedesmaligen Statuten das Nähere. Jeder Seminarist hat, sobald er tonsurirt ist, auch one irgendwelche Weihen erlangt zu haben, die Vorrechte des geistlichen Standes. Trid. sess. 23, c. 6 de reform. Besonders ausgezeichnet sind die Alumnen derjenigen päpstlichen Bildungs-Anstalten (Seminarien und Kollegien), welche zur Erziehung von Missionaren bestimmt sind. Sie haben eine Reihe besonderer Privilegien (s. Kollegien), werden derselben aber nur dadurch teilhaft, daſs sie bei ihrem Eintritt in das Kollegium, z. B. das Germanicum in Rom, einen Eid leisten, welcher einem Ordensprofeſs nicht unänlich ist, indem sie sich verpflichten, in keinen andern Orden zu treten, sondern Weltpriester zu werden und als solche ihr ganzes Leben der Missionstätigkeit zu widmen, unter oberster Leitung der Kongregation de Propaganda Fide, welcher sie järlichen Bericht abzustatten versprechen. Unter der Bezeichnung der Alumni Collegiorum Pontificiorum behalten sie diese Pflichten und diesen Stand für immer, s. meine Schrift: die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht. Göttingen 1852, Teil. 1, S. 73—88. 225—246. **Mejer.**

Alvar, s. Eulogius.

Amadeus VIII., s. Basler Concil.

Amalarius, Diakonus, darauf Priester in Metz, später Abt von Hornbach im Kirchsprengel von Metz, gestorben um 837, ist vorzüglich als Liturgiker bekannt in seinem 820 vollendeten Werke de officio ecclesiastico libri quatuor, oder, wie er selbst es nennt, liber officialis, dedicirt Ludwig dem Frommen (Max. Bibl. T. XIV. f. 934 sq.) Dieser Kaiser hatte dem Verfasser sein besonderes Vertrauen geschenkt und ihn schon früher beauftragt, ein Buch zur Erläuterung der Regeln des kanonischen Lebens zu schreiben, wonach die Chorherrn sich richten sollten. Jenes Werk des A. ist für die Kenntnis des damaligen katholischen Kultus wichtig. Wenn der Verfasser sich in übertriebener Symbolik gefällt und selbst in die kleinsten Stücke der priesterlichen Kleidung einen tiefen Sinn legt, so erkennen wir darin die Richtung des Zeitgeistes, über welche auch ein Agobard sich nicht erheben konnte. Zugleich dient uns dieses Allegorisiren zum Beweise, daſs der christliche Geist, so sehr er sich auch in sinnliche Hüllen verpuppte, doch beflissen war, das Bewuſstsein seiner selbst zu erhalten und seinen Abglanz auf alle diese Äußerlichkeiten zu werfen. Doch sehen wir, daſs A. in der Lehre vom Abendmal dem herrschenden Aberglauben ziemlich stark huldigte. Man sollte zwar glauben, daſs seine allegorische Behandlung der kirchlichen Dinge ihm es leichter gemacht habe, im Abendmal, allerdings mit Beachtung des spezifischen Charakters desselben, Zeichen und bezeichnete Sache zu trennen. Doch lehrt er (l. c. III. 24): „Hic credimus, naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem corporis et sanguinis Christi.“ Wie diese Wandlung (verti) zu verstehen sei, lehrt uns ein Brief an Guntrad (d'Achery, Spicilegium. ed. Paris. 1723. T. III. f. 331), worin A. sich gegen G. entschuldigt, daſs er nach genossenem Abendmale ausspucke. Nicht nur beruft er sich darauf, was Guntrad nicht zu wissen schien, daſs andere Priester sich dasselbe erlauben, sondern er rechtfertigt sich auch theoretisch: „es genüge, daſs der Leib Christi vom inwendigen Menschen geehrt werde; dieser Leib gehe in den Menschen ein, um seine Seele zu beleben (ad vivificandam animam). Wenn one sein Wissen und Willen beim Spucken etwas vom Leibe Christi aus seinem Munde mit fortgehe, so geschehe es nicht aus Verachtung des Leibes Christi; durch diesen Leib lebe die Seele.“ Aus andern Äußerungen des A. geht hervor, daſs er sich bisweilen der figürlichen Auslegung näherte. A. schrieb überdies ein Buch de ordine antiphonarii, auch genannt de ordine psalmorum (in Max. Bibl. T. XIV.), und ein verloren gegangenes Werk gegen Gottschalk. In jenem Werk tadelte er mit Unrecht Agobards Verbesserung des Kirchengesanges, der ihn dafür bitter

zurechtwies und auch sein liber officialis angriff, doch one die übertriebene Symbolik desselben gehörig zu rügen (s. liber Agobardi contra libros quatuor Am. abbatis. M. B. T. XIV. f. 325. **Herzog.**

Amalek. עֲמָלֵק, *Ἀμαληκῖται*, Amalekiter. Aus Richt. 12, 15, wo ein Teil des Berglandes Ephraim bei Pireathon noch in der Richterzeit Gebirge Amaleks hieß, vergl. auch Richt. 5, 14, könnte man schließen, dass die Amalekiter früher weit in Kanaan hinein heimisch gewesen und von dort erst allmählich, wenn auch schon vor Abrahams Einwanderung, bis in die südliche Wüste zurückgedrängt worden sind. Es wäre dann auch zu vermuten, dass sie sich erst allmählich in ein Nomadenvolk verwandelt haben. Allenfalls aber könnte sich der Name jenes Gebirges auch daher erklären, dass bei den verschiedenen Einfällen der Amalekiter, wie sie vornehmlich in der Richterzeit stattfanden, Richt. 3, 13 und besonders 6, 3 ff., eine Schar von ihnen dorthin versprengt, dort vielleicht auch geschlagen wurde. Im übrigen finden wir Spuren von ihnen nur im Süden Kanaans und in der südlichen Wüste. Von Kedorlaomer in Abrahams Zeit heißt es in 1 Mos. 14, 7, dass er, als er die Horiter in Seir besiegt hatte und umgekehrt und nach Kades gekommen war, das ganze Gefilde der Amalekiter und daneben die Amoriter in Hazazon Thamar (Engedi am toten Meere) schlug. Kades lag, so viel sich bis jetzt ergeben hat (vergl. Wetzstein, zu Delitzsch' Genesis, 4. Aufl., Exkurs III), am Südrande des Gebirges Juda, nur eine Tagreise von Hebron entfernt, und das Gebirge Amaleks muss demnach das Weideland südlich von und in Judäa nach dem toten Meere zu gewesen sein. Bloß vom Gefilde Amaleks, nicht von den Amalekitern selber dürfte an der angef. Stelle die Rede sein nicht vermöge einer Prolepsis, weil das Volk selbst noch nicht existirte (Hengstenberg), sondern weil es sich als ein leicht bewegliches Nomadenvolk der Niederlage zum größten Teile entzogen hatte. In Moses Zeit, 2 Mos. 17, 8 ff., treten sie zuerst am Sinai auf, sodann, mit den Amoritern verbunden, im äußersten Süden Kanaans, wo sie den Israeliten das Eindringen verwehren, 4 Mos. 13, 29; 14, 25. 43. Von da ab sind sie das Hauptvolk der Sinaihalbinsel, auf welcher nur noch im Südosten bis über den älanitischen Golf hinaus die Midianiter wonten. — Was ihre Abkunft betrifft, so war Amalek nach 1 Mos. 36, 12, vergl. V. 16, ein Enkel Esaus, ein Son des Eliphas von der Horiterin Thimna, vergl. 1 Mos. 36, 20, welche nur den Rang eines Kebsweibes hatte. Warscheinlich deutet sich hier aber nur ein partieller Zusammenhang mit Esau an. Es scheint, dass ein Teil der horitischen Edomiter den schon in die Wüste zurückgedrängten Amalekitern, sich mit ihnen verbindend, neue Kräfte zufürte. Wenn wir auch von der arabischen Sage absehen, welche dem Amlik ein viel höheres Alter und eine viel größere Bedeutung zuschreibt (vergl. gegen die Glaubwürdigkeit derselben Nöldeke, die Amalekiter, 1864), so fürt doch schon die Erwänung des Amalekitergefildes in 1 Mos. 14, 7 auf ein höheres Alter für sie; auch treten sie überall nicht als eine bloße Abzweigung der Edomiter, sondern als ein ganz anderes, selbständiges und eigenartiges Volk auf. Ja Bileam bezeichnet sie in 4 Mos. 24, 20 (vergl. auch 1 Sam. 27, 8), wie es scheint, nicht bloß wegen ihrer heidnischen Gesinnung, die dazu keine genügende Grundlage gegeben hätte, sondern auch wegen ihres Alters und ihrer Bedeutung als Erstlinge der Heiden. Dass sie, wenn sie nur sehr partiell von Edom herzuleiten sind, in 1 Mos. der Hauptsache nach one Stammvater bleiben, haben sie mit andern Urvölkern, besonders mit den versprengten Seitenstämmen, den Enakskindern oder Refaim, den Susim und Emim gemeinsam. — Ein merkwürdiger Umstand ist der, dass das mosaische Gesetz unter all den nicht-kananitischen Völkern nur sie unter Bann und Vernichtungsurteil stellt. Es ist, als hätte sie das Geschick der übrigen Urbewoner, vergl. 5 Mos. 2, 7. 8. 20, dem sie vorläufig entgangen waren, zu seiner Zeit dennoch ereilen sollen. Die Grundlage dafür bildete ihr Verhalten gegen Israel bei Raphidim kurz vor dem Aufenthalt am Sinai, 2 Mos. 17, 8 ff. Sie überfielen dort, wie ausdrücklich 5 Mos. 25, 17 ff. hervorgehoben wird, die Nachhut, nämlich alle Ermatteten, als Israel verschmachtet und müde war, und fürchteten Gott

nicht. Gott aber gab auf Moses anhaltendes Gebet, bei welchem er von Aaron und Hur unterstützt wurde, dem Josua den Sieg und ließ es zum ewigen Gedächtnis schriftlich machen, daſs er Amalek unter dem Himmel austilgen wolle, worauf Mose einen Altar erbaute und schwörend sprach: „Die Hand an den Thron (oder „an das Panier“) des Herrn; Krieg ist dem Herrn wider Amalek von Geschlecht zu Geschlecht.“ Daſs den Amalekitern dieser ihr Angriff so hoch angerechnet wurde, erklären die älteren Ausleger, auch Keil, daraus, daſs sie Israel speziell als Volk Gottes angegriffen und zu vernichten gesucht hätten. Dergleichen ist aber geschichtlich nicht warscheinlich und wird auch in keiner der beiden Gesetzesstellen hervorgehoben. Richtiger macht man geltend, daſs Israel damals, weil noch besonders schwach und verletzlich, Feindseligkeiten noch besonders tief empfand, daſs unter diesen Umständen aber auch für die Völker ihr damaliges Verhalten gegen Israel besonders charakteristisch und daher prototypisch war. Die Moabiter und Ammoniter verscherzten durch ihren damaligen Mangel an Gastfreundschaft gegen Israel für immer die Möglichkeit, in die israelitische Gemeinde Eintritt zu erlangen, 5 Mos. 23, 5 ff. — Nachdem sich die Amalekiter den Kindern Israel an der Grenze Kanaans entgegengestellt hatten, 4 Mos. 14, 40, leisteten sie in der Richterzeit dem Moabiterkönig Eglon Hilfe, Richt. 3, 13 ff., und dann drangen sie im Bunde mit den Midianitern und andern Wüstenbewonern in unabsehbaren Scharen bis in den nördlichen Teil Kanaans, bis in die Ebene Jesreel vor, Richt. 6, 3 ff.; 7, 12, wo Gideon ihnen und ihren Verbündeten eine völlige Niederlage beibrachte. Sobald sich aber Israels Macht unter Saul einigermaßen befestigt hatte, verlangte Samuel die Vollstreckung des göttlichen Vernichtungsdekretes, 1 Sam. 15, und wirklich schlug sie Saul von Chavila an der Grenze des peträischen Arabiens bis nach Ägypten hin; nur verfiel er durch die Schonung, die er ihrem Könige Agag zu Teil werden ließ, das göttliche Gericht an ihnen vollstreckend, selber vollends dem Gericht. Die Stadt der Amalekiter, welche bei dieser Gelegenheit in 1 Sam. 15, 5 erwänt wird, läſst sich nicht näher bestimmen. Der Name ihres Königs Agag, der nach dem Arabischen etwa „der feurige“ bedeutet, dürfte Würdename sein, 4 Mos. 24, 7. David setzte, noch ehe er König wurde, Sauls Werk gegen sie fort. Wärend seines Aufenthalts zu Ziklag, 1 Sam. 27, 8, zog er widerholt gegen sie aus und besonders empfindlich traf er sie, als sie wärend seiner Abwesenheit Ziklag eingeäschert und alle Einwoner von dort weggefürt hatten, 1 Sam. 30, 1—18, vergl. auch 2 Sam. 8, 12. Das letzte, was wir in Beziehung auf sie erfaren, ist, daſs 500 auswandernde Simeoniten „den Rest der entronnenen Amaleks auf dem Gebirge Seir“ (vielleicht erst in Hiskias Zeit) ausrotteten, 1 Chron. 5, 42.

Fr. W. Schultz.

Amalrich von Bena, einer der bedeutenderen Vertreter des Pantheismus im Mittelalter und Stifter einer religiösen Sekte. Er war zu Bena in der Diöcese Chartres geboren und las gegen Ende des 12. Jarhunderts in Paris zuerst über Philosophie, dann über Theologie. Er stand im Rufe eines subtilen Dialektikers. Der Dauphin und nachmalige König Ludwig VIII. schenkte ihm seine Gunst. Wie weit Amalrich öffentlich seine pantheistischen Lehren vorgetragen habe, läſst sich nicht mehr bestimmen; Anstoß erregte zunächst seine pantheistisch gemeinte Lehre von der Gliedschaft der Gläubigen am Leibe Christi. Von dem bischöflichen Kanzler, welcher die Aufsicht über die Schulen von Paris fürte, angeklagt, muſste er sich im J. 1204 in Rom vor Innocenz III. verantworten. Dieser entschied gegen ihn, und Amalrich, nach Paris zurückgekehrt, wurde zum Widerrufe genötigt. Nicht lange darnach starb er und erhielt bei dem Kloster St. Martin des Champs ein kirchliches Begräbnis. Erst nach seinem Tode kam man der von ihm gestifteten Sekte auf die Spur; in Paris fand man nicht weniger als dreizehn Geistliche, die ihr angehörten, und auch in den Bistümern Paris, Langres, Troyes und in dem Erzbistum Sens hatte sie zalreiche Anhänger. Um die Sekte wider auszurotten, trat im Jare 1209 eine Synode in Paris zusammen. Amalrichs Lehre wurde verurteilt, er selbst exkommunicirt; seine Gebeine sollten wider ausgegraben und auf das Feld geworfen werden. Neun jener Geistlichen und

Wilhelm der Goldschmied, einer der sieben Propheten der Sekte, wurden verbrannt, die vier andern Geistlichen zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Dieselbe Synode verbot zugleich eine Schrift des David von Dinant, des Aristoteles naturphilosophische Bücher, sowie einige theologische Schriften, ein Glaubensbekenntnis und ein Vaterunser, welche in der Landessprache verfasst waren. Auch Innocenz III. verurteilte 1215 auf dem 4. Lateranconcil Amalrichs Lehre; sie wird von ihm als eine wansinnige bezeichnet, aber ihr Inhalt nicht angegeben.

Wenn man auch Lehrsätze, die dem Scotus Erigena angehören, auf eine missverstandene Stelle des Heinrich von Ostia hin, mit Unrecht one weiteres dem Amalrich zugeschrieben hat, so kann doch kein Zweifel sein, dass Amalrich an Erigena anknüpfte, dessen Grundanschauungen er in einseitiger Weise entwickelte und zum entschiedensten Pantheismus durchbildete. Von Amalrich sind drei Sätze mit Sicherheit bezeugt; von seiner Sekte findet sich deren eine größere Zal. Da indes die Sätze der Sekte kurz nach Amalrichs Tode ermittelt wurden, und dieser die Sekte selbst gestiftet hat, die Stiftung aber one diese Sätze nicht gedacht werden kann, so ist kein Zweifel, dass auch Amalrich selbst schon dieselben im wesentlichen gelehrt hat. Jene drei Sätze, welche als Sätze Amalrichs mit Sicherheit bezeugt werden, sind: Gott ist alles. Jeder Christ muss glauben, er sei ein Glied am Leibe Christi, und dieser Glaube ist eben so notwendig zur Seligkeit wie der Glaube an die Geburt und den Tod des Erlösers. Den in der Liebe Stehenden wird keine Sünde zugerechnet. Von diesen Sätzen erhält der zweite sein Licht durch den ersten. Die Gläubigen sind Glieder am Leibe Christi heißt: in den Gläubigen ist Gott ebenso Fleisch geworden wie in Christus. Die den Anhängern der Sekte zugeschriebenen Sätze sind nur die Ausfürung und Anwendung dieser Grundgedanken. Dreifach und in immer vollkommnerer Weise hat sich nach ihrer Lehre Gott im Laufe der Zeiten offenbart. Mit der Incarnation Gottes in Abraham beginnt die Zeit des Vaters, mit der Incarnation in Maria offenbart sich Gott als Son, mit der Incarnation in den Amalrikanern offenbart sich Gott als hl. Geist. Diese Lehre von den drei Zeitaltern des Vaters, des Sones und des Geistes, welche auch bei dem gleichzeitigen Joachim von Floris, aber hier nicht in pantheistischer Auffassung, sich findet, musste nun in ihrer weiteren Exposition dazu dienen, dem Antinomismus der Amalrikaner sowie ihrer oppositionellen Stellung zur Kirche eine religiöse Rechtfertigung zu geben. Denn wie mit dem Eintritt des Zeitalters Christi, so lehrten sie, das mosaische Gesetz, so hätten mit dem Zeitalter des hl. Geistes die Sakramente des neuen Bundes ihre Kraft und Bedeutung verloren. Sie verwarfen daher die Sakramente und alle Handlungen und Ordnungen der Kirche, soferne durch sie das Heil vermittelt werden sollte. Die Anrufung der Heiligen erklärten sie für Götzendienst. Die Kirche überhaupt war ihnen zur Babylon der Apokalypse geworden, im Papste sahen sie den Antichrist. Dagegen galt ihnen ihre Gemeinschaft nun als die Stätte, da sich der Geist offenbart. Er offenbart sich durch die Propheten der Sekte und kündet das Kommende; aber auch jede andere Regung im Herzen der Gläubigen ist seine Offenbarung. Diese Offenbarung des Geistes ersetzt die Taufe, sie ist die Auferstehung der Toten und das Paradies, ein anderes ist nicht zu erwarten. Auch die Hölle ist nichts als das Bewusstsein der Sünde. Nur eine unmittelbare Anwendung des pantheistischen Grundgedankens war es, wenn die Amalrikaner Gott oder den Leib Christi schon vor der Konsecration im Brote des Altars sein ließen, da ihnen Gott und die Dinge eins waren; oder wenn sie sagten, Gott habe ebenso in Ovid wie in Augustin geredet, oder Christus sei in keiner anderen Weise Gott gewesen, als wie jeder andere Mensch. Der Satz Amalrichs, dass den in der Liebe Stehenden keine Sünde zugerechnet werde, erhält seine Deutung durch den Satz der Amalrikaner, dass den im Geiste Stehenden Hurerei und andere Befleckung nicht zur Sünde gereiche, weil jener Geist, der Gott ist, von dem Fleische unberürt bleibe und nicht sündigen könne, und weil der Mensch, der nichts ist, nicht sündigen könne, so lange jener Geist, der Gott ist, in ihm sei. Dieser wirke alles in allem. Dass die freie sinnliche Liebe unter dem Schilde dieser und änlicher Sätze bei den Amalrikanern Einlass gewonnen

und sich behauptet habe, geht nicht nur aus den gleichzeitigen Berichten hervor, sondern wird auch durch zalreiche Zeugnisse über die Sekte des freien Geistes bestätigt, in welcher die Sekte der Amalrikaner ihre Fortsetzung fand. —

Litteratur: Krönlein, Amalrich von Bena und David von Dinant, in den theol. Studien und Kritiken, Jarg. 1847, S. 271 ff.; Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter III, 176 ff.; Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 167 ff., 173 ff. **Preger.**

Amandus, Missionar und Klostergründer unter Dagobert I. und Sigbert III., und Bischof von Mastricht, ein eifriger Vertreter der römischen Interessen im Frankenreich. Er stammte aus Aquitanien aus einer vornehmen römischen Familie. Gegen den Willen seines Vaters trat er in früher Jugend in ein Kloster auf der Insel Oia, wurde am Grabe des hl. Martin zum Priester geweiht, zog hierauf nach Bourges und von da nach Rom, wo ihm der Ap. Petrus in einem Gesicht erschienen sein und ihn zur Heidenbekehrung in das Frankenreich geschickt haben soll. Gehorsam begann er, man weiß nicht wo, in Gallien. Bei einer zweiten Anwesenheit in Rom befestigte er seine Beziehungen zum hl. Stul. Darnach erscheint er an der unteren Schelde, wo damals noch die heidnische und christliche Religion im Kampfe lagen. Um 626 als Missionar in der Umgegend von Gent tätig, erbat er von Dagobert I. ein Gesetz über Zwangstaufen; aber trotzdem war der Erfolg gering. Seine Begleiter zogen sich zurück, die fanatische Bevölkerung misshandelte ihn und warf ihn widerholt in die Schelde; er vermochte nicht viel mehr, als gefangene Sklaven loszukaufen und zu taufen. Die Bekehrung des reichen Allowin, später Bavo genannt, bot ihm die Mittel zur Gründung von zwei Klöstern in Gent, Blandinium oder Gandarum oder St. Bavo genannt. Ein drittes von ihm angelegtes Kloster, Elnon bei Tournay, auch St. Amand genannt, bildete mit jenen Stiftungen den Mittelpunkt seiner Wirksamkeit. Von König Dagobert I. wurde er aus uns nicht bekannten Gründen verbannt, möglicherweise wegen Feindseligkeiten gegen die zalreich vorhandenen britischen Missionäre. Ehrenvoll zurückgerufen, soll er den Prinzen Sigbert getauft haben, wobei die Legende den vierzigtägigen Knaben selbst das Amen sprechen läßt. Nur kurze Zeit wendete sich Amandus zu den heidnischen Slaven an die Donau; aber auch hier one Erfolg. Von 647 — 649 bekleidete er das Bistum Mastricht, das von dem älteren Sitz Tongern hierher verlegt war und später nach Lüttich kam. Als er auf Ungehorsam und Widerstand bei seinem Klerus stieß, entschloss er sich, sein Amt niederzulegen. Er teilte dem Papste Martin seinen Entschluss mit und erhielt den Befehl, zu bleiben und die Ungefügigen und Sittenlosen zu züchtigen. Trotzdem nahm er gegen Ende des J. 649 seinen früheren Beruf als Wanderprediger wider auf, arbeitete an der unteren Schelde und Maas und stieß namentlich auf der Scheldeinsel Calloo auf erbitterten Widerstand. Ein neuer Missionsversuch unter den Waccäern in Spanien missglückte vollständig. Seine letzten Tage hat Amandus im Kloster Elnon verlebt. Dort ist er gestorben. Die Jaresangaben schwanken zwischen 661, 679 und 684. In dem unzweifelhaft unechten Testament, das man ihm zugeschrieben hat, verflucht er diejenigen, die seine Gebeine wegfüren würden. Sein Grab war nämlich als eine Stätte der Wunder, wie er selbst als Wundertäter gepriesen. Im Jare 649 hatte ihn der Papst beauftragt, die römischen Synodalbeschlüsse gegen die Monotheleten in Gallien zu verkünden und Unterschriften der gallischen Bischöfe für dieselben zu sammeln. Es scheint ihm aber nicht gelungen zu sein, die in Rom gewünschten näheren Beziehungen zum fränkischen Klerus herzustellen. Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte D.'s I, 554. II, 507. Friedrich, Kirchengeschichte D.'s II, 322 ff. Smedt, Vie de St.-Amand, 1861. Gosse, Essai sur St.-Amand. 1866. Ebrard, iroschottische Missionskirche, 1873. **(Rettberg.) A. Werner.**

Ambon (*ἄμβων* von *ἀναβαίνω*, nicht von ambire, Walafr. Strabo l. d. rebus ecclesiae c. 6, noch von ambo „zwei, beide“ Mothes, Baulexikon Bd. I, S. 89), lat pulpitum, suggestus, im weiteren Sinne der vor dem Altarraume, sanctuarium, presbyterium, nach Westen in das Schiff der Kirche sich erstreckende, von Schranken (*κιγκλίδες*, cancelli) umgebene und durch Stufen erhöhte Platz, auf dem sich die niedere

Geistlichkeit vom Subdiakonus abwärts, namentlich die Sänger und Vorleser, (daher *βῆμα τ. ἀναγνωστῶν* Sozom. VIII, 5; IX, 2 genannt), wärend des Gottesdienstes aufhielten, identisch mit der solea (Ducange descript. S. Sophiae hist. scriptorum histor., Byzantinae nr. 73 und Symeon Thessalon., *ὑποδιακόνους καὶ ἀναγνώστας καθῆσθαι χρὴ ἔξωθεν τοῦ βήματος πρὸς τὸν σολέαν, ὃς δὴ καὶ βῆμα καλεῖται τῶν ἀναγνωστῶν.* Wärend dieser dem späteren Unterchor im Gegensatze zum hohen Chor entsprechende Raum bisweilen den Namen *ἄμβων* erhielt (vgl. Conc. Laodic. can. 15 *μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν ψαλτῶν τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαινόντων καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ*), wurde dieser Name im engeren Sinne bleibend für den kathederartigen Aufbau, der in einigen Kirchen doppelt, an der Nord- und Südseite der Schranken der solea vorhanden und über derselben erhöht (vgl. Niceph. Calist. h. eccl. XIV, 14, *ὑπὸ τὸν ἄμβωνα τὸ βῆμα τῶν ἀναγνωστῶν ἐστιν*) mit einem doppelten Stufengang zum Herauf- und Hinabsteigen und einem Lesepulte versehen war, von dem aus die Schriftabschnitte verlesen und die formulae solemnes gesprochen wurden. Waren zwei Ambonen vorhanden, so war der rechts vom Altar gelegene höhere und reicher geschmückte zur Verlesung des Evangeliums, der kleinere, einfachere, zur Verlesung der Epistel bestimmt. War nur einer angebracht, so befanden sich doch an demselben zwei Pulte, das höhere für das Evangelium, das niedere für die Epistel (vgl. d. ordo Romanus, Subdiaconus vero, qui lecturus est, ascendit in ambonem, ut legat, non tamen in superiorem gradum, quem solet ascendere, qui evangelium lecturus est). Der Diakon durfte nur von dem Ambon aus predigen, oder korrekter, die Predigt eines bewärten Homileten vorlesen, wärend der Bischof von seinem Thronos hinter dem Altar, oder wenn er wegen der Größe der Kirche von demselben aus nicht verständlich war, von dem vor den Altar gestellten faldistorium zu predigen hatte. Einzelne von ihnen, wie Augustin und Chrysostomus, haben indessen auch vom Ambon aus gepredigt. Wärend der Ambon in seiner ursprünglichen Gestalt mannigfach verändert, im 13. Jarhundert mit dem sog. Lettner, dem steinernen Aufbau zwischen Schiff und Chor, von dessen Höhe herab das Evangelium verlesen und gepredigt wurde, zusammenschmolz und später der Predigtstul von den Chorschranken abgelöst, an einen Pfeiler des Mittelschiffs trat, von den alten Chorschranken (cancelli) nur den Namen Kanzel beibehaltend, blieben zwei kleine Lesepulte zur Rechten und Linken des Altars für die Schriftverlesung, oder es fand dieselbe vom Altar selbst aus statt. In der russisch-griechischen Kirche kam das sog. Analogeion in Gebrauch, ein tragbares Lesepult, das bei der Epistelverlesung links vom Altare, bei der des Evangeliums vor die heiligen Türen gestellt wurde. Über die Gestalt und Stellung der altchristlichen Ambonen siehe die Kirche von S. Clemente in Rom (Gutensohn und Knapp, die Basiliken des christlichen Rom 1842). **C. Brockhaus.**

Ambrosianischer Gesang — der durch Ambrosius, Bischof von Mailand 374—397, geregelte und in die abendländische Kirche eingefürte Figuralgesang, ein rhythmisch melodischer Gemeindegesang. Wie wir uns diese seine drei Haupteigenschaften, Rhythmus, Melodie und Gemeindemäßigkeit näher zu denken haben, ist noch zu ermitteln: der Gesang selbst erwuchs aus der Verbindung des alten griechischen Tonsystems mit der kirchlich überlieferten Psalmodie, und Ambrosius vollzog, angeregt durch die syrisch-morgenländische Kirche, diese Verbesserung der Musik im Gottesdienste, indem er unter sorgfältiger Beachtung des Metrums eine rhythmische, wenn auch vorerst noch unvollkommene und, wie es scheint, auf lange und kurze Töne sich beschränkende Bewegung des Gesangs und mäßig modulirte Melodieen herstellte, woraus sich, gegenüber einem eintönigen oder regellosen Klerikalgesang, die Eignung für einen bewegt und mit Festigkeit fortschreitenden Gesang der Gesamtheit ergab. Vordem befand sich der Gesang völlig in den Händen des Chors der Sänger (*ψαλταί*, cantores), auf deren Psalmenrecitation mit geringer Erhebung der Stimme samt ihrem eintönigen, kunstlosen Singen von Gebeten di[illegible]inde nur in kurzen Strophen oder abschließend Antwort gab. Mit waren [illegible]s Volk nach den ambrosianischen Weisen, in welchen die melodieen[illegible]chischen

Gesangs mit der ganzen musikalischen Weltbildung in der Verklärung und Neugeburt durch den christlichen Geist sich widerfanden und sowol die größere Mannigfaltigkeit als der melodische Schwung und rhythmische Takt samt der von der griech. Kirche entlehnten Form des Wechselgesangs (zwischen Männern und Frauen, Gemeindechören, Gemeinde und Chor) lebendig anzog. Das griechische Tonsystem wurde, von seinen Entartungen gereinigt, in folgenden vier Tonarten aufgenommen: der dorischen (D—d), phrygischen (E—e), lydischen (F—f) und mixolydischen (G—g); doch haben gerade diese profanen Elemente, nachher bis in alle ihre Konsequenzen entwickelt, die Notwendigkeit einer Reform herbeigefürt. Unter Ambrosius zeichnete sich der christliche Gesang ebenso durch Lieblichkeit, als durch erhabene Würde und edle Einfalt aus; er hatte etwas außerordentlich Zartes und Gewinnendes und rürte, wie Augustin berichtet, die Zuhörer oft zu Tränen. Confess. X, 33: es wurde gesungen liquida voce et convenientissima modulatione; und IX, 7: quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter!

Als Texte benützte Ambrosius teils die schon vorhandenen griech. und latein. Hymnen, in Strophen gegliederte Gesänge mit oder one Reime (Ephräm † 378, Hilarius von Poitiers † 368, vgl. aus der christlichen Urzeit Ephes. 5, 19; Col. 3, 16; Apok. 5, 12 u. ö.), von welchen sich namentlich die lateinischen durch großartige, stille Erhabenheit, Einfalt und Warheit mit volkstümlicher Kraft und echt römischer Objektivität auszeichneten — teils verfasste er eigene und zwar reimlose („ambrosianische" oder „römische") Hymnen, die nicht bloß überhaupt eine metrische Vervollkommung der Hymnusform waren, sondern auch in ihrer wolklingenden Sprache sich besonders innig mit der neuen melodischen Sangweise verbanden. Zu diesen unter angeblichen 30 dem Ambrosius mit Sicherheit zugeschriebenen 12 Hymnen gehören: Deus creator omnium — O lux beata Trinitas (evangelisch: Der Du bist drei in Einigkeit) — Veni redemptor gentium (Nu komm der Heiden Heiland) — Aeterne rerum conditor — Splendor paternae gloriae — Apostolorum passio; in der Folge schlossen sich dieser Weise an Prudentius, Coelius, Sedulius † 459, Ennodius (Bischof zu Pavia † 521), Fortunatus † 600 u. a. Diese Hymnen sind die Lieder des sieghaften Christenglaubens, der Urgesang des Christentums mit all seiner weltüberwindenden Energie. Herder hat sie zuerst wider gerühmt, Dr. Fortlage (Gesänge christlicher Vorzeit. Berlin, Reimer, 1844) übersetzt, ebenso Schlosser (die Kirche in ihren Liedern durch alle Jarhunderte. Mainz 1851). Vgl. Bähr, Geschichte der christlichen Dichter ꝛc. Daniel, thesaurus hymnol. — Mone, die Hymnen des Mittelalters, 1853. Ebert, Ad., Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendland. 1. Band: Die Geschichte der christl. latein. Litteratur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Gr. Leipz. 1875. — Sehr rasch verbreitete sich der ambrosianische Gesang über das ganze Abendland, das er im 5. und 6. Jarhundert als Gemeindegesang vollständig beherrschte, bis allmählich eine so weltförmige, gezierte und teilweise rohe Weise einriss, dass die gegen Ende des 6. Jarhunderts hervorgerufene gregorianische Reform den eigentlichen Hymnengesang ausschließlich dem Klerus zuwies und überhaupt der strengere sog. gregorianische Kirchengesang den ambrosianischen fast auf ein ganzes Jartausend verdrängte. (S. Antony, archäolog.-liturg. Lehrbuch des greg. Kirchengesangs). Der frische rhythmische Gemeindegesang des Reformationszeitalters, meist aus dem Boden des Volksgesangs erwachsen, kann teilweise als eine Widererweckung des alten Ambrosius gelten: wie denn die evang. Kirche in verschiedener Form in ihren Kirchenordnungen (Hamb. 1529, L. Lossius ꝛc.), die „feinen hymnos Ambrosii, Prudentii etc." ausdrücklich recipirt hat.

Mit Unrecht wird dem Ambrosius der allgemein berühmte sog. ambrosianische Lobgesang, Hymnus in honorem s. sanctae Trinitatis: Te Deum laudamus, te Dominum confitemur, zugeschrieben, gewönlich Hymnus S. S. Ambrosii et Augustini genannt. Mabillon hat die Unechtheit der vermeintlichen Chronik des mailändischen Bischofs Decius († 553) nachgewiesen, nach deren Erzälung der Lobgesang aus der Osternacht des Jares 387 stammen sollte, in welcher Augustinus

von Ambrosius zu Mailand getauft wurde; one vorherige Rücksprache habe wie aus göttlicher Eingebung vor dem versammelten Volke Ambrosius die ersten Worte des Hymnus zu singen angefangen, Augustin sie fortgesetzt und endlich mit In te Domine speravi: non confundar in aeternum beschlossen. Die Unrichtigkeit dieser Sage selbst hat W. E. Tentzel schlagend nachgewiesen in der Schrift: Exercitationes X de hymno Te Deum laudamus. Lips. 1692. Warscheinlich ist das Tedeum eine von Ambrosius für seinen Kirchenchor gefertigte und von Augustin dann auch in der nordafrikanischen Kirche eingefürte lateinische Übersetzung eines alten morgenländischen Abendgesangs, in einer der ältesten evang. Handschriften des 6. Jarh. aufgezeichnet, nach einem alexandrinischen Codex mit dem Anfang: καθ' ἑκάστην ἡμέραν εὐλογήσω σε. Andere halten den Athanasius, als er 336 zu Trier in der Verbannung lebte, oder den Bischof von Trier Nicetius um 535 oder Hilarius von Poitiers (350—368), also gallische Zugehörige, für den Verfasser. — Durch das Ansehen des Ambrosius verbreitete sich der Lobgesang sehr bald im ganzen Abendland und wurde der Hauptpsalm des abendländischen Christentums, noch heute das Lieblingslied des katholischen Volkes in der herrlichen deutschen Übersetzung und Melodie „Großer Gott, wir loben dich.“ Eine alte erhabene Melodie ist auch für den römischen Choral vorhanden. Man hat den Lobgesang „eine begeisterte Poesie, die sich über alle Schranken des Metrums hinwegsetzt, eine göttliche Dithyrambe“ genannt, in welcher Glaube, Liebe und Dankbarkeit die ausdrucksvollste Sprache reden. Die erste Hälfte ist ein Lobpreis der Trinität, der sich in der zweiten in ein Bittgebet an den Heiland als Erlöser aus allen Nöten auflöst; der letzte Teil ist fast ganz aus Worten der hl. Schrift gebildet. Benedikt von Nursia nahm das Tedeum bereits in das Brevier seines Ordens auf, und die römische Kirche verwendet es in den Nebengottesdiensten (Matutin des Breviariums) für alle Feste des Jars samt ihren Octaven, sowie für alle Sonntage, mit Ausnahme des Festes der unschuldigen Kindlein und der Advents- und Fastensonntage als stehenden Lobgesang; wärend der österlichen Freudenzeit, also bis Sabbat nach Pfingsten, wird derselbe täglich wie sonst nie an Werktagen gebraucht, und im Hauptgottesdienst der Messe bei feierlichen Veranlassungen, öffentlichen Danksagungen, Krönungen von Fürsten (seit der Krönung Karls d. Gr. 800) u. dgl. verwendet.

Luthers deutsche Übersetzung „Herr Gott, Dich loben wir“ (1529) ist fast in alle evangelischen Gesangbücher übergegangen und wurde, so lange der Chor noch blühte, in der ganzen deutsch.-evangel. Kirche neben dem lat. Texte bei hohen Festlichkeiten, Dank-, Jubel- und Siegesfesten, selbst bei Trauungen und Ordinationen und häufig an Sonntagen, vornehmlich in der Sonntagsmette, teilweise auch im Hauptgottesdienste nach der Predigt gesungen. Die Ausfürung war eine antiphonische zwischen zwei Chören und verdient das edle Kleinod besonders in dieser lebendigen Form Widerherstellung. Deutsche Übersetzungen vor Luther waren u. a. in metrischer Form „Dich, Gott, loben wir“ (1490) und eine prosaische von 1389; eine altfränkische „Thih cot lopemes“ aus dem 9. Jarh., auch ist die Übersetzung der böhmischen Brüder „O Herr Gott, Dich loben wir“ nennenswert. Im Bewusstsein und Brauch des evang. Volkes ist zur Zeit das Lied „Nun danket Alle Gott“ an die Stelle des altehrwürdigen Hymnus getreten, welchen es aber weder in Gedankenreichtum noch Form erreicht. **M. Herold.**

Ambrosiaster. Mit diesem Namen pflegt man diejenigen Kommentare über die dreizehn paulinischen Briefe zu citiren, welche sich in den Ausgaben der Werke des Ambrosius finden; ed. Maur. II, p. 25—318. Migné, Patrolog. lat. XVII, p. 47—536. Der erste, welcher diese Kommentare unter Ambrosius' Namen citirt, ist Hinkmar von Rheims (um 870), welchem dann Ivo von Chartres († 1115), Petrus Lombardus († 1164) und viele andere folgten. Erasmus war der erste, der (1527) die Autorschaft des Ambrosius bezweifelte. Jetzt ist man allgemein überzeugt, dass Ambrosius nicht der Verfasser dieser Kommentare sei. Die Gründe dafür sind folgende: Die Schreibweise ist von der des Ambrosius gänzlich verschieden. Die Art der Textbehandlung ist eine ganz andere als die, welche wir bei Ambrosius finden. Hie und da treffen wir Behauptungen, welche

mit den Ansichten des Ambrosius entschieden im Widerspruch stehen. Einzelne Stellen zeigen, dass der Verfasser dieser Stellen der griechischen Sprache nicht mächtig war. — Fragen wir *nach dem Verfasser* der Kommentare, so hat man auf einen gewissen Hilarius raten wollen, weil Augustinus (contra duas epistolas Pelagianorum l. IV, c. 4, nr. 7. Migné, t. X, p. 614) sagt: Et sic sanctus Hilarius intellexit, quod scriptum est „in quo omnes peccaverunt.“ Ait enim: „in quo, i. e. in Adam omnes peccaverunt.“ caet. Diese Worte finden sich ganz genau in unserm Kommentar in ep. ad Rom. 5, 12 (Migné p. 97). Aber welchen Hilarius meint Augustinus? Den dem Damasus gleichzeitigen römischen Diakon dieses Namens? Aber dieser war, wie Hieronymus (dialog. contra Luciferianos nr. 24. Migné, t. II, p. 184) angibt, von der Kirche abgefallen und würde also von Augustinus nicht sanctus genannt werden. An Hilarius von Poitiers († 368) dürfen wir wegen der gänzlichen Verschiedenheit des Styles nicht denken. Ein Bischof Hilarius von Pavia soll sich zur Zeit des Damasus durch seinen Eifer gegen die Arianer ausgezeichnet haben. Man könnte also vermuten, dass Augustinus diesen gemeint habe. — Aber *es ist ganz vergeblich*, nach dem Verfasser zu fragen, denn das Werk kann unmöglich *einen* Verfasser haben. Dies erhellt aus folgenden Gründen: Die verschiedenen Briefe sind ganz ungleichartig bearbeitet. In manchen finden wir die von Alzog gerühmte inhaltreiche Kürze und meist treffende dogmatische Auslegung, z. B. im Römerbrief. In anderen begegnen wir einer ermüdenden Breite und einer großen Unbestimmtheit der Auslegung, z. B. im Colosser- und Philipperbrief. — Ferner ist der Text der Schriftcitate ganz ungleichartig. Ambrosius citirte bekanntlich nach einer vorhieronymianischen Übersetzung, der sogenannten Itala. (Vgl. Rönsch in Kahnis Zeitschrift für die historische Theologie 1869, 3. Heft, S. 433—479 und 1870, 1. Heft, S. 91—150). In den hier besprochenen Kommentaren finden wir durchaus keine Konsequenz. Oftmals sind die Citate der Itala entnommen und stimmen mit Ambrosius. Andere Male stimmen sie mit der Vulgata, wo Ambrosius nach der Itala citirt. Noch andere Male weichen sie sowol von Ambrosius als von der Vulgata ab, sind also einer anderen Recension der Itala entnommen, als derjenigen, welche Ambrosius gebraucht. Und diese Verschiedenheit begegnet uns in einem und demselben Briefe, so dass also nicht etwa in einem Brief konstant nach der Itala, in einem andern konstant nach der Vulgata citirt würde. — Es bleibt uns also nichts übrig, als für die Entstehung unsrer Kommentare *einen terminus a quo und einen terminus ad quem* zu bestimmen zu suchen. — Spuren eines hohen, vielleicht noch über Ambrosius hinaufreichenden Altertums finden wir im Römerbrief, wenn es z. B. zu 3, 24 sqq. heißt: Permisit (Christus) se diabolo saevienti, sed impraescio. Putans autem se Christum posse retinere veluti accepit eum; (oder nach anderer Lesart: Putavit autem . . . veluti accipiter avem) sed quia virtutem ejus ferre non potuit, omnes quos tenebat, simul cum illo amisit. — Einen bestimmten Anhaltspunkt gibt uns 1 Tim. 3, 15, wo der Verfasser zu den Worten quae est ecclesia Dei vivi bemerkt: „cujus hodie rector est Damasus.“ Wir haben keinen Grund, diese Worte für eine Interpolation zu halten, und würden somit auf einen vor 384 (denn in diesem Jar starb der römische Bischof Damasus) warscheinlich in Rom lebenden Verfasser hingewiesen. Dies wäre der terminus a quo. Einen terminus ad quem finden wir Philipp. 2, 9—11. Der Verfasser fragt nämlich, wie doch der Apostel sagen könne, Christo sei der Name über alle Namen erst gegeben worden, da er denselben ja von Ewigkeit gehabt habe? und färt dann im Zusammenhang fort: „Sed forte ut adoptione Deus esset, et hic color est; incipiet enim ex parte Deus verus esse Christus, et ex parte adoptivus, aut duo dii. Und weiter: Adoptivo Deo non flectit creatura genu, sed vero, non concreaturae . . Etiamsi adoptivus Deus sit homo, in gloria Dei Patris non potest esse. Diese Ausdrücke weisen auf das bestimmteste auf den adoptianischen Streit hin, welcher in die Jahre 790 bis 800 fällt. Sowie wir vermuten müssen, dass die vita Ambrosii von Paulinus erst in der Periode des Alcuin ihre gegenwärtige Gestalt erhielt, so werden wir auch annehmen dürfen, dass unsere Kommentare in derselben Zeit ihre Vollendung fanden. Wenn nun also das Werk durch

vier Jarhunderte überarbeitet und amplificirt wurde, so ist es nicht zu verwundern, dass wir keinen kritisch sicher gestellten Text vor uns haben. Die Mauriner Herausgeber sagen in ihrer Admonitio (Migné p. 43), dass kein Werk des Ambrosius so oft abgeschrieben worden sei, als der Ambrosiaster. Daher die große Menge von Varianten. Ob es den Mailänder Herausgebern, deren jetzt vorliegender erster Teil allerdings sehr rühmliches leistet, gelingen wird, einen erträglichen Text des Ambrosiaster herzustellen, werden wir wol erst im Jar 1881 erfaren.

Unsere Ansicht ist also folgende: Der Ambrosiaster, dessen älteste Bestandteile bis zum Jar 380 hinaufreichen, ist ein um das Jar 800 vollendetes wertvolles und interessantes Sammelwerk, in welches vieles aus Augustinus, Chrysostomus, Hieronymus aufgenommen wurde, ja selbst aus dem früher fälschlich dem Hieronymus, später dem Pelagius zugeschriebenen Kommentar über die dreizehn paulinischen Briefe, welcher sich bei Migné S. Hieron. opp. t. XI, p. 669—946 findet; ein Sammelwerk, an dem sehr viele verschiedene Hände gearbeitet haben und welches bald nach seiner Vollendung dem Ambrosius zugeschrieben wurde.

Jac. Th. Plitt, Dr. Theol.

Ambrosius, Gnostiker, s. Origenes.

Ambrosius, der zur Zeit des Origenes in Alexandrien lebte, gehörte warscheinlich einer der gnostischen Parteien, vermutlich derjenigen des Valentin oder des Basilides an. Angezogen durch den Ruf, den sich Origenes durch Gelehrsamkeit und tiefes Wissen erworben hatte, besuchte er dessen Vorträge. Es gelang diesem, ihn von seinen Irrtümern zu überfüren; fortan wurde er des großen Theologen inniger Freund und hat sich wesentliche Verdienste um ihn sowie um die Kirche erworben, indem er es war, der Origenes aufmunterte, als Schriftsteller aufzutreten, und ihn fort und fort zur Abfassung neuer Schriften antrieb, so dass Origenes ihn seinen ἐργοδιώκτης nannte, ja einen der ἐργοδιῶκται τοῦ θεοῦ. Ambrosius besoldete aus seinen reichen Gütern sieben Schnellschreiber und sieben Abschreiber nebst einigen Schönschreiberinnen für seinen Freund und scheute keine Kosten, um, als Origenes an die Vorbereitung der Hexapla ging, für ihn Exemplare der LXX und anderer griech. Übersetzungen des A. T.'s, welche Juden (Symmachus, Theodotion) gemacht hatten, und andere wertvolle Schriften anzuschaffen. Er stand seinem Freunde bei in Vergleichung der Texte. An ihn sind viele Schriften des Origenes gerichtet. Ambrosius bekleidete ein Statsamt, welches ihn zu öfteren Reisen veranlasste; daher finden wir ihn öfter außerhalb Alexandriens; einmal, in der Verfolgung des Maximin im J. 235, welcher Origenes zu entgehen so glücklich war, saß Ambrosius als Bekenner des christlichen Glaubens im Gefängnisse. Ob er, wie Hieronymus meldet, Diakon gewesen ist, lassen wir dahingestellt. Er ist vor Origenes gestorben. — Vgl. über ihn Euseb. h. e. VI, 18. — Epiphanius haeres. c. 64, 3. — Hieronymus de viris illustribus c. 56. — Redepenning, Origenes, passim.

Herzog.

Ambrosius, Bischof von Mailand. Quellenschriften sind Ambrosius' eigne Werke, namentlich die Briefe. Augustins Mitteilungen in den Konfessionen und in de civit. Dei. Die Nachrichten des Socrates, Sozomenus, Theodoret sind nicht zuverlässig. Die Vita S. Ambrosii von Paulinus ist in der Gestalt, in der wir sie besitzen, wol erst im 8. Jarhundert entstanden. Cf. Erasm. in ed. opp. Ambr. 1527.

Schriften über Ambrosius: Hermant Goffredo vita di S. A. tradotta in ital., Milano 1750. Das französische Original, Paris 1678. Tillemont, mémoires. Paris 1705, t. X. Baunard, histoire de S. Ambroise. Paris 1871. Seitdem deutsch b. Herder in Freiburg. J. P. Silbert, Leben des hl. Ambrosius. Wien 1841, one wissenschaftl. Wert.

Ausgaben: Die beste die Mauriner Ausgabe. Paris 1686—90 fol., mehrmals abgedruckt in Venedig, 4°., in Migné Patrologia lat. t. 14 sqq. Vortreffliches verspricht die neue Mailänder Ausg. v. Ballerini. 1. Tl. 1875, in 5 Jaren soll das Werk vollendet werden.

Ob Ambrosius einerseits von dem Geschlecht der Aurelier, andererseits von einem Geschlecht Florentius Verinus abstammte (de Rossi bullet. di archeol.

cristiana Roma. Oct. 1864), ist unbestimmt. Sein Vater soll (Paulin. vit.) praefectus praetorio Galliarum gewesen sein. Möglich wäre dies immerhin. (Hieron opp. ed. Migne t. 8, col. 499. Vallars. not. col. 1132, lit. B. Codex Theodos ed. Ritter. Lips. 1736, t. I, p. XXXVI.) Dann wäre Ambrosius in Trier geboren (notitia dign. occ. ed. Boecking 1839 — 53, p. 162) und zwar 340. (Ambros. epp. 59, Bened. II, 1016). Seine Jugend verlebte er mit seinen älteren Geschwistern Marcellina und Satyrus in Rom. Als junger Mann wurde er durch den Praefect. praetor. Italiae Probus (Ammian. Marcell. 27, 11) mit dem Rang eines Consularis (not. dign. occ. pag. 8 — 11) zum Statthalter der Liguria und Ämilia ernannt, und residirte in Mailand. 374 wurde er in höchst irregulärer Weise troß seines Widerstrebens zum Bischof gewält. Die Satzung, dass ein Ungetaufter nicht dürfe geweiht werden (c. 59, c. I, qu. 1, Richters kanon. Recht I, 355) wurde befolgt, denn Ambrosius wurde sofort getauft, und nach acht Tagen, der gewönlichen Annahme zufolge am 7. Dez. 374, zum Bischof geweiht. Von dem kanon. Impediment der Neophytenschaft (1 Tim. 3, 6. Conc. Nicaen. c. 2. — c. 1, D. XLVIII, 2) scheinen ihn nach seiner ep. 63. ad Vercell. die abendländischen Bischöfe auf ihrer Ostersynode 375 nachträglich dispensirt zu haben. Den zum Eintritt in den geistlichen Stand nötigen statlichen Dispens (Gothofred. ad Cod. Theodos. t. IV, p. 358, 429) hat Kaiser Valentinian I. wol nicht mündlich (Theodoret. IV, 7. Paulin. nr. 8), sondern schriftlich (Ammian. Marcell. 29, 4 u. 30, 3) erteilt. Basilius der Große schrieb ihm (ep. 55): „Der Herr hat dich mitten aus den Richtern der Erde genommen und dich auf den apostol. Stul gesetzt."

Seine Hauptbedeutung hat Ambrosius als Leiter der Kirche, als Kirchenfürst, aber auch den Ehrennamen „Lehrer der Kirche" trägt er nicht mit Unrecht. Er war auch ein Diener der Kirche. Er gab nicht allein sein Vermögen der Kirche, sondern verkaufte auch, als nach der unglücklichen Schlacht bei Adrianopel 9. Aug. 378 viele Christen in gotische Gefangenschaft geraten waren, im J. 379 viele kostbare Kirchengefäße, um zalreiche Gefangene loskaufen zu können. Er schrieb: „Die Kirche hat kein Gold, um es aufzubewaren, sondern um es zur Linderung der Not auszugeben. Siehe, die Christus durch sein Blut von der Sünde losgekauft hat, die kauft nun sein Kelch von den Feinden los." (De off. ministr. II, 15. 28. Hieron. opp. I, 262 ed. Vallars. ep. ad Nepotian.)

Im Jar 379 starb sein Bruder Uranius Satyrus, der mit ihm in Mailand gelebt hatte. Ambrosius hielt ihm zwei ganz herrliche Gedächtnisreden (de excessu fratris Satyri), in denen er den Verstorbenen glücklich preist, dass er weggenommen sei vor dem Unglück. Ambrosius erkannte aufs klarste, dass das römische Reich seinem Untergang entgegeneile. Der römische Stat aber war dem Römer der einzige denkbare, der absolute Stat. Es kam nun darauf an, die Kirche so zu gestalten, dass sie den Untergang des States überdauern und der menschlichen Gesellschaft zur rettenden Arche werden konnte. Daran zu arbeiten erkannte Ambrosius als seine Lebensaufgabe, und in dieser Beziehung hat er unendlich viel mehr geleistet, als die drei in seine Zeit fallenden römischen Bischöfe Liberius, Damasus, Siricius. Nach Ambrosius' Ansicht musste die Kirche im Innern einig und fest organisirt sein. Ambrosius war persönlich nicht intolerant, denn de fide II, 11, nr. 89 sagt er: „Wir wollen die Gegner überzeugen, wir wollen flehen und weinen vor dem Herrn. Wir wollen nicht besiegen, sondern heilen. Auch der Herr hat den Menschen, der unter die Mörder gefallen war, nicht durch die Schärfe des Gesetzes, nicht durch prophetische Strenge, sondern mit Öl und Wein geheilt." Als sich Ambrosius im Frühling 387 im Interesse des Kaisers Valentinian II. und seiner Mutter Justina zu dem Gegenkaiser Maximus (bei dem er im Winter 383/84 zum ersten Mal als Botschafter gewesen war) nach Trier begab, exkommunicirte er zwar den Maximus nicht (wie Paulin. vit. 19 fälschlich sagt; cf. Ambros. ep. 24, nr. 12), enthielt sich aber der Kirchengemeinschaft mit dessen Bischöfen, weil diese die Hinrichtung einiger priscillianistischer Ketzer bewirkt hatten, wärend er, überhaupt kein Freund der Todes-

strafe (ep. 25, nr. 3 excusationem habebis, si feceris, laudem, si non feceris), dieselbe wegen Ketzerei entschieden misbilligte. Trotzdem trat er jedem *Eindringen von Irrlehren in die Kirche* energisch entgegen, denn dadurch würde die Einigkeit gestört worden sein. Darum setzte er 379 in Sirmium, der Hauptstadt Illyriens, gegen die arianische Kaiserin Justina die Wal eines rechtgläubigen Bischofs durch; darum trat er 381 auf dem Concil zu Aquileja gegen zwei semiarianische Bischöfe so entschieden auf. Darum verweigerte er um Ostern 385 und 386 der Kaiserin die Auslieferung einer mailändischen Basilika für den arianischen Gottesdienst. Dies sind die berühmten Kämpfe, welche Ambrosius selbst in den Briefen an Marcellina (ep. 20. 22), an Valentinian II. (21) und in der Rede de basilicis tradendis erzält.

Die Kirche muſste fest organisirt sein; darum trat er *allem zu weit gehenden Subjektivismus* entgegen, wie wir dies 389 an dem Handel mit dem römischen Mönch Jovinian sehen (ep. 42). Jovinian war, wie man zu sagen pflegt, wol einmal erweckt worden, aber er gründete seine Frömmigkeit allein auf eigne subjektive Erfarung. Objektiv gegebene göttliche Ordnungen achtete er nicht, sondern ging in seinem Subjektivismus zu weit. (Hieron. libri II ctra. Jov. — Augustin. de bono conjug. — de nuptiis et concupisc. — ctra. Julian. Pel. I. IV.)

Ferner muſste nach Ambrosius' Ansicht *die Kirche nach außen stark und unabhängig dastehen*. Darum durfte irgend eine statliche *Berechtigung des Heidentums* nicht in das Bereich der Kirche eingreifen. Dies kam zum Austrag bei dem *Streit über den Altar der Victoria im Senatssal zu Rom*, an dem alle Eide geschworen werden muſsten. Gratian hatte diesen Altar entfernen lassen. Im Jar 384 reichte der Präfekt von Rom, Symmachus, ein Vetter des Ambrosius (de exc. fr. Sat. II, 32) dem Kaiser eine Denkschrift für Wideraufrichtung des Altars ein, welche Ambrosius ebenbürtig beantwortete (ep. 17. 18. Symmachi epp. Mogunt. 1608). Diese Phase des Kampfes zwischen dem Christentum und dem römischen Heidentum ist um so interessanter, als mit geistigen Waffen zwei vornehme Römer, noch dazu nahe Verwandte, beide auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit stehend, um die wichtigsten Dinge mit einander rangen. Valentinian entschied für die Christen. Nur für kurze Zeit erreichten die Heiden unter Eugenius um 393 ihren Zweck. Ambrosius erlebte es noch, daſs unter Theodosius der Victoria-Altar für immer entfernt wurde. — Um der Kirche ihre Unabhängigkeit zu sichern, muſste jeder *Eingriff der Statsgewalt, namentlich der Militärgewalt*, in kirchliche Dinge ferne gehalten werden. Im Jar 389 hatten die Christen eine *Judensynagoge zu Kalinikum* in Mesopotamien verbrannt. Auf den Bericht des Militärgouverneurs befahl Theodosius, der dortige Bischof solle die Synagoge auf seine Kosten wider aufbauen. Ambrosius machte ihm (ep. 40) die eindringlichsten Vorstellungen und der Kaiser nahm seinen übereilten Befehl zurück. — Im Frühjar 390 ermordete das Volk in Thessalonich in einem Aufrur den dortigen Militärgouverneur Botherich. Auf Ambrosius' Fürbitte versprach Theodosius, die Schuldigen milde zu behandeln. Aber durch andere Einflüsse umgestimmt, ließ er es geschehen, daſs *das Militär in Thessalonich ein furchtbares Blutbad anrichtete*. Ambrosius verließ Mailand und richtete ein sehr ernstes Schreiben an den Kaiser (ep. 51). Er belegte ihn zwar nicht mit dem Kirchenbann, sagte ihm aber, daſs er das Eucharistieopfer in des Kaisers Gegenwart nicht darbringen könne, bevor dieser Buße getan habe. Nach seiner Rückkehr hatte Ambrosius warscheinlich eine Unterredung mit dem Kaiser. Dieser sah ein, daſs Ambrosius Recht habe und tat in der Kirche öffentlich Buße. Die Erzälungen des Theodoret., Socrat., Sozom. und Paulin von der Wegweisung des Kaisers von der Kirchentür und von seiner Ausweisung aus dem Chor der Kirche sind offenbar fabulös.

Wenden wir uns zu *Ambrosius' lehramtlicher Tätigkeit*. Er selbst sagt (de off. I, 1): „Ich muſste zugleich lernen und lehren, denn ich hatte keine Zeit, vorher zu lernen." Er studirte mit großem Fleiß die heilige Schrift und die griechischen Kirchenlehrer, von denen er namentlich Basilius sehr vielfach benutzt hat. Die erste Frucht seiner Studien waren *seine Predigten*, über

die sich Augustinus bekanntlich sehr lobend ausspricht (confess. VI, 13) Außer den schon erwänten, nach dem Tod des Satyrus und wärend des Streits über die Auslieferung der Basilika gehaltenen, nennen wir noch seine Gedächtnisreden auf Valentinian II. (392) und auf Theodosius (395). Die zweite steht, wenn sie echt ist, der ersten nicht gleich. — Aus Predigten sind die meisten seiner exegetisch praktischen Abhandlungen entstanden, so die, welche sich an alttestamentliche Texte anlehnen (unter denen die apol. David II. wol unecht ist), z. B. das ganz auf Basilius ruhende Hexaemeron, und die Psalmenenarrationen. Ebenso die Auslegung des Evang. Lukas. All diese Schriften sind in der damals herrschenden allegorisirenden Art gehalten, aber wir finden in denselben auch viele vortreffliche praktische und psychologisch tief begründete Bemerkungen.

Die dogmatischen Abhandlungen de fide und de Spiritu S. schrieb er, ganz dem Basilius folgend, 378 und 380 für den Kaiser Gratian. Das Buch de mysteriis ist an die Neugetauften gerichtet und erinnert sehr an die mystagog. Katechesen des Cyrill von Jerusalem. Die libb. VI de sacramentis sind jedenfalls unecht. Dagegen werden die öfter angezweifelten libb. II de poenitentia von Augustin (de pecc. orig. II, 31, ctra. Jul. II, 3, 9, ctra. duas epp. Pelag. IV, 11) als ambrosianisch citirt. Unter den moralischen und asketischen Schriften nehmen die 3 Bücher de officiis ministrorum die erste Stelle ein (treffliche Separatausgabe mit emendirtem Text von Krabinger. Tübingen 1857). Die Form ist von Ciceros gleichnamiger Schrift entlehnt. Die vier Kardinaltugenden, prudentia, justitia, fortitudo, temperantia, bezeichnen das richtige Verhalten gegen Gott, die Mitmenschen, in den Leiden des Lebens, gegen uns selbst. Das Werk ist reich an treffenden Bemerkungen und interessanten Erzälungen. Wir lassen folgen die aus Predigten entstandenen, seiner Schwester Marcellina gewidmeten libb. III de virginibus. Daran schließen sich an die Schriften de viduis, de virginitate, de institutione virginis und exhortatio virginitatis. (Das Buch de lapsu virg. consecr. s. objurgatio in Susannam ist eine später verfertigte, aber nicht üble Stylübung). Ambrosius' asketische Ansichten sind mehrfach einseitig beurteilt worden. Er missbilligt es, wenn man die Ehe widerrät. Er stellt die heilige Fürung der Ehe neben die Wittwenschaft und die Jungfrauschaft. Der jungfräuliche Stand ist nicht an sich heiliger als der eheliche; eine verheiratete Frau kann möglicherweise auf eine höhere Stufe der Heiligung gelangen, als eine Jungfrau, aber in der Regel ist der Weg der Heiligung für die letztere leichter als für die erstere. Es ist leicht zu begreifen, wie Ambrosius bei der durch das Christentum nicht überwundenen sittlichen Fäulnis der späteren Kaiserzeit dazu kam, als Mittel der Heiligung ein möglichst vollständiges Heraustreten aus der Welt (nach seiner Unterscheidung zwischen Befehl und Rat, Matth. 19, 18 ff.) nicht zu befehlen, aber anzuraten. — Auch solche Schriften besitzen wir von Ambrosius, die wir juristische Schriften nennen. Dahin rechnen wir, um von der gegen die Habsucht der Reichen gerichteten Schrift de Nabuthe Jezreelita nicht zu reden, die Abhandlung über den Wucher de Tobia. Wir könnten dieselbe für unecht halten, wenn sie nicht Aug. ctra. Jul. Pel. I, 3 als ambrosianisch citirte. — Eine ex professo juristische Schrift ist die „lex Dei sive mosaicarum et romanarum legum collatio." (A. Schulting, jurisprudentia vetus antejustinianea. Lips. 1737, p. 719—800). Der Verf. behandelt verschiedene Rechtsmaterien in 16 Titeln so, daſs er zuerst die mosaischen Satzungen gibt und darauf die Bestimmungen des römischen Rechts nach 7 vorjustinianeischen Juristen folgen läſst. Rudorff in Berlin (Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften 1869, S. 265—296) hat in der Tat warscheinlich gemacht, daſs Ambrosius der Verfasser der Collatio ist.

Was die Lehre des Ambrosius betrifft (Pruner, die Theologie des hl. Ambrosius. Eichstätt 1862), so ist Ambr. in der Trinität und Christologie korrekter Nicäner, one spekulative Begründungen zu versuchen. In der Anthropologie betont er stark die allgemeine Sündhaftigkeit, in der Soteriologie die göttliche Gnade als alleinige Ursache des Heils (de fide III, 2 vita per gratiam). Die Gnade wird angeeignet durch den Glauben (de off. I, 29 fundamentum justitiae est fides).

Die Kirche spendet das Heil aus. Petrus primatum egit (Mt. 16, 15) confessionis, non honoris; fidei, non ordinis. (de incarn. c. 4, nr. 32. Baunard übersetzt freilich: non seulement . . mais aussi [!]). Die Eucharistie ist Opfer. Nos conficimus corpus Christi (de myst. I, 9. nr. 53).

Wir kommen auf Ambrosius' liturgische Wirksamkeit und reden zuerst von seinen Hymnen. Nach seiner eigenen Erzälung und nach dem Bericht des Augustinus fürte Ambr. den im Orient schon lange gebräuchlichen Gemeindegesang ein, als die Gemeinde wärend des Streites mit Justina über die Auslieferung der Basilika in der Kirche belagert wurde. Über die Art des musikalischen Vortrags wissen wir nichts, da eine Tonschrift noch nicht existirte und der ambros. Gesang in der Kirche durch den gregorianischen verdrängt wurde. Hymnus ambrosianus wurde Bezeichnung einer Gattung. In eine gründliche Untersuchung darüber, welche Hymnen wirklich von Ambrosius gedichtet seien, wollten die Mauriner Herausgeber nicht eintreten. Sonst würden sie Hinkmar von Rheims nicht als testis locuples angefürt haben. Am besten hat die Frage behandelt: Biraghi Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio. Milano 1862. Danach dürfen wir achtzehn Hymnen für echt ambrosianisch ansehen. — Ferner gab Ambrosius der mailändischen Kirche eine eigne Liturgie. Wenn wir diese in ihrer ursprünglichen Gestalt besäßen, würde sie älter sein als alle Liturgieen der römischen Kirche, aber selbst die bibliotheca ambros. in Mailand besitzt keine Handschrift von nennenswertem Alter. Doch auch die gedruckten Ausgaben (z. B. v. Fr. Crispus, Med. 1522, v. Archintus, Med. 1712) tragen, obgleich sie immer mehr dem Missale rom. konformirt wurden, selbst im Kanon noch Spuren hohen Altertums. Die mailändische Kirche hat von jeher über ihrer Liturgie, die sie sogar auf Barnabas zurückfürte, mit großer Eifersucht gehalten und braucht dieselbe noch heute.

Ambrosius entschlief im Alter von 57 Jaren nach 23järiger bischöflicher Amtsfürung in der Nacht vom Karfreitag auf den Karsamstag, 3.—4. April 397. In der ambrosianischen Basilika wurde er unter dem Altar zwischen den Märtyrern Protasius und Gervasius beigesetzt. 824 legte der Erzbischof Angilbert II. die Gebeine in einen Porphyrsarkophag. Dieser wurde am 18. Jan. 1864 wider aufgefunden (Biraghi I tre Sepolcri Santambrosiani. Mil. 1864), aber erst am 8. Aug. 1871 eröffnet. Ein päpstliches Breve vom 7. Dez. 1873 erklärte diese Reliquien für echt, also die Breisacher Protasius- und Gervasiusgebeine für unecht. **Jac. Theod. Plitt,** Dr. Theol.

Ambrosius Camaldulensis, eigentlich Traversari, geboren zu Portico bei Florenz 1386, seit 1400 Mönch im Orden von Camaldoli, seit 1431 Generalabt desselben, war in mehrfacher Hinsicht tätig: 1) Als Reformator seines Ordens; wenigstens hat er, was man damals Reformation nannte, in seinem Orden versucht. 2) Als Legat und Verteidiger Eugens IV. 1435 zu Basel. 3) Als Legat desselben Papstes zu Ferrara und Florenz und als der gewandteste Fürer der Unionsverhandlungen mit den Griechen, wobei ihm seine ausgezeichnete Kenntnis der griechischen Sprache die wichtigste Hilfe leistete. 4) Als Schriftsteller; er übersetzte viele griechische Werke ins Lateinische, sodann verfaßte er selbst geschichtliche Werke und eine Abhandlung vom h. Abendmal. Seine papistische Gesinnung gibt sich gleich zu Anfang seiner für die Zeitgeschichte wichtigen Briefsammlung in den Worten kund, womit er Eugen IV. anredet: „quis ego sum, qui adloqui audeam Dominum meum, vermiculus terrae, pulvis et cinis." Auch in den späteren Briefen finden sich änliche Tiraden. S. Ambr. Cam. epp. et orat. ed. Cannetus. Florenz 1759. Tom. II. **Herzog.**

Amesius, Wilhelm, der sich in Holland ein großes Ansehen erworben hat, ist 1576 in England geboren und studirte zu Cambridge unter dem Einflusse des Theologen Wilh. Perkins. Als strenger Puritaner jede Konformirung mit der bischöflichen Kirche verschmähend, mußte er auf Anstellung im Vaterlande verzichten und begab sich, von reichen Puritanern unterstützt, mit einem Freunde Parker nach Leyden, um dort wider die englische Hierarchie schreiben zu können.

Bald zog ihn Horatius Veere, Befehlshaber der englischen Truppen im Haag, ein Gönner der Puritaner, in seine Nähe, und gab ihm, als der Prediger dieser Truppen, Burges, dessen Tochter er ehelichte, nach England zurückkehrte, dessen Stelle. Dem calvinischen Systeme eifrig zugetan, one Zweifel noch durch den Umstand bewogen, daſs Arminius gerade an einer Darstellung der Prädestinationslehre durch Perkins zuerst seine Bedenken veröffentlicht hatte, trat er wider die Arminianer auf, zuerst in den mündlich begonnenen und brieflich fortgesetzten Disputationen mit Grevinchovius, Prediger in Rotterdam, welche er 1613 drucken ließ (De Arminii sententia, qua electionem fidei praevisae docet inniti, disputatio scholastica inter Grev. et Ames.) und 1616 verteidigte (rescriptio scholastica et brevis). Dann erschien seine Coronis ad collationem Hagiensem, qua argumenta pastorum Hollandiae adv. Remonstrantium quinque articulos — vindicantur. Als die berühmte Synode zu Dortrecht 1618 zusammentrat und England sich nicht mit demselben Eifer beteiligte wie andere reformirte Kirchen, erschien ein Sendschreiben über die in England geknechtete evangelische Freiheit; die Episkopalen schrieben es (fälschlich) ihrem bekannten Gegner zu und erwirkten bei Hof, daſs Veere den Amesius seiner Predigerstelle bei den englischen Hilfstruppen in Holland entheben muſste. Die Generalstaten wiesen ihm nun ein Taggeld von 4 fl. an, damit er in Dortrecht leben und den Präsidenten der Synode mit seinen Kenntnissen unterstützen könne. Wirklich erlangte Amesius dort Einfluſs, namentlich wurde die wider Maccovius aus Franecker wegen einer These erhobene Anklage ganz nach seinem Gutachten entschieden. Die von Maccovius nicht verfaſste, bloß unter seinem Präsidium verteidigte These eines Engländers Parcker wurde von Heterodoxie freigesprochen und die scholastische Methode der Ausfürung für unbedenklich erklärt, zumal schon Zanchius, Sadeel, Junius, Danaeus, Trelcatius sich dieser genauern Ausdrucksweise bedient hätten und dieselbe für Verteidigung der Lehre z. B. gegen Vorstius kaum entbehrt werden könne. — Nach Beendigung der berühmten Synode erhielt Amesius das Inspektorat über die mit Stipendien aus Amsterdam in Leyden studirenden Jünglinge, für welche er seine Medulla theologiae aufsetzte. Die Fakultät zu Leyden betrieb seine Anstellung als Professor der Theologie; man trug aber wegen seiner mächtigen Gegner in England so lange Bedenken, daſs die Kuratoren der Akademie Franecker zuvorkamen. Auch dort zwar suchte der englische Einfluſs seine Anstellung zu hintertreiben, bis Prinz Moritz für ihn gewonnen wurde. Am 7. Mai 1622 trat Amesius das theologische Lehramt an mit einer Rede über das Urim und Thummim. Hier gab er seine bedeutendsten Schriften heraus, jene nachher oft wider erschienene Medulla theol., ein scharfgezeichnetes orthodoxes Lehrsystem, welches in einen dogmatischen und moralischen Teil zerlegt ist, offenbar im Interesse, die vernachlässigte moralisch-praktische Seite der Theologie nachzuholen. Ausdrücklich in dieser Absicht schrieb er, seinem Lehrer Perkins folgend, das geschätzte Werk de Conscientia et ejus jure vel casibus, eine einfach praktische Kasuistik, deren Stoff die Einteilung der Medulla beibehält. Vorzüglich sein Beispiel hat dahin gewirkt, daſs man auf den meisten Akademieen anfing, nach den locis theol. und der Erklärung der Kontroverspunkte auch die praktische Seite der Theologie zu behandeln. Seine Moral ist streng, nicht one puritanische Einseitigkeit, wie er denn in seinem Puritanismus Anglicanus, seu praecipua dogmata eorum, qui inter Puritanos rigidiores habentur, unter den Engländern nur die Puritaner als ware Christen gelten läſst, welche Tanz, Spiel und Schmausereien fliehen. Ein Schüler hat seine Idee vom Sabbat uns aufbewart. Amesii sententia de origine sabbathi et de die dominica, quam ex ipsius mente concepit — Nath. Eatonus. Amst. 1658. — Es folgten wider die remonstrantische Darstellung der Dortrechtersynode seine Anti-Synodalia, wider die römisch-katholische Lehre der Bellarminus enervatus, auch einige englische Schriftchen für die Puritaner gegen den nachherigen Bischof Morton und gegen seinen eigenen Schwiegervater Burges. Praktisch brauchbar ist seine Erklärung der Psalmen und der beiden Briefe Petri, auch seine Sciographia catecheseos; merkwürdig einige Traktate über Philosophie, die nichts geringeres wollen, als Metaphysik und Ethik aus der Philosophie beseitigen, um sie der

christlichen Theologie zuzuweisen. Der interessante Streit über die ware Heimat der Ethik (vgl. in den theol. Stud. u. Krit. 1850 meine Übersicht der Entwickelung des Moralsystems in der ref. Kirche) wollte von Amesius auch auf die Metaphysik ausgedehnt werden. In der Medulla erklärt er sich ausdrücklich wider eine Ethik im Sinne Keckermanns, die, weil nicht theologisch, nur das civil und äußerlich Gute zu lehren hätte; nur das ganz und rein Gute könne die Wissenschaft interessiren, daher müsse die Ethik notwendig als der eine Teil des christlichen Lehrsystems auftreten. Der Rigorismus in der Religion wird immer geneigt sein, alle vorgefundene Gesittung als profan zu verwerfen, alles Berechtigte erst aus dem Christentum neu zu erzeugen; und doch muſs die christliche Moral gerade so wie die Dogmatik articuli mixti neben den puris gelten lassen.

Nach zwölfjäriger Wirksamkeit in Franecker nahm Amesius einen Ruf seiner Landsleute in Rotterdam an, ihnen als Prediger und Lehrer zu dienen, erlebte aber den Antritt dieser Stelle nicht. Bei einer plötzlichen Überschwemmung Nachts aufgeweckt, trat er aus dem Bette in das die Zimmer erfüllende Wasser; der plötzliche Schrecken zog ihm ein Fieber zu, an welchem er starb, im Alter von 57 Jaren 1633. Die gewöhnliche Angabe seines Todesjares als 1659 ist falsch, wie man schon aus der Vorrede zur Sciogr. catech. hätte sehen können, die vom 1. Januar 1635 datirt, den Tod des verdienten Mannes beklagt.

Seine lateinischen Schriften sind gesammelt erschienen: Guil. Amesii — in acad. Franequerana prof. opera quae latine scripsit omnia in 5 volumina distributa. Amst. 1658 in 12. mit vorausgeschickter Lebensbeschreibung von Matth. Nethenus, Professor in Utrecht. **Alex. Schweizer.**

Amling, Wolfgang, geb. 1542 zu Münnerstadt in Franken, besuchte die Schule in Naumburg, die Universitäten in Tübingen, Wittenberg, Jena, wo er 1566 Magister ward. Als tüchtiger Sprachkenner gleich zum Rektor der Schule in Zerbst berufen, legte er 1569 sein Schulamt wider nieder und zog nach Münnerstadt, von wo aus er in kirchlichen Angelegenheiten verschiedene Reisen machte. Im Jare 1573 ward er Pfarrer zu Koswig im Anhaltischen, im selben Jare noch Pfarrer am St. Nikolai in Zerbst und Superintendent. Er starb am 18. Mai 1606. — Amling war ein begabter und gelehrter Mann; doch nimmt er in der Geschichte der theologischen Wissenschaft keine hervorragende Stelle ein. Er ist im Grunde nur bekannt geworden durch seinen Kampf gegen die Konkordienformel und durch die von ihm vornehmlich geleitete Hinüberfürung eines großen Teiles des anhaltischen Landes zur reformirten Kirche. Er sah sich dabei unterstützt von verschiedenen angesehenen Männern geistlichen und weltlichen Standes, so besonders von dem 1567 geb. Fürsten Joh. Georg I., einem sonst trefflichen Regenten und von dem bekannten Philippisten Kasp. Peucer, der aus dem sächsischen Gefängnis befreit 1586—1602 am Hofe in Dessau lebte. Aber die eigentliche Seele dieser Bestrebungen war doch Amling, so daſs man die Männer dieser Richtung wol die „Amlingiten“ nannte. Fast alle in jenen Kämpfen von anhaltischer Seite ausgegangenen Schriften sind aus seiner Feder geflossen, so auch die 1578 verfaſste sog. confessio Anhaldina, die diesen Namen mit Unrecht fürt, da sie nur eine Privatschrift blieb. — Amling hat seinen Zweck zum größten Teile erreicht, aber die Art, wie er dazu kam, wirft kein gutes Licht auf seinen Charakter. Wie so manche der damaligen Philippisten brauchte er bei seinem Ringen gegen die Konkordienformel und beim Hinstreben nach calvinischer Theologie und Kirchengemeinschaft unbedenklich unlautere Mittel. Die Winkelzüge und Schleichwege, welche er machte, müssen mit Widerwillen erfüllen.

Vgl. Adelung und Jöcher. — Baumann, Historie des Fürstentums Anhalt Teil VI, Kap. 9—13, S. 100—142. — Schubring, die Einfürung der reform. Konfession in Anhalt, Ztschr. für d. ges. luth. Theol. u. Kirche 1848.

G. Plitt.

Ammianus Marcellinus, Verfasser einer römischen Geschichte (rerum gestarum lib. XXXI) von Nerva, 96, wo die Darstellung des Tacitus endet, bis auf den Tod des Valens, 378; indes sind die ersten 13 Bücher verloren; die noch erhaltenen beginnen mit dem Jare 353, umfassen also namentlich die wichtigen Zeiten

Julians und seiner nächsten Nachfolger. Der Verlust der früheren Bücher wird dadurch erträglich, daſs A. in ihnen nur nach fremden Quellen darstellte; der Wert der erhaltenen steigt dagegen, weil er hier selbst Erlebtes schildert, und zwar aus einem den Häuptern des States sehr nahen Kreise. Er war Grieche, aus Antiochia, ergab sich früh wissenschaftlichen Studien, trat unter Constantius ins Heer, begleitete den Julian in den Perserkrieg, und nahm auch unter dessen Nachfolgern an den Kriegen im Orient und Occident Anteil. Später zog er sich vom Kriegsleben zurück, und nahm in Rom die historischen Studien wider auf; sein Tod wird um 400 angenommen. Ammians Geschichtswerk ist mit gesundem politischen Blick, großer Unparteilichkeit und pragmatischem Sinne verfaſst.

In theologischer Hinsicht ist A. schon wegen mancher mitgeteilten kirchenhistorischen Notizen wichtig, namentlich über die Person Julians, sowie über den Zustand der Kirche Roms in jener bewegten Zeit; noch anziehender wird er aber durch sein eigenes Urteil über das Christentum, worin man eine Ansicht aus den höhern Schichten der gebildeten heidnischen Römer, zum Teil aus dem Kreise Julians selbst, über Christentum und Kirche abnehmen kann. Von jeher hat man deshalb die Frage lebhaft besprochen, ob A. selbst Christ gewesen sei; sie ist früher entschieden bejaht (Claud. Chifflet, de Ammiani M. vita et libris rerum gestarum monobiblion, Lovan. 1627.), noch häufiger aber verneint (Guil. Ad. Cart, quaestiones Ammianeae, Berol. 1868, p. 23—42), was jetzt so ziemlich die allgemeine Ansicht geworden ist.

Will man die Entscheidung von dem äußern Umstande abhängen lassen, ob A. getauft sei und sich äußerlich zum christlichen Bekenntnis verstanden habe, so ist das Urteil sehr einfach; getauft ist er sicher nicht, und ebensowenig hatte die Form des christlichen Glaubens in damaliger Zeit wärend des arianischen Streits seinen Beifall, oder auch nur das äußere Auftreten des christlichen Klerus, zumal in Rom, seine Billigung; es fehlt bei ihm nicht an beißenden Bemerkungen dagegen (XXII. 5). Erheblich ist schon, daſs er selbst sich nie für einen Christen erklärt, ungeachtet er dies zur Zeit, wo er sein Werk geschrieben, um 390, nicht allein one Gefar, sondern sogar im besten Vernehmen mit den Statshäuptern hätte aussprechen können. Entscheidend ist aber, daſs er bei dem Bericht über die äußern Zustände der Kirche dieselben immer nur referirend behandelt, auch dann, wenn er ihnen eine gewisse Billigung nicht versagt, und nie sich selbst in sie einflicht. Wenn er speziell christliche Erscheinungen behandelt, wie Märtyrer, Synoden, fügt er in der Regel eine Erklärung hinzu, die für einen Christen völlig überflüssig erscheinen muſs, und nur von einem Standpunkte begreiflich ist, der jene Ausdrücke als etwas Fremdes, in der Sprache noch Ungewönliches betrachtet. Der äußern Stellung nach war er also gewiſs ein Heide, und ebenso wird sich auch seine ganze Denkart als befangen in heidnischen Ansichten erweisen, zwar nicht aus Anhänglichkeit an die Volksreligion, über die er als aufgeklärt sich erhaben weiß, aber doch in den Grundansichten heidnischer Denkart über ein die menschlichen Dinge beherrschendes Fatum. Er erkennt ein waltendes numen an, welches menschlichen Übermut beugt, und menschlichen Frevel rächt, vertritt also die religiösen Grundansichten, welche als die höchsten Blüten des klassischen Heidentums eine Annäherung an den monotheistischen Standpunkt anen lassen.

Wenn nun bei A. zugleich eine gewisse Annäherung an das Christentum zu erweisen ist, so darf dies nur in dem Sinne gelten, daſs er auch am Christentum eine reinere, ursprünglichere Form annahm, die er für einverstanden mit jenem allgemeinen Deismus erklärte, daſs er also einen allgemein philosophischen Standpunkt einnahm, auf welchem ihm wolverstandenes Heidentum und unverfälschtes Christentum als gleichbedeutend erschien, wärend er die spezifisch christlichen Sätze, namentlich die Formen der Trinitätslehre unter den damaligen Bewegungen des arianischen Streits für bloßen Aberglauben erklärte. Man wird wenig irren, wenn man in dieser Auffassung des Christentums die Denkart der Billigeren und Besseren aus dem Kreise des Julian wider findet; wärend der Kaiser selbst und eine Richtung, die etwa die linke Seite jenes Kreises heißen mag, sich in offener Befehdung des Christentums mit den Waffen des Spottes und der Gewalt gefiel,

repräsentirt A. eine besonnenere Richtung, die am Christentume eine tiefer liegende Grundidee von der Form des damaligen dogmatischen Streits unterschied, und der ersteren, als einer allgemein gehaltenen deistischen Weltansicht, verbunden mit einem sittlichen Ernste, wegen vermeintlicher Übereinstimmung mit dem auf dieselbe Weise idealisirten Heidentume, eine gewisse Zuneigung nicht versagte.

Fügen wir dieser Auffassung der religiösen Ansichten A.'s einige Belege aus seinem Werke bei, so wird nicht etwa jede milde, beistimmende Beurteilung christlicher Dinge schon ein Beweis für sein eigenes christliches Bekenntnis sein, wol aber eine Bestätigung der angegebenen Art und Weise enthalten, in welcher er sich mit der vermeintlich reineren Form desselben einverstanden wuſste. So hat er Hochachtung gegen manche sittliche Seiten, gegen den ethischen Ernst im Leben der Christen, wie ihn der Stand der Asketen, Jungfrauen, vor allem der Märtyrer darbot; der strenge Römersinn, warscheinlich mit stoischen Grundsätzen belebt, konnte diesen Leistungen seine Bewunderung nicht versagen. Bei einem Berichte über die milde Behandlung gefangener christlicher Jungfrauen durch den Perserkönig Sapores ist in der Erzälung Teilnahme und Achtung gegen sie nicht zu verkennen (XVIII. 10. 4 inventas tamen alias quoque virgines Christiano ritu cultui divino sacratas, custodiri intactas, et religioni servire solito more, nullo vetante, praecepit). Indes den Standpunkt des Historikers läſst er sich durch jene Teilnahme nicht verrücken; über die Milde des Königs fügt er gleich das Urteil hinzu, daſs sie nur Verstellung gewesen sei, um sich die Gemüter zu gewinnen (lenitudinem profecto in tempore simulans); von Deklamationen über die Gewalt christlicher Asketen selbst auf heidnische Gewalthaber, die hier nahe lagen, und die sicher ein Tertullian, ein Augustin, nicht unterlassen hätten, weiß A. nichts. Mit gleicher Teilnahme schildert er christliche Märtyrer, XXII. 11. 10: Das Volk in Alexandrien erschlägt einige Parteihäupter, darunter einen Bischof Georgius, verbrennt die Leichen, und wirft die Asche ins Meer, id metuens, ut clamabat, ne collectis supremis, aedes illis exstruerentur ut reliquis, qui deviare a religione compulsi pertulere cruciabiles poenas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur.

Dieselbe Anerkennung eines sittlichen Wertes im Christentume spricht A. endlich bei Schilderung der Besseren unter den christlichen Klerikern, namentlich unter den Landgeistlichen aus, die durch Genügsamkeit in Speise, Trank und Anzug, durch bescheidenes Auftreten den Beifall der besseren Zeitgenossen erwarben (XXVII. 3. 15). Er hatte den Unfug der Parteikämpfe in Rom geschildert zur Zeit, wo Damasus und Ursinus sogar unter Blutvergießen sich um den Bischofstul stritten, so daſs eines Tages in Folge des Kampfs in einer Kirche 137 Erschlagene gefunden wurden. Er erklärt diesen Unfug aus der gänzlich verweltlichten, genuſssüchtigen Stellung des Klerus in der Hauptstadt, der, bereichert durch Erbschleichereien, nur auf prächtige Wagen, glänzende Kleidung und üppige Gastmale sinne, und stellt dieser städtischen Ausartung das Muster mancher würdigen Landgeistlichen gegenüber. Übrigens enthält die Erzälung ein Beispiel von der streng objektiven Art, wie A. über christliche Dinge berichtet, indem er sehr bestimmt sich selbst davon ausschließt: constatque in basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conventiculum, uno die centum triginta septem reperta cadavera peremptorum.

Die Stelle, welche einen nähern Aufschluſs über A.'s Begriff von dem höchsten Numen, nicht im christlichen Sinne, sondern nach der Auffassung eines allgemeinen Humanitätssystems enthält, behandelt die rächende Nemesis, wo bei aller Schönheit der Darstellung ein rein heidnisches Gepräge unverkennbar ist, XIV. 11. 25. A. hatte eine Scene des Familienmordes im kaiserlichen Hause erzält, die Ermordung des Gallus, des Bruders Julians, durch Constantius, und daran geknüpft, daſs sowol der Ermordete darin den Lon früherer Untaten gebüßt habe, wie auch die Ausfürer des Mordes bald darauf vom rächenden Strafgericht ereilt seien. Dies fürt ihn zu einer Herzensergießung über das rächende Geschick, welches über den menschlichen Dingen walte: sed vigilavit utrobique (bei Gallus und bei dessen Mördern) superni numinis aequitas; und nun folgt eine Schilderung der Adrastea oder Nemesis, einer Tochter der Justitia, die nicht nur durch

Ausfürung der antiken Idee vom vergeltenden Fatum, welches menschlichen Übermut beugt, sondern noch mehr durch Einflechtung der jener Göttin in der alten Kunst beigegebenen Attribute, die Innigkeit beweist, mit welcher A. sich in diesem heidnischen Ideenkreise bewegt: Haec et hujusmodi quaedam innumerabilia ultrix facinorum impiorum, bonorumque praemiatrix aliquoties operatur Adrastia (atque utinam semper!), quam vocabulo duplici etiam Nemesin appellamus, jus quoddam sublime numinis efficacis; sie wird abgebildet auf einem Mondkreise stehend, mit Flügeln, quam theologi veteres (die alten Verfasser von Theogonieen, wie Homer, Hesiod) fingentes Justitiae filiam —. A. verleugnet dabei nicht den Standpunkt des aufgeklärten Philosophen, der sich über die Mythen der heidnischen Volksreligion hinwegsetzt: pinnas autem ideo illi fabulosa vetustas aptavit, ut adesse velocitate volucri cunctis existimetur; aber sein Ideenkreis ist ein unverkennbar heidnischer, und das numen perpetuum (XXVII. 3. 15; auch caeleste, aeternum, divinum, summum) ist ihm gewiß nicht der christliche Gott, sondern eine Idee der Gottheit in viel allgemeinerer Auffassung. Als letztes Mysterium auch des Christentums erkennt er nur den Glauben an eine waltende Gottheit an, welcher durch ein sittlich ernstes Leben Verehrung zu Teil werde.

Hiemit werden wir auch den Schlüssel zu einer letzten Stelle gefunden haben, die sich näher über das Aufstellen von Dogmen in der christlichen Kirche selbst ausspricht, XXI. 16. 18; er berichtet über Constantius Eingreifen in den arianischen Streit: christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius, quam componenda gravius excitavit discidia plurima; quae progressa fusius aluit concertatione verborum, ut catervis antistitum jumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehiculariae succideret nervos. Findet man hier freilich (mit Chifflet) die rel. chr. absoluta et simplex in der Athanasianischen Orthodoxie, zu welcher Constantius abfiel, und die anilis superstitio, die an ihm getadelt wird, in seinem Arianismus, dann wäre A. allerdings ein Christ, und zwar von orthodoxem Bekenntnis. Allein wie wenig paßt dies auf die ganze Schilderung! War denn Wortstreit, Streben nach Alleinherrschaft im Glauben, Häufung der Synoden, worüber er den Constantius tadelt, nicht ebenso gut auch auf Seiten der Athanasianer vorhanden? Paßt die herbe Zeichnung, die er entwirft, nicht ebenso gut auf die Partei des *ὁμοούσιον*, wie des *ὁμοιούσιον*? wäre es nicht eine dogmatische Befangenheit, die am wenigsten zu dem gerühmten Scharfblick unsers Historikers stimmen würde, wenn man einen Tadel, welcher dem ganzen Parteitreiben des arianischen Streites galt, nur zu Gunsten des nicänischen Bekenntnisses wenden wollte? Allein worin soll denn nun die rel. chr. absoluta et simplex bestehen, deren Versetzung mit einer anilis superstitio er dem Constantius, aber gewiß auch der Gegenpartei, Schuld gibt? Sie besteht ihm in den Sätzen eines allgemeinen Deismus, in der Idee einer Gottheit in zwar monotheistischer Form, aber durchaus one die Bestimmungen der christlichen Trinitätslehre; nur diese kann A. mit der anilis superstitio gemeint und den Tadel des Constantius dahin verstanden haben, daß er sich auf dergleichen Subtilitäten einließ. Eine treffende Parallele zu diesem Urteile A.'s über den arianischen Streit kurz vor dessen Beendigung liefert Konstantin d. Gr. gleich bei dessen Beginn (Euseb. de vita Const. II. 69 sq.); in seinem Briefe an den Klerus von Alexandrien, wodurch er den Streit gleich im Entstehen zu ersticken hoffte, stellt er die kontroversen Fragen ganz ebenso als unnötig, vorwitzig, kindisch dar, als bloße Subtilitäten einer zankſüchtigen Schule, die mit dem Wesen der christlichen Religion gar nichts zu tun haben; was er als eigentlichen Inhalt der letzteren angibt, kommt ganz wie das perpetuum numen des A. nur auf allgemein deistische Sätze von Gott und dessen Providenz hinaus (c. 71: *περὶ μὲν οὖν τῆς θείας προνοίας μία τὶς ἐν ὑμῖν ἔστω πίστις, μία σύνεσις, μία συνθήκη τοῦ κρείττονος*). Bei den sogenannten Gebildeten unter den Römern erhielt sich also wärend des 4. Jarhunderts ein Urteil über das Christentum, welches die größte Billigkeit darin zu üben vermeinte, daß es hinter der Außenseite der speziell christlichen Dogmen, die ihm als Aberglauben

rschienen, eine reinere Form des Glaubens suchte, welche auf die Resultate eines llgemeinen Deismus hinauskam, und worin dasselbe mit den Sätzen eines vom Mythenglauben gereinigten Heidentums völlig übereinstimme. Dies war der Standpunkt Ammians, und nur in diesem Sinne wandte er dem Christentume eine gewisse Gunst zu. Von diesem Standpunkte aus erklärt sich auch sein tadelndes Urteil über Julians Befehl, wodurch dieser den Christen Erteilung von Unterricht in den liberalen Studien verbot, um so die christliche Jugend in die Schulen er heidnischen Rhetoren und Grammatiker zu nötigen (XXV. 4. 20). A. nennt ach den Grundsätzen der allgemeinen Humanität einen Befehl unbillig, welcher iner zalreichen, ihm in vieler Hinsicht achtungswerten Partei die freie Benutzung er litterarischen Schätze der Vorzeit verkümmern sollte. Aber er selbst hatte ußerlich mit ihr nichts zu tun; umgekehrt bewegte er sich in den religiösen Foren des Heidentums; bei Jovians Regierungsantritt berichtet er die angestellten Opfer one Tadel (XXV. 6. 1); bei Julian tadelt er nicht diesen heidnischen Gebrauch, sondern nur dessen Übertreibung (XXV. 4. 17).

A. war also nicht Christ, weder durch die Taufe, noch durch ein eigentlich hristliches Bekenntnis, sondern er urteilte über das Christentum nur durch einen Irrtum günstig, indem er bei demselben als Grundlage allgemein deistische Ideeen orausſetzte, denen er selbst zugetan war.

Litterarische Nachweisungen über A. und sein Werk s. bei Teuffel, Geschichte er römischen Litteratur, 3. Aufl. Leipzig 1875. S. 1007 ff. **Rettberg.†** [**Wölfflin.**]

Ammon, Christof Friedrich von, einer der fruchtbarsten theologischen Schriftsteller, ein Theologe von wenn nicht tieferem, doch weitgreifendem Einflusse.

Christ. Friedr. v. Ammon (seit Erneuerung seines alten Familienadels im Jare 1825) am 16. Januar 1766 in Bayreuth geboren, studirte in Erlangen, seit 789 Prof. extraord. daselbst in der philosophischen Fakultät, seit 1790 extraord. der theologischen und seit 1792 vierter ordentlicher Professor und zweiter Universitätsprediger. Im J. 1794 folgt er einem Rufe nach Göttingen als Professor, ster Universitätsprediger und Dirigent des theologischen Seminars, seit 1803 ch Konsistorialrat, geht jedoch im folgenden Jare (1804) in die gleiche Stellung ch Erlangen zurück und wird von dort 1813 zum Nachfolger Reinhards nach resden als Oberhofprediger und Oberkonsistorialrat (später als Vizepräsident s Landeskonsistoriums) berufen. Nach 36järigem Wirken in dieser einflussreichen tellung mit ungeschwächter Kraft legt er 1849 seine Ämter nieder, um die übrige it seines Alters zurückgezogen von öffentlicher Tätigkeit zuzubringen, wird aber on am 21. Mai dess. Jares in dem hohen Alter von 84 Jaren von seiner ischen Laufbau abberufen.

Es war ein vielseitig gebildeter, elastischer Geist von tüchtiger philologischer rbildung, von ausgebreiteter Lektüre in klassischer, orientalischer, rabbinischer d theologischer, namentlich auch in französischer Litteratur, in der wissenschafthen Theologie durch seine Leistungen im Fache der biblischen Theologie, der gmatik und Sittenlehre, auch der praktischen Theologie, berühmt, als Landtagsgeordneter und Vizepräsident des Konsistoriums von bedeutender Autorität in gelegenheiten des Kirchenregiments, als Kanzelredner allgemein bewundert und rch seine zalreichen Schriften und theologischen Journale von weitgreifendem nfluss auf die theologische Welt. Epochemachend ist zwar keine seiner litterarien Leistungen, ein Zeugnis von Talent und Beweglichkeit des Geistes aber die riften. In abnehmendem Maße gilt dieses von den späteren, worin vielfach eine wisse oberflächliche Suada an die Stelle gründlicher Forschung tritt, am meisten gegen von seiner „biblischen Theologie“, 1. Aufl. 1792. 2. Aufl. 1801.

Der Begriff der biblischen Theologie geht hier zwar nicht über den einer Materialiensammlung für die Dogmatik“ hinaus, einer Zusammenstellung von cta probantia, wie sie namentlich seit Zachariä gegeben worden. Aber zum ersten al werden dieselben auf Grund historisch-kritischer gelehrter Forschung mit Konquenz unter rationalistischen Gesichtspunkt gestellt. Für den historisch-kritischen tionalismus war diese biblische Theologie ein grundlegendes Werk. Durch torisch richtige Fassung des biblischen Begriffs der Offenbarung wird nach dem

Verfasser der Theologe von selbst zur rationalen Prüfung des Schriftinhalts hin gefürt. Worin nämlich besteht diese Offenbarung bei den biblischen Schriftstellern und bei Christo selbst? „Durch seine Talente und durch seine Lage wird jeden Menschen gewiss, dass er gerade diesen und keinen anderen Beruf habe. Man denke sich nun den Mann von freiem moralischen Bewusstsein, also den Mann von festem Glauben an Gott und seine Pflicht; man versetze ihn in eine Lage, wo er sich von Predigern des Irrtums und der Unsittlichkeit umgeben sieht; je größer die Hindernisse sind, die sich seinen Bemühungen widersetzen, desto unwiderstehlicher wird für ihn der Drang der Pflicht werden; seine Reflexion wird gebunden, dass es Gottes Wille sei, die Warheit zu verkündigen und den Aberglauben zu entwaffnen. So wird er moralisch gewiss, dass Gott ihn sendet und dass seine Erkenntnis göttlicher Warheiten untrüglich ist. — Aus eigenem Nachdenken und aus eigenem moralischen Bewusstsein, aus einem freien, alle Fesseln der Willkür (Autorität?) abwerfenden Geiste gingen ihre Offenbarungen hervor; wie könnten wir in einer reinen Theologie der Bibel ihre Verdienste besser ehren, als wenn wir von derselben Geistesfreiheit Gebrauch machen“ (bibl. Theologie I. §. 16). Das Kriterium dieser prüfenden Vernunft war nichts anderes, als der gesunde Menschenverstand, doch vielfach unterstützt durch Hinweisungen auf die Kantische Philosophie. Nach dieser Kritik ist nun das Inspirationsdogma der Schrift nichts anderes, als „eine jüdische Schallidee“ (!). Die Wunder und Weissagungen im A. und N. Testament werden durch kritische und historische Untersuchungen als unhaltbar erwiesen, wobei indes, statt von den damals schon ans Licht getretenen Paulusschen Wundererklärungen Gebrauch zu machen, der Verfasser, wo andere Auskünfte fehlen, lieber zu eigenen Konjekturen die Zuflucht nimmt, wie wenn es bei der Erzälung vom Stater heißt: „Wie wenn die ganze Stelle nur gnomisch zu fassen wäre und eine Pointe enthielte, die dem galiläischen Fischer sehr verständlich war, die wir aber in der vielleicht unrichtigen Übersetzung nicht weiter entdecken und auffinden können?“ Nur bei der Auferstehung Jesu geht der Verfasser mit der Sprache nicht rein heraus; nachdem er die Gründe der Gegner für den Scheintod angefürt, heißt es nur: „Wir halten uns billig an das ἐξέπνευσε der Evangelisten, one auf Bestimmungen einzugehen, die der Natur der Sache nach nur hypothetisch bleiben müssen.“ Das ihm später öfter vorgeworfene „Versteckspielen“ mit seinen Lesern tritt schon hier ein, indem der Leser mit dem Helldunkel dieser Phrase abgefunden, eine Bestreitung aber der ausfürlich aufgefürten und starken Gründe für den Scheintod auch nicht einmal versucht wird. Nur noch das Resultat über die Gottessonschaft Christi erwänen wir zur theologischen Charakteristik dieses Werkes. Gottes Son, das ist „der einzige moralische Messias“. „Mit dieser moralischen Gotteswürde setzt Jesus in einigen Stellen gewisse übermenschliche Prädikate in Verbindung, die man später als Eigenschaften Gottes betrachtete und die auch in der Tat auf eine außerordentliche Geisteswürde hindeuten, ob sie schon absichtlich in eine geheimnisvolle allegorische Dunkelheit eingehüllt zu sein scheinen.“ Bei alledem versichert nun der Verfasser in der Vorrede zur ersten Auflage, „dass er weit entfernt sei, der Unverbrüchlichkeit der in so vieler Rücksicht ehrwürdigen symbolischen Bücher, die sich bis auf unsere Zeiten als Lehrvorschriften erhalten haben, zu nahe zu treten!“

Im Jare 1803 erschien in Göttingen des Verfassers „Summa theologica“, als Lehrbuch weit verbreitet, im J. 1808 die zweite, 1816 die dritte und 1830 die vierte Auflage desselben. Ein Kompendium von sehr geringem Umfange in der ersten Auflage, wuchs dasselbe je mehr und mehr in den folgenden und erlitt Veränderungen, welche mit dem positiver werdenden Geiste der Zeit im Verhältnis stehen. Bei der kompendiarischen Beschaffenheit dieses Handbuchs dürfen auf Gründlichkeit keine höheren Ansprüche gemacht werden. Desto mehr Beachtung erfordert in der theologischen Entwicklung des Mannes die zunehmende retrograde Bewegung zur kirchlichen Orthodoxie. Dieselbe beginnt mit dem Eintritt in seine Oberhofpredigerstelle in Dresden, wo damals Minister Einsiedel — wie mancher andere sächsische Statsmann besonders durch den Einfluss der Brüdergemeinde für das

Evangelium gewonnen — dem kirchlichen Glauben bei den sächsischen Theologen wider Eingang zu verschaffen suchte. In der Vorrede nun zu dem früher in Verbindung mit Hähnlein und Paulus, jetzt selbständig von Ammon herausgegebenen „Kritischen Journal der neuesten theologischen Litteratur", 1813, sagt uns der Herausgeber, „dass ein fortgesetztes Studium ihm Veranlassung gegeben, die Wissenschaft im Stillen zu bauen und frühere Arbeiten zu verbessern." — „Die Versuchung der Theologie auf kurze Zeit und für eine kleine Lesewelt ein neues Modegewand überzuwerfen, hat nun jeden Reiz für mich verloren." Wer hätte nun nicht nach dieser Äußerung erwarten sollen, sofort einen Ammon posterior an der Stelle des prior auftreten zu sehen. Doch war dies keineswegs der Fall, und so war die Überraschung allgemein, als dem im Jare 1817 bei dem Erscheinen seiner „Theses" von allen Seiten angefochtenen Claus Harms, in dem sächsischen Oberhofprediger, dem Vorkämpfer einer aufgeklärten Theologie, dem entschiedenen Gegner alles Mysticismus und Obskurantismus ein begeisterter Sachwalter zu Hilfe kommt in der Broschüre: „Bittere Arzenei für die Glaubensschwäche der Zeit." Die an der Grenzscheide des 18. und 19. Jarhunderts von Reinhard gehaltene Reformationspredigt, „Wie sehr die evangelische Kirche Ursache habe, nicht zu vergessen, dass sie auf den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben begründet sei," hatte ihrer Zeit keine größere und doch eine weniger berechtigte Überraschung hervorgerufen. Unter den vielen, welche dieser Überraschung einen öffentlichen Ausdruck gaben, befand sich auch Schleiermacher. Von ihm ging die bekannte „Zuschrift an den Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der Harmsischen Sätze" aus — auf die „bittere Arzenei" eine in der Tat fast allzu bittere Pille. Die Frage, welche Schleiermacher hier seine Freunde — denn ihnen überträgt er dieses Geschäft — verhandeln lässt, ist die, ob wol anzunehmen, dass Herrn Ammon erst durch diese Thesen sein rationalistisches Gewissen geweckt worden, oder ob, was doch viel glaublicher, der Mann schon längst in sich zu gehen angefangen und man nur auf den allmählichen Fortschritt, wie er in seinen verschiedenen Ausgaben mehr und mehr eingelenkt, nicht aufmerksam geworden sei, immer aber — das ist die Ansicht der Freunde, würden sich die Rationalisten von dieser bitteren Arzenei bald erholen, wenn sie nur darauf achteten, wie doch, wenn auch das rechte Auge des Bußpredigers ihnen etliche zornige Blicke zuwende, das linke ihnen vielfach gar freundlich zulächele, wie wenn auch die neue Summa so manche ihnen günstigere Stelle fortgelassen, sie doch dafür Sorge getragen, dass ihnen an anderen eine freundliche Entschädigung geboten werde. „So lavirt das Schiffchen, so gleitet der Al!" Dies das Resumé dieser Verhandlungen. Wer hätte nicht erwartet, auf diese ehrenrürige Forderung den Dresdner Kirchenfürsten sich mit sittlicher Entrüstung in voller theologischer Rüstung stellen zu sehen, statt dessen erscheint unverweilt in einer kurzen Entgegnung auf dem Kampfplatz in bester Laune der coulante Hofmann, um nach leichtem Wortgeplänkel — die von dem Berliner Gegner gar nicht begehrte „Hand zur Versönung darzubieten!" Das Klügste allerdings, was er tun konnte.

Wurde die Gabe coulanter Suada dem gelehrten Manne nicht selten auf dem dogmatischen Gebiete gefärlich, so noch mehr auf dem der Sittenlehre und der Predigt. In den zwei ersten Ausgaben der Sittenlehre (1795, 1798) hatte der Verfasser noch am Kantischen System eine sichere Unterlage, nachdem er sich aber in der dritten vom J. 1800 von demselben losgesagt (4. Aufl. 1806. 5. Aufl. 1823. 3 T.), dringt ein Räsonnement ein, welches nicht nur vielfach die Festigkeit der Begriffe, sondern auch den Ernst der christlichen Sittenstrenge vermissen lässt, ein Mangel, für welchen die allerdings interessanten Proben der Belesenheit besonders in der französ. Litteratur keinen Ersatz bieten. Die Unwarheit wird z. B. zugelassen, wo der andere sich sittlichen Gründen unzugänglich erweist. Wir lesen von der „unverbrüchlichen" Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, doch auch mit der Limitation, dass derselbe allerdings nicht auf ungerechte Befehle auszudehnen sei; dass dieser Gehorsam die Revolution „als gefärliche Krise" ausschließe; in der Anmerkung jedoch, dass sie da nicht verwerflich sein könne, wo

sie sich „der Willkür“ entgegenstelle. Die Ehescheidung ex bona gratia wird mit ehrenwerter, entschiedener Missbilligung verworfen, was aber die Scheidungsgründe des odium implacabile, des morbus insanabilis, des crimen civile betrifft, so sieht der Verfasser zwar ein Festhalten an dem Ehebunde als eine Heldentugend, doch keineswegs als eine Pflicht an. Was die Mischehen betrifft, so wird nur historisch berichtet, dass die Ehen mit anderen Religionsverwandten, mit Heiden, Juden und Türken sonst gänzlich verboten waren, und hinzugefügt, dass aber die neuere christliche Gesetzgebung hier wider zu der Milde zurückgekehrt sei, die sich 1 Kor. 7, 13 ff. (?) ausspricht. Konfessionelle Disparität, welche hier nur als Disparität des Kultus bezeichnet wird, soll überhaupt nicht gefordert werden, sondern: „Was Gott zusammengefürt hat, soll durch parteiliche Zuflüsterungen und falschen Gewissensrat nicht mehr geschieden werden.“ — Als „Kanzelredner“ genoss Ammon viele Jarzehnte hindurch eine unbestrittene Anerkennung, insbesondere auch als Landtagsprediger, und was die homiletische Kunst, die geistreiche Textbenutzung und den Redefluß betrifft, nicht mit Unrecht. Doch sind es ja diese Vorzüge nicht, welche ein heilsbedürftiges Herz satt machen können, und diesen Bedürfnissen konnten die Ammonschen Predigten allerdings nicht Genüge tun.

In Folge der in der Geschichte Sachsens epochemachenden Revolution von 1830 hatte Minister Einsiedel sich genötigt gesehen, seine Entlassung zu fordern, und sich in das Privatleben zurückgezogen. Es würde schwer werden, nur ein zufälliges chronologisches Zusammentreffen darin zu sehen, dass nicht völlig zwei Jare nachher der Hofprediger dem Publikum durch eine neue Phase seiner Entwicklung eine abermalige Überraschung bereitet. Es geschah dieses durch seine „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion. Eine Ansicht der höheren Dogmatik“ (?). 4 Bde. 2. Aufl. 1836—38. Neu ist das von dem Verfasser behandelte Thema nicht. Durch eine kritische Übersicht der Glaubenslehre des Christentums wird nachgewiesen, dass von Jarhundert zu Jarhundert die Gestalt desselben eine andere geworden und dass durch Männer wie Herder, Spalding, Teller, Semler, Nösselt, Eichhorn, Planck, Henke, Morus, Löffler (nur diese sind es, welche in dieser Reihenfolge genannt werden) der Zuwachs hellerer Einsichten so groß geworden, dass das Christentum der Gegenwart einen großen Schritt vorwärts getan zu seinem allerdings noch in weiter Ferne liegenden Ziele, Weltreligion zu werden. Hat man schon früher Gelegenheit gehabt, mit Bewunderung dem Verfasser zuzusehen, „wie das Schiffchen gleitet, wie der Al schlüpft“, so erreicht hier die Überschwenglichkeit Ammonscher „Schallideeen“, die Molluskenhaftigkeit seiner Begriffe und die Wortflut, in der sie schwimmen, den höchsten Grad. Wem aber die vierte Summa zur Hand ist, der wird am meisten darüber erstaunen, wie schnell sich bei dem Verfasser selbst binnen zwei Jaren die Fortbildung seines Christentums vollzogen hat. Soeben hatten wir noch in der vierten Summa die Erklärung gelesen, dass es zwei „Elemente“ in der Religion gebe, ein formales, die Vernunft, die fern davon, die vollkommene Erkenntnis der Dinge zu besitzen, durch den Betrug der Phantasie und der Begierden so leicht irregeleitet werde, welche auch immer nur die Vernunft des Einzelnen und niemals die der ganzen Menschheit — und das andere Element, das materiale, die göttliche Offenbarung, die zuletzt uns durch Jesum Christum ausgesprochene, in welchem wir genötigt seien, nicht bloß den weisen und besten Menschen, sondern den eingeborenen Son Gottes zu verehren. Nun aber vernehmen wir in der Vorrede zur Fortbildung: „Von der anderen Seite wird die Vernunft sich ihres Rechtes bedienen, die Lehren und Gebote des Christentums mit der ihr gleichfalls von Gott verliehenen Warheitsnorm zu vergleichen und dadurch eine freie Überzeugung von ihrer Warheit zu begründen. Sahen sonst die Menschen zum Himmel empor, dass sich sein Glanz in ihrem Inneren spiegele, so blicken sie jetzt zuerst vor und um sich her, die rechte Straße zu finden, die zum Himmel füren soll.“ Die Summa hat uns belehrt: In explorando librorum sacrorum argumento haec ubique regula tenenda est. Veram et immutabilem revelationem tanquam unicam fidei et vitae normam sequamur. Jetzt hören wir (Fortbildung 2. Heft. 2. Abt. S. 230): „(Ihr sagt:) wir glauben nur an die geschriebene Offenbarung in unseren christlichen Büchern.

Dieses Fürwarhalten ist auch das unsrige; das heil. Buch enthält eine Sammlung von Klassikern des Glaubens. Aber wie kommt ihr, erlauben wir uns zu fragen, zu diesem gewaltigen Sprunge von der allgemeinen und ewigen Idee dessen, welcher ist, war und sein wird, zu einer Schrift, welche einmal nicht war und in einer anderen Ordnung der Dinge nicht sein wird? Schreibt denn Gott Bücher wie Menschen, stehen seine Gedanken und Ratschlüsse nicht am Himmel, auf den Gipfeln der Berge, in den Tiefen des Abgrundes, in den Herzen der Menschen? Ist sein heiliges Wort nicht ein ewiges, alle Jarhunderte durchlaufendes?" Heißt es in der Summa: Die Lehrer der Kirche seien, um Irrlehrer abzuhalten, auf die symbolischen Bücher zu verpflichten, sobald nur gewisse kleine Irrtümer abgetan sein werden, wie einige falsche Etymologieen und historische Bemerkungen, so verwundert man sich über solche Splitterchen, die hier allein zur Probe ausgewält werden, da uns „die Fortbildung" vielmehr der Reihe nach aus allen symbolischen Büchern, die Katechismen nicht ausgenommen, so grobe und unerträgliche Klötze vorfürt, von denen die Summa gütiger Weise gar nicht Notiz genommen, wie den Artikel von der Erbsünde, der „in leeren Begriffen und Voraussetzungen" besteht, den Artikel von der Genugtuung, von der uns gesagt wird: „Diese psychologisch, moralisch und theologisch verwerfliche Lehre ist nicht nur unbiblisch, sondern auch ein Überrest der jüdischen Sündopfer, welcher aus der reineren Religionslehre entfernt werden muss." So lehrt über die Symbole der lutherischen Kirche, auf welche der sächsische Geistliche, Herr v. Ammon miteinbegriffen, eidlich noch jetzt verpflichtet wird — ein Theologe, welcher noch in seiner Sittenlehre (T. II. S. 106) den Ausspruch getan: „Die evangelische Kirche kann auf den Vorwand derer keine Rücksicht nehmen, welche behaupten, dass sie den Eid auf die symbolischen Bücher mit ihrer Überzeugung und also auch mit ihrem Gewissen nicht zu vereinigen vermögen." „Wie das Schiffchen lavirt, wie der Al schlüpft!"

Neue Überraschungen wurden seit dieser Zeit von dem Verfasser dem Publikum nicht mehr geboten. Er war in dasjenige Farwasser eingelenkt, worin er sich am freiesten und leichtesten bewegte. Die zwei letzten wissenschaftlichen Schriften, welche von ihm ausgegangen sind, das „Leben Jesu", 1842, 2 Tle., und „Die wahre und falsche Orthodoxie", 1849, bieten des Neuen wenig, desto mehr aber Widerholungen des schon früher Vernommenen.

Seiner Wirksamkeit in der Landesvertretung zu gedenken, so ist es Ein Votum des höchsten sächsischen Landesgeistlichen, welches besonders die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, sein Ausspruch über die Zulässigkeit sowol der religiösen als konfessionellen Mischehen. Es ist weiter ausgearbeitet in der Schrift erschienen: „Die gemischten Ehen", 1839. 2. Aufl.

Eine biographische Skizze gibt die kleine Schrift: „Christof Friedr. v. Ammon nach Leben, Ansichten und Wirken", 1850, von einem anonymen sächsischen Verehrer, nach dessen Meinung unter allen Kundigen kein Zweifel darüber ist: v. Ammon war die erste theologische Notabilität des 19. Jarhunderts, und mit ihm ist eine Sonne am Himmel der Zeit untergegangen, vor deren Glanze noch nach ihrem Untergange viele Hunderte von wissenschaftlichen Sternen erbleichen.

A. Tholuck.

Ammoniter, בְּנֵי עַמּוֹן, *Ἀμμανῖται*, auf den assyr. Inschriften zuerst unter Salmanassar II. (858—823), zuletzt unter Asarhaddon (681—668), der ihren König Puduilu als seinen Vasallen nennt, bit Amman (Haus Ammons), eins von den drei nach nationalem Bewusstsein und Sprache Israel nahe verwandten Grenzvölkern, welche südöstlich von Kanaan den Übergang zu den wilden Stämmen der Wüste bildeten. Nach der Darstellung in 1 Mos. 19, 37 f. war der Stammvater von seiner Mutter, der jüngern Tochter Lots, die ihn von ihrem eigenen Vater geboren hatte, בֶּן־עַמִּי „mein Volksson" genannt und dadurch in prägnanter Weise als einer, der von keinem fremden Vater gezeugt war, der vielmehr die Art seines Volkes oder Stammes ganz rein zur Darstellung brachte, bezeichnet worden, so dass dafür auch עַמּוֹן, der Volkliche, d. i. der dem Volk

entsprechende, eintreten konnte. Sein Bruder hatte nach derselben St. als einer der mehr als andre, nämlich auch mütterlicherseits vom Vater stammte, ebens prägnant den Namen Moab = Vom Vater oder Same des Vaters erhalten. Di Töchter Lots hatten, so scheint es, durch diese Namen, die in ihren Augen eine Vorzug der von ihnen gebornen Söne andeuteten, die Blutschande, die sie mi ihrem Vater getrieben, beschönigen wollen, obwol sie doch grade durch sie an dies ihre Blutschande erinnern mussten. Sie hatten sich nach dieser Darstellung i Sodom sodomitisches Wesen angeeignet und übertrugen etwas davon auf ihre Sön und deren Nachkommen. Jedenfalls standen letztere den besseren Semiten, z. B den Edomitern, an Energie, Freiheitsliebe und Strebsamkeit nach und wurden wo mit aus diesem Grunde in 5 Mos. 23, 3 von der Aufnahme in Israels Gemeind ausgeschlossen. Die Ammoniter waren wie die Moabiter dem Naturkultus un damit auch dem Fleischesdienst ergeben; ihr Gott Milcom oder Molech, 1 Kön 11, 5. 7; Jer. 49, 1. 3, scheint nach Richt. 11, 24 wesentlich derselbe, wie de Moabitische Kamosch gewesen zu sein; neben dieser zerstörerischen Potenz werde sie auch die zeugende Kraft, die bei den Moabitern Baal Peor hieß, 4 Mos. 25, 3 31, 16, verehrt haben. Durch Ausrottung der riesigen Susim oder Samsummim 5 Mos. 2, 19—21, hatten sie ursprünglich das Land östlich und nördlich von der Moabitern, sich von dem obern Laufe des Arnon bis zum Jabbok und Jordan ausbreitend, in Besitz genommen; aber schon als Israel von Ägypten her im Ostjordanland vorging, hatten sie ihr westliches, am Jordan gelegenes Gebiet an die aus dem Westjordanlande unter Sihon vordringenden Amoriter verloren, an dieselben, von denen sich damals auch die Moabiter aus Hesbon und den andern nördlichen Städten bis südlich vom Arnon hatten vertreiben lassen, 4 Mos. 21, 21—26; Richt. 11, 19—24. Nur die von Sihon eroberten ammonitischen und moabitischen Landesteile nahmen die Kinder Israel, die hier den Durchzug nach Kanaan gewinnen wollten, in Besitz; im übrigen mussten sie des ammonitischen und moabitischen Gebietes nach ausdrücklichem göttlichen Befehle schonen, 5 Mos. 2, 9. 19. Nach 4 Mos. 21, 24 hielt sie auch die Festigkeit der Grenze, welche der obere, zunächst von Süden nach Norden gerichtete Jabbok bildete, vom Ammoniterland zurück. Das Ländchen, welches den Ammonitern geblieben war, war nicht unergiebig; dass es bei ihnen Weinbau gab, erhellt aus der Erwänung von אָבֵל כְּרָמִים in Richt. 11, 33 (Onom. ἀμπελόφορος Ἀβελ), eines Weinortes, der nach Euseb. 6 römische Meilen von der Hauptstadt Rabba = Philadelphia lag. Dass sie reichlichen Getreidegewinnst hatten, geht aus Ez. 27, 17; 2 Chron. 27, 5; vgl. Ez. 25, 4, hervor. Fruchtbarer und schöner war aber allerdings die Gegend, welche sie am Jordan verloren hatten, welche, obwol den Gaditen zugeteilt, in Jos. 13, 25 immerhin noch als das halbe Land der Kinder Ammon bezeichnet wird. Dennoch verzichteten sie zunächst ziemlich lange auf letztere. Denn dass sie sich ebenso, wie die Amalekiter mit dem Moabiterkönig Eglon in ein Bündnis gegen Israel einließen, Richt. 3, 13, scheint kaum als ein ernstlicher Versuch der Widereroberung in Betracht zu kommen. Erst in der späteren bedrängteren Zeit, wo die Philister von Westen her Israel knechteten, 300 Jare nach der Eroberung ihres Landes, erhoben sie sich zu einer achtzehnjärigen Bedrückung der transjordanischen Stämme, und wie aus den bedeutsamen Verhandlungen, die sie mit Jeftha fürten, erhellt, suchten sie damals ihre vermeintlichen Ansprüche auf ihren früheren Besitz ernstlicher geltend zu machen, Richt. 10, 8 ff. Jeftha widerlegte sie und trieb ihr Heer in ihre Grenzen zurück. Saul aber ließ es seine erste Kriegestat sein, ihren König Nahas (Schlange), der Jabes in Gilead belagerte und allen Bürgern der Stadt das rechte Auge auszustechen gedroht hatte, gründlich zu demütigen, 1 Sam. 11. David seinerseits erfreute sich, wie aus der nachträglichen Notiz in 2 Sam. 10, 2 zu ersehen ist, eines guten Verhältnisses zu Nahas; wie bei den Moabitern, 1 Sam. 22, 3. 4, mochte er auch bei ihm wärend seiner Fluchtzeit Schutz gefunden haben. Gegen seinen Son Hanun aber, der seine in guter Absicht geschickten Gesandten beschimpfte, fürte er einen Rache- und Vernichtungskrieg, durch welchen er ihre Grausamkeiten, vgl. Amos 1, 3. 13, mit gleicher Grausamkeit strafte, 2 Sam. 10, 1 ff.; 11, 14 ff.; 12, 26 ff. Joab belagerte damals die ammonitische Hauptstadt Rabba, d. i.

die große, genauer Rabbat Ammon, und eroberte, nachdem er die mit Ammon verbündeten Syrer zurückgeschlagen hatte, in einem zweiten Feldzug die „Wasserstadt“, warscheinlich die am Flusse Amman, einem Nebenfluss des Jabbok, liegende Unterstadt, und ließ dann David, der die kostbare Krone des ammonitischen Königs erbeutete, die Eroberung vollenden. Nach 2 Chron. 20 fielen die Ammoniter im Bunde mit den Moabitern und anderen Stämmen in Josaphats Zeit Juda an; in Folge von Uneinigkeit aber rieben sie sich selber auf. Dem König Usia musten sie Tribut zalen, 2 Chron. 26, 8; dem König Jotham ebenfalls, 2 Chron. 27, 5. Erst als es mit Israel zu Ende ging und auch Juda immer schwächer wurde, machten sie sich wider mehr heraus, zuerst durch Grausamkeiten gegen die Gileaditer, um derentwillen Amos sie in c. 1, 13 bedroht, dann durch schadenfrohes Verhalten bei der Zerstörung des nördlichen Reiches, Zeph. 2, 8 und durch Aneignung des einen Teils von dem entvölkerten Lande, Jes. 11, 14; Jer. 49, 1. Mit den Chaldäern aber und Syrern machten sie gemeinsame Sache gegen Jojakim, 2 Kön. 24, 2, weshalb Jeremia und Ezechiel in ihren Drohungen gegen die fremden Völker auch sie berücksichtigen, Jer. 9, 25 ff.; 25, 21; 27, 2 ff.; Ez. 21, 25 ff.; 25, 1—10, — und noch nach der Zerstörung Jerusalems benutzte ihr König Baalis den Ismael zur Ermordung des chaldäischen Statthalters Gedalja, um die Neubildung einer jüdischen Gemeinde zu hindern, 2 Kön. 25, 25; Jer. 40, 11 ff. Zu Nehemias Zeit erschienen sie von neuem als Feinde und zwar unter den Widersachern, welche den Mauerbau der Judäer mit Waffengewalt hindern wollten, Neh. 4, 7. Als Judas Makkabäus die jüdische Gemeinde frei machte, erhoben sie sich gleichzeitig mit den Edomitern im Süden und andern Nachbarvölkern im Norden, und bedrängten unter Timotheus die Juden in Gilead aufs härteste; sie wurden aber von Judas geschlagen, 1 Makk. 5, 6. Wie die Juden standen auch sie nach Alexander d. Gr. bald unter ägyptischer, bald unter syrischer Herrschaft. Aus ihrer alten Hauptstadt Rabba wurde eine nach Ptolemäus Philadelphus (gest. 247) benannte hellenische Kolonie, die sich großer Pracht und Bedeutung erfreute und die nach der Zwischenherrschaft des Tyrannen Zeno Cotylas, (Jos. Arch. 13, 8, 1), 64 vor Chr. als ein Teil der Provinz Syrien an Rom fiel, als eine der „10 Städte“ aber noch lange nach Christo unmittelbar unter römischer Herrschaft stand. Justinus M. (gest. 166) erwänt der Ammoniter zuletzt noch als eines zalreichen Volkes. Nachher aber verschwinden sie in dem Gewül der arabischen Stämme. **Fr. W. Schultz.**

Amolo, oder Amulo, in der Schule von Lyon unter der Leitung Agobards gebildet, seit 840 sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stule von Lyon, gestorben 852, reiht sich würdig an seinen Vorgänger und an so viele andere Männer der karolingischen Zeit durch seine Bekämpfung des kirchlichen Aberglaubens an. Hier kommt hauptsächlich das Gutachten in Betracht, welches er dem Bischofe Theutbold von Langres in Beziehung auf das Reliquienwesen ausstellte (M. Bibl. T. XIV. f. 324.). Theutbold hatte ihm gemeldet, dass zwei Männer, die sich für Mönche ausgaben, Gebeine eines ihnen selbst Unbekannten aus Italien nach Dijon gebracht und sie am Grabe des h. Benignus in der ihm geweihten Kirche niedergelegt hätten; Weiber wären durch Berürung dieser Reliquie von heftigen Zuckungen überfallen worden; in dem großen dadurch entstandenen Zulaufe seien beinahe 400 Personen von denselben Zuckungen ergriffen worden, und änliche Erscheinungen hätten sich in benachbarten Gegenden gezeigt. Amolo, in jenem Gutachten, erwidert: „Jene Gebeine sollten außerhalb der Kirche begraben werden, um nicht fernern Anlass zu Irrtum und Aberglauben zu geben. Die Wirkungen derselben beruhen auf betrügerischen Absichten und Gewinnsucht. Änliches habe er bei Lebzeiten Agobards gesehen; jede Gemeinde solle ruhig den Gottesdienst abwarten und nicht nach solchen ungewönlichen Auftritten haschen.“ Weniger bedeutend ist in jener Hinsicht sein Werk gegen die Juden, fälschlich früher dem Rhabanus Maurus zugeschrieben. In dem Streite mit Gottschalk, der damals die fränkische Kirche bewegte, nahm Amolo Partei wider ihn, lehrte aufs bestimmteste, dass Gott Niemand zur Verdammnis prädestinire und bürdete übrigens dem unglücklichen Gottschalk einiges auf, dessen er nicht mit Recht beschuldigt werden konnte.

In seinen übrigen Ausstellungen verläugnet er nicht den hierarchischen Geist der Zeit, der zum schlimmen Lose des Gottschalk vieles beitrug. (M. Bibl. XIV. f. 332—336.) **Herzog.**

Amon, אָמוֹן, 1) ein ägyptischer, und wol auch libyscher und äthiopischer Hauptgott, griech. *Ἀμμοῦν*, Herod. 2, 42, *Ἀμοῦν*, Plut. de Is. c. 9, *Ἀμῶν*, Jambl. de myst. 5. 8, nicht nach dem Hebr. als „Werkmeister“ zu deuten, vgl. Spr. 8, 30. 12, sondern s. v. a. „der Verborgene.“ Er wurde zuerst und zumeist in Ober-Ägypten verehrt und hatte speziell in No-Amon, d. i. „Wonung des Amon“ oder Theben (T-apet, *Θήβη* oder *Θῆβαι*, vielleicht „Thron“ oder „Sitz“ = *Διὸς πόλις*) vgl. Nah. 3, 8; Jer. 46, 25; Ez. 30, 14 f., einen Tempel mit einer zalreichen gelehrten Priesterschaft und einem berühmten Orakel (vgl. Strabo 17, 1, 43; Justin 11, 11), welchen Kambyses zerstörte, vgl. Diod. Sic. fragm. X). Die Gottheit der Naturreligion hat vor allem zum Licht als einer Leben und Frucht schaffenden Macht Beziehung, Amon sowol, wie Baal. Ihrer ganzen individualisirenden Weise gemäß unterschieden die Ägypter aber zwischen dem jenseits der Sonne und der einzelnen Himmelslichter vorauszusetzenden Urlicht oder Urfeuer, und dem durch die Himmelslichter, besonders durch die Sonne in die Erscheinung tretenden Licht, außerdem noch zwischen der Lichtpotenz selbst und ihren irdischen, speziell das Niltal betreffenden Wirkungen, wie sie sie in menschlich gedachter, dem ägyptischen Leben accommodirter Gestalt hervorbringt, zwischen Amon, wie die Urkraft in Ober-Ägypten hieß, oder Ptah, wie sie in Unter-Ägypten genannt wurde, Ra, der leuchtenden Sonne im allgemeinen und Osiris, dem Repräsentanten der woltätigen Wirkungen der ägyptischen Sonne, — wie sie denn auch noch wider die aufgehende Sonne, Mentu, und die untergehende, Atmu, als Sonne der Ober- und Unterwelt auseinanderhielten. Pantheistisch aber stellten sie mit Amon auch wider die Mut (Hathor) d. i. den Urstoff, aus welchem er hervorgeht und auf welchen er wirkt, als Mutter und Gattin, als gebärendes und empfangendes Naturprinzip, mit Ra-Osiris in änlichem Sinn die Isis zusammen. Natürlich aber ging der eine Begriff leicht in den andern über, und als die oberägyptischen Pharaonen die Hyksos aus Unter-Ägypten verdrängten und das Reich zu einem bis dahin unerhörten Glanz erhoben, wurde der oberägyptische Hauptgott Amon als Amon-Ra so zu sagen der Nachfolger des bis dahin mehr in Unter-Ägypten verehrten Ra. Man betete in ihm den Gott an, der „einzig und allein und sonder gleichen“, der, „ein König unter den Göttern von vielen Namen one Zal“, der „erhaben in seiner Idee und größer als jeder Gott“, der „der Gemal seiner Mutter, sein eigner Vater und sein eigner Son“, der „woltätig und schön, aber auch ein mächtiger Feind und Vernichter des Übels“ sei. Von den Griechen wurde er daher mit Zeus identificirt, Herod. 2, 42; Diod. 1, 13. In den spätern Zeiten wurde übrigens sein Wesen mehr und mehr vergeistigt, so daſs er der das All erfüllenden und ordnenden göttlichen Intelligenz gleich zu stehen kam. Mit Mut und Chunsu (Chons), welcher letztere mit Tehuti (Tot) dem Vorsteher des Maßes, der Rechnung und Zälung, der Wissenschaft und Kunst, dem griechischen Hermes Trismegistos manches gemeinsam hat, bildete er die Trias von Theben. Als Amon-Chnum aber (Chnuphis, Kneph), als der verbindende, d. i. Tag und Nacht, tritt er widderköpfig auf, so daſs er auch als Frühlingssonne gefaſst wird, vgl. Arnob. 6, 12. Gewönlich wird er dunkelfarbig mit einer doppelten hohen Feder auf dem Helm und den Insignien der Herrschaft und des Lebens in der Hand dargestellt.

2) Der Son und Nachfolger Manasses, der 643—641 (642—640) über Juda regierte, vgl. 2 Kön. 21, 19—26; 2 Chron. 33, 21—25. Die verderbliche Richtung, welche schon Ahas eingeschlagen, welche dann nach dem Aufschwung unter Hiskia noch entschiedner Manasse inne gehalten hatte, setzte auch Amon noch fort. Altäre Baals und Ascheren, wie sie Ahab in Israel aufgerichtet hatte, und Verehrungsstätten für das ganze Heer des Himmels standen jetzt sogar im Hause des Herrn, wenigstens in den beiden Vorhöfen desselben; statt der Stimme der waren Prophetie galten Vogelgeschrei und andere Zeichen, welche von Warsagern und

Zeichendeutern ausgelegt wurden; kurz offenbarer und völliger Abfall zum gröbsten Heidentum fürte schnell dem Ende entgegen. Als ob aber das Verderben immer noch einmal wie mit Gewalt hätte aufgehalten werden sollen, wurde er schon nach 2 Jaren, erst 24 Jare alt, durch einen Aufstand seiner nächsten Umgebung beseitigt, und obwol das Volk des Landes (nicht gerade das bewaffnete, zum Heerbann gehörige Volk, sondern die Bevölkerung Judas), mit seiner Richtung vielleicht ganz einverstanden, die Mörder erschlug, obwol auch der üppige und krasse Götzendienst, selbst von Priestern und Propheten unterstützt, noch längere Zeit fortbestand, Zeph. 3, 4, rohe Gewalttat und Bedrückung immer noch an der Tagesordnung blieb, Zeph. 3, 3 und fleischliche Sicherheit die stolzen Herzen verhärtete, Zeph. 1, 12; 3, 11: so gewann doch sein besserer Son Josia, jetzt freilich kaum erst 8 Jare alt, allmählich für eine Reformation Raum.

3) Ein Oberster unter Ahab, 1 Kön. 22, 26.

4) Name eines Geschlechtsanen in Neh. 7, 59, wofür in Esr. 2, 57 Ami.

Fr. W. Schultz.

Amoriter, אֱמֹרִי, *Ἀμορραῖοι*, warscheinlich von אָמִיר, Baum-, aber auch Berggipfel, also = Bergbewoner, vgl. Jes. 17, 9, im Gegensatz zu Cananiter = Tieflandbewoner und Pheresiter = Flachlandbewoner, einer der cananitischen Hauptstämme, der in 1 Mos. 10, 15 ff. unter den elf dort aufgezälten cananitischen Abzweigungen nicht gerade eine hervorragende Stelle einnimmt, immerhin aber bei der Eroberung des Landes vor andern in Betracht kommt. Amos legt ihnen in c. 2, 9 eine Höhe wie die der Cedern und eine Stärke wie die der Eichen bei, überträgt aber wol nur auf sie im allgemeinen, was die Kundschafter über die Größe einzelner Bewoner Canaans erzält hatten, 4 Mos. 13, 32. 33. Änlich wie der Name der Hethiter in Jos. 1, 4; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6, wird auch der ihrige als ein Gesamtname für alle Cananiter gebraucht, 1 Mos. 15, 16; 48, 22; Jos. 7, 7 24, 15. 18; Richt. 6, 10 u. a., auch Ez. 16, 3. 45. Im spezielleren Sinn aber bewonten sie, nach Richt. 1, 34—36, von der Skorpionenstiege, d. h. von der Felsenwand, welche im Süden das Tiefstal des toten Meeres einfaßt, ja von Sela, der Edomiterhauptstadt ab, den Süden Canaans und zwar besonders die Gebirgsregion, auf welcher von Hebron ab nordwärts auch die Hethiter und noch nördlicher die Heviter hausten. In Abrahams Zeit werden sie am toten Meer, 1 Mos. 14, 7, und als Abrahams Bundesgenossen in Hebron, 1 Mos. 14, 13, erwänt. Kurz vor der Einwanderung der Kinder Israel drangen sie unter Sihon nach dem Ostjordanlande vor und gründeten dort, die Moabiter nach Süden, die Ammoniter nach Osten zurückdrängend, zwei mächtige Reiche, unter Sihon selber ein südlicheres, das bis zum Arnon reichte, und nördlich davon unter dem Refaiten Og das Königreich Basan. Die Kinder Israel stießen mit ihnen nach dem Auszuge aus Ägypten zuerst an der Südgrenze Canaans zusammen, 4 Mos. 14, 45, vgl. c. 13, 30 und 5 Mos. 1, 7. 19 ff., 44; dann im Ostjordanlande, wo sie den König Sihon, als er ihnen den Durchzug verweigerte, bei Jahaz schlugen. Sie eroberten infolge des nicht bloß das ganze Gebiet vom Arnon bis zum Jabbok (mit der Hauptstadt Hesbon), sondern auch Basan, das Land des Og, den besonders der Held Jair bei Edrei besiegte, 4 Mos. 22, 21—35; 5 Mos. 3, 1 ff., und überließen dann dies weide- und waldreiche, äußerst fruchtbare und zum größten Teil sehr anmutige Land, dessen Grenzen in Jos. 2, 12 ff. genauer angegeben werden, an Ruben, Gad und den halben Stamm Manasse, 4 Mos. 32; 5 Mos. 3, 12 ff.; Jos. 13, 8 ff., obwol es nach seinen alten Besitzern noch in Richt. 10, 8 das Land der Amoriter und in 1 Kön. 4, 19 das Land Sihons und Ogs genannt wird. Im Westjordanlande aber bekam Josua mit 5 Amoriterkönigen zu tun, zu denen freilich voran auch der Jebusiterkönig gerechnet wird, Jos. 10, 5; er schlug und verbannte sie. Den Bewonern der mächtigen amoritischen Stadt Gibeon gelang es durch List und Betrug, sich Verschonung, ja Bündnis von ihm zu verschaffen; sie wurden aber für immer zu Heloten und zwar zu Holzhackern und Wasserträgern beim Heiligtum erniedrigt, Jos. 9; 2 Sam. 21, 2. Auch sonst entgingen noch einige Reste der Ausrottung, Richt. 1, 34. 35, aber

obwol den Stamm Dan zeitweilig bedrängend, Richt. 1, 34—36, konnten sie sich doch nie wider zu eigentlicher Selbständigkeit erheben, sondern mussten ebenfalls besonders unter Salomo, Frondienste tun, 1 Kön. 9, 20. 21; 2 Chron. 8, 7. Die Erwänung der Amoriter in Esr. 9, 1 beweist nicht, dass sie auch in der nachexilischen Zeit noch existirten, sondern besagt nur, dass die Greuel der damaligen Landeseinwoner dieselben wie die der früheren waren. **Fr. W. Schultz.**

Amortisation, Amortisations-Gesetze. Die Ansammlung von Vermögen in einer Hand, darinnen es dem öffentlichen Verkehr sich entzieht und diesem gleichsam abstirbt, wird Amortisation genannt, die Hand eine tote (manus mortua); eine solche Hand wird der Kirche und ihren Anstalten, Klöstern, Stiftungen zugeschrieben. Gegen die übermäßige, das ökonomische Gleichgewicht der Gesellschaft störende Anhäufung des Vermögens in der toten Hand sind in den abendländischen Reichen seit dem dreizehnten Jarhundert Gesetze gegeben worden — Amortisations-Gesetze. Diese Gesetze beschränkten teils das Recht, Grundstücke zu erwerben, teils die Summe des Kapitals bei Schenkungen und Legaten; daneben wussten sich die emporblühenden Städte gegen die Anhäufung des unbeweglichen Gutes in den Händen der Ordensgeistlichen durch Privilegien zu schützen, welche man als eine von der Not gebotene Wehr gegen die großen Privilegien ansehen muss, die den kirchlichen Anstalten schon durch das römische, noch mehr aber durch das kanonische Recht hinsichtlich der Formen zugestanden waren, unter welchen ihnen der Erwerb, namentlich durch Erbschaft, erleichtert wurde, und deren ein älterer Kanonist bis 126 zälen konnte. Wie nötig diese Amortisations-Gesetze waren, geht unter anderem daraus hervor, dass nicht blos die weltlichen Regenten, sondern auch geistliche Regierungen (Kurmainz 1574, 1650, 1660) dergleichen erließen. Man muss überhaupt die genannten Gesetze aus dem Gesichtspunkt der Reaktion gegen eine unnatürliche Anhäufung von Vermögen in der Hand der Kirche betrachten (in Deutschland besaß die Geistlichkeit die Hälfte des Nationalvermögens), einer Reaktion, als deren gewalttätige Spitze die Säkularisation angesehen werden mag. — In derselben Richtung, worin sich die Amortisations-Gesetze bewegen, geht auch diejenige statliche Gesetzgebung, welche entweder allen oder einzelnen religiösen Genossenschaften (Orden, Klöstern) das Recht der juristischen Persönlichkeit entzogen hat oder vorenthält; wiewol bekannt ist, auf welche Weise es dennoch gelingen konnte und kann, dieses Hemnis des Erwerbs zu beseitigen oder doch seine Wirkung zu schwächen, und so dennoch manche Bächlein in solche Kanäle zu leiten, welche ihren Inhalt den Cirkulations-Gesetzen des Güterlebens entziehen.

Statlicherseits hatte man längere Zeit in dieser Hinsicht die Dinge gehen lassen, und selbst positiven Gesetzen entgegen Nachsicht geübt. Seit einigen Jaren trat hierin eine erklärliche Änderung ein. So haben das preußische Gesetz vom 23. Febr. und das badische vom 5. Mai 1870 hierin genauere Vorsehung getroffen, letzteres, indem es die rechtliche Wirksamkeit aller Schenkungen und letzten Verfügungen zu Gunsten schon bestehender oder anderer juristischer Personen, sowie der Errichtung neuer Stiftungen durch die Statsgenehmigung bedingt sein lässt; wärend das preußische Gesetz die kgl. Genehmigung als erforderlich zur Gültigkeit von Schenkungen und letztwilligen Zuwendungen one Unterschied des Betrags erklärt 1) insoweit dadurch im Inland eine neue juristische Person ins Leben gerufen werden soll, 2) insoweit sie einer im Inland bereits bestehenden Korporation oder juristischen Person zu andern als ihren bisher genehmigten Zwecken gewidmet werden sollen; ferner ist die Genehmigung des Königs oder der durch kgl. Verordnung ein für alle Mal zu bestimmenden Behörde erforderlich zur Gültigkeit von Schenkungen und letzten Zuwendungen an in- oder ausländische Korporationen oder andere juristische Personen, wenn ihr Wert 1000 Tlr. übersteigt. Daneben hält dieses allgemeine Gesetz noch die in einzelnen Landesteilen bestehenden strengeren Gesetze aufrecht, wonach es zur Erwerbung von Liegenschaften der in- oder ausländischen Korporationen und anderer juristischer Personen überhaupt der Statsgenehmigung bedarf.

Es ist unverkennbar, daſs die Amortisations-Geſetze, welche der Natur der ache nach dem volkswirtſchaftlichen Intereſſe entſprangen, zugleich eine politiſche edeutung haben, und daſs ſich in ihrer Aufſtellung wie in ihrer Vollziehung mmer auch das jeweilige Verhältnis zwiſchen Stat und Kirche abſpiegelt.

A. H.

Amos (עָמוֹס Tragender, Träger), ein Prophet, deſſen Weisſagungsbuch die ritte Stelle auf der Rolle des hebräiſchen Dodekapropheton einnimmt. Da die XX ſeinen Namen ebenſo wie den Namen des Vaters Jeſajas (אָמוֹץ) durch *μώς* widergeben, ſo wird er vielfach, aber ſelbſtverſtändlich mit Unrecht, von den irchenvätern mit dieſem identificirt. Das von ihm hinterlaſſene Weisſagungsbuch t die einzige Schrift des Alten Teſtamentes, welche (1, 1; 7, 8. 10—14) ſeines amens Erwänung tut, und iſt daher die ausſchließliche Quelle für unſere Kennt- is ſeiner Perſon und ſeiner Wirkſamkeit. Es zerfällt, abgeſehen von der Über- hrift 1, 1, in drei deutlich von einander unterſchiedene Teile. Der erſte Teil, ap. 1, 2—2, 16 beginnt 1, 2 mit einer an Joel 4, 16 ſich anlehnenden Ver- ndigung, daſs Jehova von Zion aus ein Strafgericht über die Völker rings- her halten werde. Als ſolche Völker werden dann mit gleichem Redeeingang d unter Darlegung ihrer Schuld und der bevorſtehenden Strafe genannt: Da- ascus 1, 3—5; Philiſtäa 1, 6—8; Tyrus 1, 9. 10; Edom 1, 11. 12; Am- on 1, 13—15; Moab 2, 1—3; Juda 2, 4. 5; Iſrael 2, 6—16. Die Droh- isſagung gegen Iſrael iſt an das Ende geſtellt und ausfürlicher als die voran- henden, weil die Wirkſamkeit des Propheten vornehmlich dem Zehnſtämmereiche t. Der zweite Teil Kap. 3—6 enthält drei mit denſelben Worten beginnende Straf- edigten gegen Iſrael: a) Kap. 3; b) Kap. 4; c) Kap. 5. 6. Die dritte zerfällt wider drei Unterabteilungen: α) 5, 1—17; β) 5, 18—27; γ) Kap. 6, von welchen nigſtens die beiden letzten ebenfalls in derſelben Weiſe anheben. In dieſen rafpredigten bekämpft Amos in der den Propheten gewönlichen rhetoriſch-poe- chen Darſtellungsweiſe die ſittliche und religiöſe Entartung des Volkes, ſeine pigkeit und Schwelgerei (4, 1; 6, 4—6. 8), ſeine Unzucht und Laſterhaftigkeit gl. 2, 7ᵇ), ſeine Ungerechtigkeit und Unredlichkeit (3, 9. 10; 4, 1; 5, 7. 11. 12; l. 9, 4 — 6), ſeinen Götzendienſt (5, 26) und ſeine Abgötterei zu Bethel und ilgal, Dan und Beerſeba (4, 4. 5; 5, 5; vgl. 8, 14). Statt des nur äußer- hen Dienſtes Jehovas fordert er die Übung von Recht und Gerechtigkeit (5, 21—25). abei hält er es zwar noch nicht für ſchlechthin unmöglich, daſs Iſrael noch frei- illig umkehre und Buße tue (5, 6. 14. 15), aber für ſehr unwarſcheinlich (4, 6 ff.); her ſtellt er ihm die ſchwerſten Gerichte, Eroberung des Landes und Depor- tion ſeiner Bewoner in Ausſicht (3, 12. 14. 15; 4, 2. 3; 5, 5; 6, 7. 8. 9; vgl. 3. 8. 11. 17; 8, 2; 9, 1). Der dritte Teil, Kap. 7—9, beginnt mit der Er- lung, daſs Gott den Propheten nach einander drei dem Volke Iſrael drohende iſionen habe ſchauen laſſen (7, 1—3. 4—6. 7—9). Von der Verkündigung dieſer iſionen nahm Amazja, der Oberprieſter von Bethel, Veranlaſſung, bei dem Könige robeam II. die Ausweiſung Amos' aus Iſrael zu beantragen (7, 10 — 13). ieſer aber ließ ſich in dem Vollzuge der von ſeinem Gotte ihm aufgetragenen iſſion nicht irre machen (7, 14. 15), verkündete vielmehr dem Oberprieſter, wie h auch ſpeziell an ihm Gottes Gerichte verwirklichen werden (7, 16. 17), und hloſs hieran (Kap. 8. 9) die Mitteilung über zwei weitere ihm zu Teil gewor- ne Viſionen nebſt deren Ausdeutung. Die erſte derſelben (Kap. 8) iſt wider sſchließlich unheildrohenden Inhaltes, die Ausdeutung der zweiten Viſion aber üpft an die Verkündigung des zunächſt bevorſtehenden Gerichtes (9, 1 — 7) die erheißung, daſs ein gottesfürchtiger Reſt des Volkes aus dem Gerichte errettet erden ſolle (9, 8—10) und Jehova alsdann die zu jener Zeit tief herabgekom- ne Davidiſche Dynaſtie von neuem aufleben laſſen, ihr die Weltherrſchaft zu- len und unter ihrem Scepter ſeiner Gemeinde ein ewiges Heil verleihen werde , 11—15).

Der Verfaſſer dieſes Weisſagungsbuches, Amos, gehörte dem Reiche Juda . Seine Heimat war das Städtchen Thekoa, 4—5 Stunden ſüd-ſüd-öſtlich von

Jerusalem (1, 7; vgl. 7, 12). Er war, bevor er diejenige Wirksamkeit entfa… tete, von welcher sein Buch Zeugnis gibt, weder als Prophet tätig gewesen, no… hatte er sich bei irgend einem angesehenen Propheten auf diesen Beruf vorbereite… sondern hatte bis dahin in stiller Verborgenheit dem Betrieb der Landwirtschaf… und Viehzucht in seiner Heimat obgelegen (1, 1; 7, 14. 15). Daneben aber hatt… er doch auch die politischen Ereignisse seiner Gegenwart mit aufmerksamem Blick verfolgt und war nicht minder mit der Geschichte seines eigenen und der benachbarten Völker, sowie mit einzelnen geographischen Eigentümlichkeiten des Gebietes jener Völker wol vertraut (1, 5; 2, 9. 10; 4, 10. 11; 5, 25; 8, 8; 9, 5. 7; vgl. ferner die zum Teil nicht mehr überall verständlichen geschichtlichen Anspielungen in 1, 3—2, 1; dagegen bezieht sich 5, 26 nicht auf die Zeit der Wüstenwanderung, sondern, wie auch Kurtz, Gesch. des A. Bundes II, 421 ff.; E. Engelhardt in der luth. Zeitschr. 1874 S. 409 ff.; v. Baudissin, Jahve et Moloch p. 48 anerkennen, auf die damalige Gegenwart Israels). In der Zeit, wo Usia von Juda (807—755) und Jerobeam II. von Israel (822—769) neben einander regierten, also zwischen 807 und 769, mithin zu der Zeit, wo das nördliche Reich auf dem höchsten Gipfel äußerer Macht und äußeren Glanzes stand, wurde er mit der prophetischen Sendung beauftragt, aus welcher das vorliegende Weissagungsbuch hervorging (1, 1; 7, 9—11). Die Überschrift bestimmt den Termin noch genauer durch die Angabe „zwei Jare vor dem Erdbeben.“ Dieses Erdbeben muss zwar, da hier nach ihm wie nach dem Beginn einer neuen Ära gerechnet wird und auch Sach. 14, 5 seiner gedenkt, lange Zeit eine furchtbare Berühmtheit gehabt haben; in welches Jar es aber fiel, ist gänzlich unbekannt (vgl. hierüber G. Baur, Amos S. 58 f.). Da Amos hauptsächlich und in erster Linie dem nördlichen Reiche seinen Abfall vorzuhalten und die hiedurch verwirkten Strafen anzukündigen hatte — nur 2, 4. 5; 6, 1; 9, 11. 12 geschieht Judas Erwänung —, so begab er sich zu dem Ende nach Bethel, wo das berühmteste und von den Königen Israels am meisten begünstigte Heiligtum des nördlichen Reiches stand (7, 10. 12. 13). Sein Aufenthalt daselbst scheint aber nur von kurzer Dauer gewesen zu sein und keinesfalls länger als ein Jar gewärt zu haben. Denn alles, was in dem Weissagungsbuche enthalten ist, wird 1, 1 aus dem 2. Jare vor dem Erdbeben datirt. Nach Beendigung seiner Mission in Bethel wird sich Amos daher wol auch wider in seine Heimat nach Thekoa zurückgezogen haben. Ist dies richtig und stammt die Überschrift 1, 1, wie nicht zu bezweifeln, von Amos selbst, so kann er, da in der Überschrift bereits jenes Erdbeben erwänt ist, sein Weissagungsbuch frühestens 1—2 Jare nach Beendigung seiner mündlichen Wirksamkeit verfasst haben. Das Buch enthält daher, wie auch außerdem warscheinlich, nur ein Resumé dessen, was er mündlich den Bewonern des Zehnstämmereiches verkündet hatte. Die Anlage des Buches ist sehr klar und durchsichtig. In stilistischer Beziehung zeichnet es sich durch eine kunstvolle Rhetorik aus; vgl. z. B. den ebenmäßigen und eben hiedurch effektvollen Bau der Rede in 1, 3—2, 16; 4, 6. 8. 9. 10. 11; 7, 2. 3. 5. 6; 9, 2—4, oder die Wal überraschender, aber stets zutreffender Bilder und Analogien 3, 3—6. 8. 12; 4, 1. 2; 5, 7. 19; 6, 12, oder die Großartigkeit der Schilderung 3, 15; 5, 8. 9. 24; 8. 8 ff. Selbst die lange Periode 2, 6^b—16 ist so licht gehalten, dass ihre einzelnen Teile wie die verschiedenen Töne eines Accordes zusammenstimmen: V. 6^b—8 ist Vordersatz; V. 9—11^a dazu gehöriger Umstandssatz, V. 11^b und 12 eine den Schluss des Umstandssatzes erhärtende Parenthese, V. 13—16 Nachsatz. Nicht nur unbillig, sondern geradezu unrichtig ist es daher, wenn Hieronymus unseren Propheten als imperitus sermone bezeichnet und noch Rosenmüller den gleichen Vorwurf gegen ihn erhebt. Selbst die vielverbreitete Angabe, dass Amos in dem Maße seine Bilder dem Land- und Hirtenleben entnehme, dass man hiedurch an seinen früheren Stand erinnert werde, hat an 2, 13; 3, 4. 5. 8. 12; 6, 12; 8, 8; 9, 5 und den visionären Bildern in 7, 1; 8, 1 keine ausreichende Begründung; oder was müsste der Verfasser des Buches Hiob nach den von ihm gegebenen Schilderungen alles gewesen sein? Landwirt, Bergmann, Jäger, Reisender u. s. w.! Dagegen ist Aussprache und Schreibung des Hebräischen bei Amos eine mehrfach abnorme: so עוק 2, 13 statt צוק; מאב

5, 10 statt תָּעֵב ;בּוֹשֵׁס 5, 11 statt בּוֹסֵס ;סָרַף 6, 10 statt שׂׂרֵף ;יִשְׂחָק 7, 9. 16 statt יִצְחָק, (vgl. übrigens auch Jer. 33, 26 und Ps. 105, 9); נִשְׁקָה 8, 8 synkopirt aus נִשְׁקְעָה ;כָּאֹר 8, 8 synkopirt aus כַּיְאֹר.

Eine treffliche Monographie über Amos aus neuerer Zeit ist G. Baur, der Prophet Amos. Gießen 1847. **A. Köhler.**

Amphilochius, der Heilige, aus Cappadocien gebürtig, anfangs Rhetor und Advokat, darauf in einer Einöde seines Vaterlandes als Asket lebend, 375 zum Bischof von Ikonium gewält, als solcher Metropolit von Lykaonien, nahm teil an der zweiten ökumenischen Synode in Konstantinopel (381), hielt 383 eine Synode gegen die Messalianer, und bewog, als eifriger Gegner der Arianer, noch vor jener konstantinopolitanischen Synode, den Kaiser Theodosius, die Streitigkeiten über die obschwebenden Kontroverspunkte in öffentlichen Zusammenkünften zu verbieten (Socrates, hist. eccles. 7, 6). Mit Basilius d. Gr. und besonders mit Gregor von Nazianz war er innig befreundet. Er starb nach 392. Seine Schriften, zum Teil entschieden unecht, zum Teil von zweifelhafter Echtheit, sind nebst den Fragmenten der verloren gegangenen von Cambefis, Paris 1644 edirt worden. Die Echtheit dieser Schriften ist namentlich von Oudin geleugnet und die Autorschaft derselben dem Metropoliten Amphilochius von Cyzicus, einem Zeitgenossen des Photius, zugeschrieben worden, wie denn in der Tat die fabelhafte Lebensbeschreibung Basilius des Großen von einem Zeitgenossen und Bekannten dieses Mannes unmöglich herrüren kann. Dagegen scheint der Synodalbrief des Amphilochius zur Verteidigung der orthodoxen Trinitätslehre (bei Cotelier, monumenta eccl. gr. T. II, und bei Thilo, bibliotheca patrum graecorum dogmatica. Vol. II, echt zu sein. **Herzog.**

Amsdorf*), Nikolaus von, Luthers vertrautester Freund und rüstiger Mitarbeiter am Werke der Kirchenverbesserung, ist am 3. Dez. 1483 warscheinlich in Torgau, nicht zu Groß-Zschopa, welches Rittergut sein Vater erst 1503 erwarb, geboren. Unter sechs Brüdern der zweite und mütterlicherseits mit Staupitz verwandt, ward er dem geistlichen Stande bestimmt, erhielt seine Schulbildung in Leipzig und bezog 1502 die neue Universität Wittenberg, unter deren ersten Inskribirten er war. Voll Eifer im Studium durchläuft er rasch die ersten akademischen Grade, docirt in Philosophie und Theologie, wird Kanonicus an dem mit der Universität verbundenen Allerheiligen-Stift, 1511 Licentiat der Theologie und verwaltet mehrmals das Rektorat. Stark im Disputiren und von regem kirchlichen Interesse beseelt schließt er sich sofort an Luther an, als dieser den Thesenstreit beginnt, und ist mit der Eifrigste unter denen, die beharrlich zu ihm halten. Auch mit Melanthon befreundet er sich bald, arbeitet mit beiden an Verbesserung des Studiums auf der Universität, begleitet sie und Carlstadt zur Leipziger Disputation, später Luther, welcher ihm die Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" gewidmet, nach Worms und ist mit im Vertrauen bei dessen Abfürung nach der Wartburg. Bei ihm verweilt Luther wärend seiner heimlichen Anwesenheit in Wittenberg; er verhandelt nebst Melanthon im Auftrag des Kurfürsten mit den Zwickauer Propheten, beteiligt sich auch nach Luthers Rückkehr an der Bibelübersetzung und dringt mit ihm auf gründliche Reformation des Allerheiligen-Stiftes, dessen Dechant er gewissenshalber nicht werden mochte. Schon damals für Verteidigung des Evangeliums durch Gewalt der Waffen im Fall der Not, wird er 1524 auf Luthers Empfehlung und auf Bitten des dortigen Rates nach Magdeburg gesandt, die Reformation einzufüren. Als Pfarrer zu St. Ulrich und erster Superintendent der Stadt ist er dafür rastlos tätig, organisirt die Kirchspiele und das Schulwesen, wird aber auch teils mit der widerstrebenden Dom-Geistlichkeit, unter welcher Cubito sein heftigster Gegner war, teils mit Vertretern sektirerischer Bestrebungen, einem Dr. Cycloff und dem Widertäufer Hoffmann in heftige Streitigkeiten verwickelt, bei denen er nicht immer das richtige

*) Die Schreibung schwankt zwischen Amsdorff, Ambsdorff, Ambstorff, Amßdorfer und Ambstorffer.

Maß inne hielt. 1528 nach Goslar gerufen, fürt er die Reformation auch dort mit Kraft und Entschiedenheit durch und befestigt sie 1531 bei widerholter Anwesenheit. Ein Gleiches tat er 1534 auf Verlangen des Herzogs Philipp von Grubenhagen in dessen Fürstentum, besonders in Eimbeck. Wie er aber dabei überall mit vieler Schroffheit auftrat, so schürte er auch in demselben Jare den Streit zwischen Luther und Erasmus wider an, kam dadurch und durch manches andere mit Melanthon mehr und mehr auseinander, geriet mit Bucer in Streit über das Abendmal, war mit der Wittenberger Konkordie in hohem Grade unzufrieden und machinirte gegen sie, vertrat auf dem Konvent zu Schmalkalden den Genuſs des Sakraments durch die Ungläubigen mit äußerster Hartnäckigkeit, predigte aber auch vor den versammelten Fürsten so freimütig, daſs Luther ihn „einen Theologen von Natur“ nannte. Nicht minder freimütig erklärte er sich gegen die Doppelehe des Landgrafen von Hessen, half 1539, aber nur vorübergehend, auf Bitten Herzog Heinrichs von Sachsen bei dessen Reformation, namentlich in Meißen, war bei den Verhandlungen zu Hagenau und dem Wormser Kolloquium 1540, und trug 1541 wesentlich zu dem erfolglosen Ausgange des Religionsgesprächs in Regensburg bei, wohin ihn der Kurfürst aus Besorgnis, man möge zu viel nachgeben, gesendet hatte und wo er den Kaiser durch sein rücksichtsloses Auftreten tief verletzte.

Unterdes war der Bischof von Naumburg-Zeiz gestorben; das Domkapitel wälte den Dompropst Jul. v. Pflug; Kurfürst Joh. Friedrich, welcher das Bistum als landsässig betrachtete und gegen Pflug eingenommen war, verwarf die Wal und ernannte, da er sich mit dem Kapitel nicht einigen konnte, Amsdorf zum Bischof, weil er „unbeweibt, begabt, gelehrt und von Adel“. Von den Magdeburgern ungern entlassen, nahm er mit Widerstreben die im Vergleich mit früher sehr kärglich, nämlich nur mit 600 fl. und freiem Tisch dotirte Stelle an, ward am 20. Jan. 1542 in Gegenwart des Kurfürsten und einer großen Menge Volks, welche dazu ihr „Amen“ rief, von Luther feierlichst geweiht und eingefürt, empfing die Huldigung des Rates und nahm am 22. Jan. auch Zeiz in Besitz. Bald hier, bald in Naumburg residirend, kam er mit dem für die weltliche Verwaltung eingesetzten Stiftshauptmann Greytz in schlimme Differenzen; desgleichen mit Superintendent Medler von Naumburg. Auch Kapitel und Stiftsadel waren oft renitent; Amsdorfs ganze Stellung dem Kurfürsten gegenüber, welcher ihm verbot, sich „von Gottes Gnaden“ zu nennen, und nicht bloß in weltlichen Angelegenheiten eingriff, blieb schief; er sehnte sich oft nach Magdeburg zurück, ward aber von Luther immer wider beschwichtigt und auch insofern unterstützt, als dieser die Errichtung eines Konsistoriums für das Stift durchsetzte. Das letztere ward auf Grund der Visitationsartikel von 1527 von Amsdorf reformirt und manche zweckmäßige Einrichtung getroffen, von Pflug aber, wie vom Kaiser, auch vom Herzog Moritz von Sachsen gegen seine ganze Ernennung und Verwaltung protestirt und somit der Grund zu Verwicklungen gelegt, welche Anlaſs und Vorwand gaben erst zur Wurzener Fehde, dann zum schmalkaldischen Kriege. Von Luther zweimal in Zeiz besucht, reizte ihn Amsdorf das erste Mal, 1544, zu der großen Bitterkeit in dem „kurzen Bekenntnis vom Abendmal“ auf. Auch Melanthons „kölnische Reformation“ war keineswegs in seinem Sinn und mit Georg von Anhalt, dem Administrator des Bistums Merseburg, stand er nicht besonders. Da, nachdem er schon durch Luthers Tod tief gebeugt war, bricht jener Krieg aus, 1546. Wärend Georg noch einen Versuch zur Süne machen will, ist Amsdorf unbedingt dagegen und rüstet im Stift, muſs aber, von Moritz bedrängt, dasselbe verlassen. Pflug nimmt es in Besitz und die Huldigung ein; und obwol auch er noch einmal vertrieben wird, schwindet doch für Amsdorf nach der Schlacht von Mühlberg jede Hoffnung auf Rückkehr.

Als „Exul Christi“ bei den jungen Herzögen in Weimar betreibt er eifrigst die Gründung einer hohen Schule in Jena im Gegensatz zu Wittenberg und ist bei ihrer ersten Eröffnung 1548 zugegen. Er beratet den gefangenen Joh. Friedrich, der ihn als Leidensgenossen betrachtete, wegen seines Verhaltens zum Interim, eröffnet gegen dasselbe die heftigste Opposition und muſs deshalb nach Magdeburg

flüchten, wo er dieselbe, mit ihr die gegen die interimistischen und adiaphoristischen Wittenberger wärend der Belagerung der Stadt fortsetzt und nebst Flacius der Mittelpunkt wird für die Gegenpartei. Auch mit Osiander bindet er in dieser Zeit an. Nach Magdeburgs Übergabe versetzt ihn Joh. Friedrich nach Eisenach in eine ziemlich günstige, hohe und freie geistliche Stellung. Er empfängt feierlich den aus der Gefangenschaft heimgekehrten Fürsten, wird 1554 nach Weimar gerufen, ihn zum Sterben zu bereiten, hält ihm die Leichenpredigt, genießt auch bei seinen Sönen, besonders bei Joh. Friedrich dem Mittleren, fortwärend fast unbedingtes Vertrauen und bei der streng orthodoxen Partei hohes Ansehen. Unter seinen Auspicien und auf seinen Betrieb wird, gleichfalls im Gegensatz zu der Wittenberger, die Jenaer Ausgabe von Luthers Werken veranstaltet und er schreibt zu ihr die Vorrede; er wird von vielen Seiten um Gutachten in kirchlichen Dingen angegangen und leitet die erste große Kirchenvisitation in den nunmehrigen ernestinischen Landen. Bei ihr aber gerät er in Zwiespalt mit dem Gothaer Superint. Menius über die von diesem verteidigte Lehre Majors, daſs gute Werke zur Seligkeit nötig. Es kommt zu einem erbitterten Streit, an welchem sich die thüringischen Fürsten und Theologen beteiligen und infolge dessen Amsdorf sich zu einem verkehrten Antinomismus, ja zu der Behauptung fortreißen läſst, gute Werke seien zur Seligkeit schädlich. Sie sucht er nach Menius ungerechter Verurteilung auf der Synode zu Eisenach 1556 aufrecht zu halten und kommt darüber in neue Händel mit Schnepf, Strigel, selbst mit Flacius. Doch vermittelt er des letzteren Berufung nach Jena, drängt mit ihm von Weimar aus die strenge Partei auf dem Wormser Kolloquium 1557 zur Absonderung von Melanthon und seinen Anhängern und die sächsischen Herzöge zum Widerspruch gegen den versönlichen Frankfurter Receſs, 1558, bejubelt das weimarische Konfutationsbuch von 1559, steht in dem darüber ausgebrochenen heftigen Streite zwischen Flacius und Strigel unbedingt auf Seiten des erstern und scheint zu der gewalttätigen Behandlung des andern mit geraten zu haben. Um so schmerzlicher wurde er berürt, als die Sache erst durch Einsetzung eines die hierarchischen Tendenzen der strengen Orthodoxie bedrohenden Konsistoriums, dann durch völlige Entlassung der Flacianer von der Universität eine für diese so ungünstige Wendung nahm, 1561. Allein er hielt auch unter den veränderten Verhältnissen und wärend der fortgesetzten Händel über den sogenannten Synergismus zu ihnen, one sich gerade ausdrücklich zu der Lehre ihres Hauptes von der Sünde als Substanz des natürlichen Menschen zu bekennen und wurde teils deshalb, teils wegen früherer Verdienste und hohen Alters bei den über sie verhängten harten Maßregeln verschont. Dagegen sprach er sich für den Magdeburger Magistrat aus, als dieser wider den zelotischen Heßhus einschritt, 1563, und sah sich so noch am Abend seines Lebens in einen Streit mit diesem verflochten, in welchem er bitter verlästert ward. Noch einmal soll die Hoffnung, nach des verhaſsten Pflugs Tode, 1564, auf den Naumburger Bischofssitz, den er allerdings immer als sein gutes Recht betrachtete, zurückzukehren, in ihm aufgelebt sein. Es ist kaum glaublich, denn in jenem Jare macht er sein Testament, one das Geringste davon zu erwänen. Er stirbt am 14. Mai 1565 und liegt vor dem Altar der Hauptkirche in Eisenach begraben, an dessen Seite sein Leichenstein ein Bild gibt von der gedrungenen Gestalt mit den scharf ausgeprägten Zügen. Der letzte von Luthers Freunden und Genossen an seinem Werke, welches er freilich je länger je mehr in einseitigster Weise aufgefaſst hatte, ein scholastischer Verstand, mit eisernem Willen, in freiwilligem Cölibat bis an sein Ende, voll Härte, aber von der hingebendsten Verehrung für den Freund, den er oft mehr, als gut war, leitete und bis auf die Sprache zu kopiren suchte, von unverwüstlicher Arbeitskraft und eifrig im Gebet, nach allen Seiten polemisirend, wo ihm die Reinheit des echten Luthertums getrübt und gefärbt schien, voll glühenden Hasses gegen die päpstliche Hierarchie und gegen alles, was in Lehre und Kultus an Katholizismus streifte, und doch selbst keineswegs frei von hierarchischem Wesen, ein Mann des Buchstabens und von der streng lutherischen Partei auf den Schild gehoben, ja als „zweiter Luther“ gefeiert, von den Gegnern mehr, als er verdiente, verachtet oder bemitleidet und selbst von der Konkordien-

Formel wegen seiner Übertreibung in der Werklehre desavouirt. Von der Nachwelt lange verkannt, ja oft ungebürlich geschmäht, ist er erst in neuerer Zeit billiger beurteilt und in seiner ganzen Bedeutung für die Reformation gewürdigt worden. Den Weg hierzu wies die vorliegende treffliche Charakteristik von D. Schwarz. Dann folgte die Biographie von Dr. Th. Pressel in: Leben und ausgewälte Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche, Bd. VIII, und die bessere von J. Meier in: Meurer, das Leben der Altväter der luth. Kirche, Bd. III. Hauptquelle neben dem Briefwechsel der Reformatoren noch fünf Bände Amsdorfiana auf der Bibliothek zu Weimar. **D. Schwarz** † [**G. Plitt.**]

Amt Christi, dreifaches, s. Jesus Christus.

Amt, das geistliche, s. Geistliche, Geistlichkeit.

Amun, Amon, der Heilige, ein Einsiedler in der Nitrischen Wüste (in Ägypten), Zeitgenosse und Freund des als Stifter des christlichen Anachoretenlebens bekannten heil. Antonius. — Als 22järiger Jüngling sollte er sich nach dem Willen seiner reichen und vornehmen Eltern mit einer Jungfrau aus edlem Geschlechte vermälen, was er auch tat, aber erst nachdem beide gegenseitig das Gelübde gänzlicher Enthaltsamkeit abgelegt hatten, in welcher Weise sie 18 Jare zusammenlebten. Nach dem Tode der Frau zog er sich ganz in die Einsamkeit der Nitrischen Bergschluchten zurück, leitete dort die wenigen Schüler, die sich zu ihm fanden, zu einem änlichen Anachoretenleben an, und soll mit seinem, mehrere Tagreisen entfernt wonenden Freund Antonius ein neues Kloster gegründet haben. Er starb 62 Jare alt (356 p. C.). Cf. Sozom. I. 12. Socr. IV. 23. Vitae Patrum II. 30.

Amyraut, Moyse (Moses Amyraldus), der berühmte reformirte Theologe, wider dessen Lehre die letzte symbolische Schrift der reformirten Kirche, die formula consensus hauptsächlich gerichtet ist, wurde 1596 zu Bourgueil in der Touraine — in demselben Jare und in derselben Landschaft mit Cartesius — geboren. Die Familie, der reformirten Kirche angehörig, in Orleans einflussreich, bestimmte den talentvollen Knaben der Jurisprudenz. Nachdem er dieses Studium in Poitiers begonnen und 1616 schon den Grad eines Licentiaten erlangt hatte, bewog ihn das Lesen der Institutio rel. ch. Calvins zur Theologie überzugehen, welche er zu Saumur eifrig studirte, namentlich bei Joh. Camero, an dessen Person und Lehren er aufs innigste sich anschloss. Nach kurzem Pfarrdienste zu St. Aignan wurde er an des nach Paris (Charenton) beförderten Jean Daillés (Dallaeus) Stelle Pfarrer in Saumur 1626, und ragte bald so hervor, dass die Nationalsynode zu Charenton 1631 ihn mit Überreichung ihrer Wünsche und Beschwerden an Ludwig XIII. beauftragte. Er setzte es durch, die Aktenstücke stehend, nicht knieend dem Könige zu überreichen, und erwarb sich durch sein taktvolles Benehmen Richelieus Aufmerksamkeit und Achtung. Gleichzeitig wurde er 1633 mit Josué de la Place (Placaeus) und Louis Cappel (Cappellus) zum Professor der Theologie in Saumur gewält. Die drei ausgezeichneten, unter sich enge befreundeten Männer hoben schnell die Akademie Saumur zu außerordentlicher Blüte, so dass auch auswärtige Reformirte, besonders Schweizer, dort Theologie studirten. Bald aber erregten ungewonte Lehren der Theologen von Saumur in dem dogmatisch sehr reizbaren Zeitalter ein großes Aufsehen. In Frankreich selbst, wo man der Sache näher stand, blieben zwar diese Theologen geschützt, geachtet und mit den angesehensten Geistlichen, einem Dalläus, Blondel u. a. befreundet; in der Schweiz aber ereiferte man sich so sehr wider sie, dass einzelne Orte ihre Studirenden von Saumur abriefen, und endlich 1675 die Formula consensus, — bezeichnender wäre formula antisalmuriensis — als symbolischer Schutz gegen weitere Einschleppung der salmuriensischen „Neuerungen" aufgestellt wurde. Ganz besonders galt es der Lehre Amyrauts, weil sie den mühsam auf der Dortrechter synode 1618 auf 1619 befestigten „Hauptpunkt des reformirten Lehrbegriffs", die Gnadenwal und Prädestination zu mildern schien durch Beifügung einer bedingten allgemeinen Gnade zur unbedingten und partikularen. — Zuerst veröffentlichte Amyraut seine, von Camero einst im Schülerkreise angeregten, von der üblichen Lehrweise abweichenden Ideeen 1634 im traité de la predestination, welcher sofort

n großes Aufsehen erregte und in Genf verworfen wurde. Gegnerisch erhob
h der hochverehrte Pierre du Moulin (Molinaeus), damals Professor im rivali-
renden, streng orthodoxen Sédan, und dessen Schwager André Rivet in Leyden
ider „Neuerungen, welche von dem Dortrechtischen, in Frankreich auf der Na-
onalsynode zu Alais 1620 und widerum zu Charenton 1623 förmlich eingefürten
ehrbegriff abweichen“. Der Streit für und wider die Neuerung entbrannte so
ftig, daſs die Nationalsynode zu Alençon 1637 einschreiten muſste. Anklagende
uschriften wider Amyraut und seinen Freund Paul Testard, Prediger zu Blois,
enfalls Schüler Cameros, waren eingelaufen von Gegnern außerhalb Frank-
ichs, von du Moulin aus Sédan, welches noch nicht zu Frankreich gehörte, André
ivet aus Leyden mit beistimmenden Erklärungen mehrerer holländischer Fakul-
iten, und von der Geistlichkeit Genfs. Die Angeschuldigten verteidigten sich aber
it so gutem Erfolg, daſs die Synode nach genauer Prüfung sie von aller Hetero-
oxie freisprach und beiden Parteien Stillschweigen über diesen Streitpunkt auf-
legte. Auswärts wurde man sehr miſsstimmt durch diesen Spruch der Synode,
ie Angriffe dauerten fort, die folgende Nationalsynode zu Charenton 1644 auf
645, mit erneuerten Klagen behelligt, widerholte das frühere Urteil. Dennoch
urde der Streit fortgesetzt besonders einläſslich von dem aus Genf nach Leyden
ersetzten Friedrich Spanheim, dessen mit Amyraut gewechselte Schriften (Exer-
itt. de gratia universale [1856 Seiten!] für Beurteilung des Lehrzerwürfnisses
ehr wichtig sind. Da Amyraut sich immer in höchst anständiger Polemik ver-
eidigt hatte, und von den Gegnern auch immer mit großer Achtung behandelt
worden war: so gelang es ihm, sich mit den bedeutendsten, die in Frankreich selbst
ufgetreten waren, mit Vincent und mit Guil. Rivet (dem Bruder des Andreas)
u verständigen, worüber 1650 die Akte von Thouars aufgesetzt wurde, ja 1655
uch noch mit dem greisen Du Moulin. Dennoch kamen auf der folgenden Na-
ionalsynode zu Loudun 1659 (der letzten, die man von der Krone, nicht one
Amyrauts Bemühungen, bewilligt erhielt) wider Klagen vor, nunmehr ausgedehnt
uch auf Jean Daillé, den Präsidenten, und David Blondel, Sekretär dieser
Synode, weil beide in öffentlichen Schriften den Amyraldismus verteidigt hatten.
Amyraut wurde aber gerade von dieser Synode ehrenvoll beauftragt, eine neue
Ausgabe der Kirchendisziplin zu besorgen. Er starb nach Herausgabe vieler
Schriften 1664, hundert Jare nach Calvin, ein ebenso gebildeter als gelehrter
Mann, der aufrichtig an seiner Kirche festgehalten, und ihr nie etwas vergeben
hat, obwol er gesellig mit Großen des Reichs und katholischen Prälaten verkehrte.
Auf seinen Widerstand hin muſste ein Gebot, daſs auch die Reformirten am
Fronleichnamsfest ihre Häuser zu schmücken hätten, zurückgenommen werden. —
In Frankreich selbst war das Unbedenkliche seiner Lehrweise förmlich anerkannt
worden, die angesehensten Geistlichen blieben seine Freunde, und one die bestän-
igen Einwirkungen der auswärtigen Reformirten hätte das litterarisch sehr ge-
ildete Frankreich sich noch leichter über die Sache verständigt. Holland aber
ferte für das genaue Verbleiben bei den in Dortrecht wider die Arminianer durch-
esetzten Formeln, und die Schweizer wollten von nichts wissen, was den mühsam
ergestellten Lehrfrieden wider stören könnte. „Entweder weiche Amyraut eben
och materiell vom Dortrechter Lehrbegriff ab, oder wenn seine Neuerung, wie
an in Frankreich behaupte, nur die Lehrmethode ändere, so sei vollends nicht
 begreifen, wie er mit nur methodischer Neuerung den teuren Frieden der
formirten Kirche gefährden möge.“ Vergeblich hatte Amyraut 1647 eine aus-
rliche Darlegung des Unverfänglichen seiner Lehre an den Zürcherschen Antistes
rminger geschickt, ein noch vorhandenes Manuskript, welches vortrefflich die Be-
utung des Amyraldismus darlegt; vergeblich hatten die Geistlichen der Pariser-
meinde in gleichem Sinne nach Zürich geschrieben; Zwinger und Gernler in
asel, Franz Turrettin, der in Genf selbst die Geistlichen Mestrezat und Tronchin
myraldisiren sah, bearbeiteten die östliche Schweiz so lange, daſs endlich der
ircherische Theologe Heidegger den Auftrag übernehmen muſste, wider die sämt-
hen Neuerungen von Saumur eine Konsensusformel aufzusetzen, die 1675, also
 Jare nach Amyrauts Tode, zu Stande kam, ganz wider den Wunsch der von

Krone und Klerus immer unerträglicher gedrückten reformirten Kirche in Frankreich, unstreitig auch nicht zum Vorteil der Orthodoxie in der Schweiz.

Die Lehre Amyrauts ist Universalismus hypotheticus genannt worden, zwar mit Grund, aber doch sehr verfänglich; denn so lässt sich auch das in Dortrecht beseitigte arminianische Lehrsystem nennen, welches von Amyraut beharrlich und aufrichtig immer bekämpft worden ist. Der Unterschied beider Lehrbegriffe ist ein wesentlicher. Der arminianische hat eine gratia universalis sub conditione fidei zur Beseitigung der orthodox reformirten gratia particularis absoluta; der amyraldische hingegen nimmt eine gratia universalis hypothetica (d. h. sub conditione fidei) auf, um den harten Partikularismus der orthodox reformirten Gnadenwal besser verteidigen, die ihm gemachten gehässigen Zulagen befriedigender abweisen zu können. Der Amyraldismus hält den realen Partikularismus fest, so zwar dass ein idealer Universalismus hinzugenommen wird. Der Hauptsatz ist dieser: „Es gibt in Gott einen Willen, dass alle Menschen selig werden unter der Bedingung des Glaubens, eine Bedingung, die sie an sich wol leisten könnten, bei der nun einmal anhaftenden ererbten Korruption aber unausweichlich verschmähen, so dass dieser allgemeine Gnadenwille keinen einzigen faktisch selig macht. Daneben gibt es einen partikularen Willen in Gott, mit welchem er ewig festgesetzt hat, eine bestimmte Anzal bestimmter Personen zu retten, alle andern aber mit dieser Gnade zu übergehen; jene Erwälten werden ebenso unfehlbar selig, als die übrigen alle unfehlbar verdammt werden.“ Diese Synthese des realen Partikularismus und des bloß idealen, keinen einzigen wirklich rettenden, Universalismus, d. h. die Hinzunahme eines nur idealen Universalismus zum orthodox festgehaltenen calvinisch-dortrechtischen Lehrsystem ist das Eigentümliche des Amyraldismus. Begreiflich dass man dieses System nach demjenigen Elemente benennt, welches ihm eigentümlich ist; gar nahe liegt aber das Missverständnis, als sei dieser hypothetische Universalismus ein für den orthodoxen reformirten Partikularismus feindseliger, wärend Amyraut versichert und nachgewiesen hat, dass er mit der calvinisch-dortrechtischen Lehre ganz einig gehe.

Die Nationalsynode fand diese Neuerung frei von aller Heterodoxie, nur musste Amyraut, was er sehr gerne tat, recht deutlich sagen, dass der allgemeine Wille kein prädestinirender Ratschluss sei, sondern eine Zumutung und Vorschrift: „glaubet alle, so werdet ihr alle selig“; und dass, wie wir nun einmal verderbt sind, gar keiner bloß auf diesen göttlichen Willen hin selig werde. In Holland und der Schweiz aber stieß man sich schon daran, dass Ausdrücke wie gratia universalis, voluntas dei conditionata, redemtio und vocatio universalis, die einmal Stichwörter des arminianischen Lehrbegriffs geworden, von einem kirchlichen Reformirten überall noch gebraucht würden, was one Gefar gar nicht geschehen könne. Wärend ein A. Rivetus, ja ein Molinäus endlich einsahen, „dass eine universale Gnade, qua actu nemo salvatur,“ in der Tat als eine unschuldige Inkonsequenz tolerirt werden könne: blieben die Schweizer dabei, den Ausdruck in gar keiner Weise zuzulassen; mochten immerhin die angesehensten Glieder der französischen Nationalsynode nach Zürich schreiben: „seid versichert, Amyraut wäre längst abgesetzt, wenn er der feierlich approbirten dortrechtschen Lehre wirklich widerspräche.“

Zur nähern Begründung seiner Lehre unterscheidet er „die objektive und die subjektive Gnade“, nur jene, die Anbietung des Heils auf Buße und Glauben hin sei universal; diese dagegen, die bekehrende Wirkung des hl. Geistes im Gemüte, welche als moralische Einwirkung zu denken sei, nicht als blinde physische Bewegung, sei allerdings partikular nur den Erwälten geschenkt. Gerade weil diese, die entscheidende, sündhafte Menschen allein wirklich rettende, subjektive Gnade partikular sei, könne man unbedenklich, wie ja Calvin selbst getan, die objektive Gnade als universell gelten lassen. Wirklich sei allen Völkern und Zeitaltern das Heilsobjekt bekannt gemacht, wenn nicht distincte doch confuse et obscurius, und alle Menschen wissen, dass bei Gott Erbarmen und Vergebung ist, könnten somit büßend und gläubig dieses Erbarmen ergreifen, und würden

nn selig; denn von jedem wird Glaube gefordert in dem Maße, als das Heilsobjekt ihm kund getan ist. Sind freilich alle nun verderbt und weisen das Heilsjekt ab, so ist das ihre Schuld, obwol sie nun gar nicht anders können; auch rfen sie sich nicht beklagen, wenn Gott nur den einen, den Erwälten die subktive Gnade schenkt und sie so erleuchtet, dass sie nun das Heilsobjekt in sich lassen und gerettet werden." Sehr gerne erklärte Amyraut vor der Synode, ss, wo das Heil nun deutlich offenbart sei, da der Glaube an die unbestimmter kannte Gnade nicht mehr genüge, und ließ sichs gefallen, diese außer dem Gotswort erreichbare Erkenntnis Gottes künftig nicht mehr Glaube zu nennen.

Der nur ideale Universalismus ist in der Tat bei streng festgehaltenem, wider e Arminianer verteidigtem, realem Partikularismus so ungefärlich für die rthodoxie, dass man sich fragen wird, was Amyraut denn gewinnen wollte mit eser Neuerung. Er meint: „es lassen sich die auf allen katholischen Kanzeln tönenden Schmähungen leichter abweisen, der Vorwurf namentlich, als ob der formirte Lehrbegriff Gott zum Urheber der Sünde mache, die menschliche Zuchnungsfähigkeit beseitige" u. s. w.; one Zweifel haben aber diejenigen Gegner myrauts richtiger gesehen, welche, was er eine bloß neue Methode für den alten ehrbegriff nannte, eine zu nichts fürende, unschädliche Änderung nennen, als iejenigen, welche große Gefar von derselben befürchteten. Zuletzt muss Amyraut uch selbst die geringere Erheblichkeit des Streites gefült haben, da er, zwar ne alle Revocation, nicht ungerne ihn endlich ganz ruhen ließ, und seine letzten ebensjare nur friedlichen Studien, wie namentlich der Ausarbeitung seiner christichen Moral widmete. Amyrauts allgemeiner Gnadenwille war ja nichts anderes, ls im orthodoxen System die gar nicht bloß für Erwälte, sondern promiscue ür alle aufgestellte Heilsordnung, dass Sünder nur durch Glauben selig werden önnten; daher die Synode eine voluntas dei dieses Umfangs zugab, nur sei es eine voluntas decreti, sondern praecepti.

Hat der hypothetische Universalismus diesen Theologen bekannter gemacht, ls er es verdient, so liegen dagegen andere Verdienste Amyrauts weit mehr in er Vergessenheit, als billig ist. Vor allem gehört dahin, was er über die Union eider evangelischer Konfessionen geschrieben hat. „Wärend wir mit Recht eine nion mit den Papisten, mit den Anabaptisten, Socinianern, ja auch mit den rminianern unmöglich erachten, gibt es hingegen gar keinen rechten Grund, die emeinschaft der Lutheraner zu fliehen. Über die wichtigsten Lehrstücke sind wir it ihnen einverstanden, über andere können wir bei etwas ungleicher Auffassung och zu einer Formel uns vereinbaren; über noch andere endlich ist sowol die nsicht als der Ausdruck verschieden, so jedoch dass jeder Teil den andern fügch neben sich dulden kann, weil die Hoffnung des Heils selbst von diesen Sätzen icht abhängig ist. Zur Verständigung ist gegenseitiger Austausch nötig, denn rch das Bestehen besonderer Landeskirchen ist man einander entfremdet. Nur en die Kolloquien nicht Streithandlungen, bei denen der eine Teil siegen, der ndere unterliegen soll, und leider suchen die Menschen gemeiniglich weit mehr n Sieg als die Warheit. Noch weniger förderlich sind beiderseits beschickte Syoden mit legitimer Entscheidung durch Stimmenmehrheit. Endlich hüte man sich, ne Mischung der streitigen Ansichten anzustreben, wobei nur zweideutige Formeln rauskommen, über deren Sinn später ein neuer Streit entsteht. Am besten beichnet man vorerst die wesentlichen Kontroverspunkte, sucht von jedem die Wurzel f mit Beseitigung der bloß abgeleiteten Nebenpunkte. In der Wurzel wird n beide protestantische Kirchen immer einig finden. Auch schriftlicher Austausch rd nützlich sein, wenn aufrichtige Verständigung als Ziel vorschwebt. Dann beche man gegenseitig den Gottesdienst, Gäste mögen den Synoden der andern nfession beiwonen, Geistliche einander in den Funktionen aushelfen. Würden Geistlichen einander freundlich behandeln, das Volk wäre bald ausgesönt. oselyterei und Übertritt können ganz wegfallen. Wachse nur jeder Teil an ngelischer Erkenntnis und ergänze den andern mit der ihm verliehenen Gabe." m heftigsten greifen die Lutheraner unsere partikulare Gnade an. Mögen sie enken, dass Augustinus sie auch gelehrt, dass die Schrift sowol eine universale,

als eine partikulare Gnade kennt." — Sodann hat Amyraut sich bemüht, den leicht als physische, blinde Kraftwirkung mißdeuteten Begriff der unfehlbar durchschlagenden subjektiven Gnade sorgfältig als eine moralisch wirkende zu bestimmen. Endlich hat er sich um die christliche Moral sehr verdient gemacht; ein Auszug der sechs Bände seiner morale chrestienne würde jetzt noch Gebildete in hohem Grade belehren und erbauen.

Amyrauts Schriften sind, außer seinen in den theses Salmurienses mit enthaltenen Abhandlungen, folgende:

1) Exegetische: Paraphrases sur l'Ep. aux Romains. Saumur 1644. 8; — sur l'Ep. aux Gal. 1645; aux Coloss. et aux Thessal. 1645; aux Ephes. 1645; aux Hébr. 1646; aux Philipp. 1646; sur les Ep. cathol. 1646; aux Corinth. 1649; sur l'evang. de S. Jean 1651; sur les Actes 1654. — Paraphrasis in psalmos Davidis una cum annott. et arg. 1662. 4. — Considerat. in cap. VII. ad Rom. 1648. 12; — Exposit. des chap. VI. et VIII. ad Rom. 1659. 12.

2) Geschichtliches hat er nichts geschrieben als die Biographie des tapfern La Noue, welche unter dem Titel Vie de François de La Noue, depuis le commencement des troubles religieux en 1560 jusqu'à sa mort zu Leyden 1661 in 4 Bänden erschienen ist.

3) Dogmatisches: Du mérite des oeuvres contre les opinions de M. de la Milletière. Saum. 1638. — Discours sur l'état des fidèles apres la mort. Saum. 1646. 4. — Disc. sur les songes divins dont il est parlé dans l'ecriture. S. 1659. — Descriptio Christiani. Amstelod. 1660. 12. — De mysterio trinitatis deque vocibus ac phrasibus quibus tam in scriptura quam apud patres explicatur, diss. VII. part. absol. Salm. 1661. — In orat. domin. exercitat. Sal. 1662. 8. — In symbol. apost. exercit. S. 1663. 8.

Im Syntagma thesium theol. in acad. Salm. var. tempor. disputt. Ed. 2. Salm. 1665. 4. befinden sich 62 Thesen von Amyraut.

Direkt oder indirekt betreffen den Streit über die Gnade: Traité de la prédest. et de ses principes diff. Saum. 1634. 8. — Echantillon de la doctrine de Calvin sur la prédest. Saum. 1637 vor den einschlägigen Six sermons. — De la justification. Saum. 1638. 8. — De providentia dei in malo. Salm. 1638. 4. — Defensio doctrinae J. Calvini de absol. reprobationis decreto. Salm. 1641. 4. — Dissertt. theol. quatuor. Salm. 1645. 12. mit Zuschrift an A. Rivetus enthaltend: 1. de oeconomia trium personarum in operibus div. dissert.; 2. de jure dei in creaturas diss.; 3. doctrinae de gratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio; 4. doctrinae de gratia universali, ut ab orthodoxis explicatur, def. — Exercitatio de gratia universali. Sal. 1646. 8. — Declar. fidei contra error. Arminian. Salm. 1646. (auch französisch erschienen). — Disput. de libero hom. arbitr. Salm. 1647. 12. — Specimen animadv. in exercitt. (Spanhemii) de gratia univ. Sal. 1648. 4.

4) Moral: La morale chrestienne — à Msr. de Villarnoul. 6 T. in 8. Saum. 1652—1660. — Considerations sur les droits, par lesquels la nature a réglé les mariages. S. 1648. 8.

5) Kirchenregiment: De la vocation des pasteurs. S. 1649. 8. — Du gouvernement de l'église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des Synodes. S. 1653. 8. — Appendice au livre du gouver. de l'égl. ou il est traité de la puissance des Consistoires. S. 1656. 8. — Epitre dedicatoire de la paraphrase lat. des Psaumes à Charles II. S. 1662.

6) Polemisches, Apologetisches und Irenisches: Traité des religions contre ceux, qui les estiment toutes indifférentes. S. 1631. 8. (ins Engl. und Deutsche übers.) — De l'élévation de la foy et de l'abaissement de la raison en la creance des mystères de la religion. Charenton 1644. 12. — De secessione ab eccl. Rom. deque ratione pacis inter Evangelicos in relig. negotio constituendae. S. 1647. 8. — Apologie pour ceux de la religion. S. 1647. 12. — *Εἰρηνικὸν* sive de rat. pacis in rel. negot. inter Evang. const. Sal. 1662. 8. —

Lettre à la Milletière sur son écrit contre Dumoulin. S. 1637. 8. — Ad

Guil. Riveti responsoriam epist. replicatio. S. 1649. 8. — Du règne de mille ans ou de la prospérité de l'église. S. 1654. 2 T. 8. — Réplique à De Launay. S. 1656. 8. — Apologie de S. Etienne à ses juges. S. 1660. 8. — Lettre justificative pour l'apologie de S. Etienne. —

7) Predigten: Six sermons de la nature, estendue, nécessité, dispensation et efficace de l'Evang. S. 1636. 8. — Sermon du voyle de Moyse sur 2 Cor. 3, 13—16 avec deux autres sermons sur les textes suivants; S. 1641. 12. — Sermon sur 2 Tim. 3, 12, prononcé à Charenton 29 janv. 1645. — Le mystère de piété, expliqué en quatre sermons. S. 1651. 12. — Un sermon sur Hebr. 6, 14—16; 7, 1—3. S. 1657. 8. — Cinq sermons prononcés à Charenton, 1658. 8. — Le tabernacle ou 5 Sermons sur Hebr. 9, 1—5. S. 1668. 8.

Dargestellt findet sich Amyraut in Bayles dict. histor. Art.: Amyraut, seine Lehre bei Walch, histor. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche. Jena 1733. Bd. 1. S. 454 f., Bd. 3 S. 736 f., sein Leben und seine Lehre in einer Thèse soutenue par Ch. Edm. Saigey. Strasb. 1849 und am vollständigsten in Baur und Zellers theol. Jarbüchern, 1852, Heft 1 u. 2 von D. Alex. Schweizer. **D. Alex. Schweizer.**

Anabaptisten, Widertäufer, ist eine Parteibezeichnung vom gegnerischen Standpunkte aus. Diejenigen, welche der Widertaufe beschuldigt und Widertäufer genannt werden, wollen nicht etwa das Taufsakrament widerholt erteilen, sondern nur zum ersten Male gültig, weil sie behaupten, dass der schon geschehene Vollzug desselben kein gültiger sei. Der Streit dreht sich nicht darum, ob das Taufsakrament widerholt erteilt werden kann; darüber ist man einig, dass die Taufe als Sakrament der Widergeburt jede Widerholung ausschließt. Streitig ist vielmehr, ob der geschehene erste Vollzug der Taufe ein gültiger war oder nicht, ob die betreffende Person als schon getauft anzusehen ist oder als nicht getauft. Wärend nun diejenigen, die in der Voraussetzung, dass eine wirkliche und gültige Taufe noch nicht geschehen ist, diese vollziehen, selbst keine Widertäufer sein wollen, müssen sie in den Augen derjenigen, welche die zuerst vollzogene Taufe für gültig erachten, als solche erscheinen, welche die Taufe selbst widerholen, und werden deshalb Widertäufer genannt. Sie selbst nehmen dagegen in Anspruch, dass ihre Taufe die erste und allein ware sei, sie lehnen daher den Namen Widertäufer entschieden ab und nennen sich Täufer, Baptisten, Taufgesinnte, getaufte Christen u.s.w., um damit auszudrücken, dass sie die rechte Taufe haben, bezeichnen auch wol die Gegner als Widertäufer d. h. hier als Feinde der rechten Taufe.

Die Frage nach der Gültigkeit einer vollzogenen Taufhandlung ist in der Kirche zweimal in verschiedener Weise aufgetaucht und zweimal deshalb von Widertäufern geredet. Zuerst als die Frage, ob eine von Ketzern vollzogene Taufhandlung als wirkliche Taufe gelten dürfe. Diejenigen, welche das leugneten, die von Ketzern Getauften als Ungetaufte behandelten und deshalb ihrerseits tauften, wurden von den Gegnern der rebaptizatio beschuldigt (s. darüber den Artikel: Ketzertaufe). Dann als Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe, und diejenigen, welche die Kindertaufe verwerfen und die als Kinder Getauften als Erwachsene noch einmal taufen, sind eigentlich gemeint, wenn man von Anabaptisten, Widertäufern redet.

Der Widerspruch gegen die Kindertaufe hat den Schein des Ursprünglichen, Apostolischen für sich. Denn allerdings musste die Taufe in den ersten Zeiten der Gründung und Ausbreitung der Kirche vorwiegend Taufe Erwachsener, Proselytentaufe sein. Erst als es christliche Familien und in wachsendem Maße ein christliches Gemeinde- und Volksleben gab, konnte die Kindertaufe allgemeine Ordnung werden, musste es aber auch im Laufe der geschichtlichen Entwicklung so gewiss werden, als die Kirche bestimmt war, Volkskirche zu werden und das ganze menschliche Leben mit ihren Kräften zu umfassen und zu durchdringen. Deshalb steht der Anabaptismus überall, wo er auftritt, mit mystisch-separatistischen Richtungen in Zusammenhang. Man verwirft die Kindertaufe, weil man in erster Linie die geschichtlich gewordene Kirche verwirft und an die Stelle der angeblich ganz verderbten Volkskirche eine neue Gemeinde der Heiligen setzen will. Deshalb

zeigen sich anabaptistische Bewegungen in Zeiten, in denen es sich um eine Reform der Kirche handelt, und gehen den besonnenen und gemäßigten Reformbestrebungen als angeblich auf entschiedene und gründliche Reform, in Wirklichkeit aber auf radicalen Umsturz gerichtete Bestrebungen wie ein Schatten zur Seite.

So schon vereinzelt bei den mystisch-separatistischen Sekten des Mittelalters. Namentlich verwarf Petrus von Bruis die Kindertaufe und wollte die Taufe nur solchen erteilt wissen, die nach empfangener Unterweisung selbst ein Bekenntnis ihres Glaubens abzulegen im Stande sind. Bedeutend wird die anabaptistische Bewegung erst in der Reformationszeit, und an die damaligen Widertäufer denken wir auch zunächst, wenn von Widertäufern die Rede ist.

Die Widertäufer sind die Radicalen der Reformationszeit. Wärend die Reformatoren eine wirkliche Reform der bestehenden Kirche anstreben, wärend sie deshalb überall an das historisch Gewordene anknüpfen und das Evangelium wie einen Sauerteig von innen heraus wirken lassen wollen, erstreben die Widertäufer eine sofortige radicale Umgestaltung nicht bloß des kirchlichen, sondern auch des statlichen und namentlich auch des socialen Lebens. Das Bestehende soll völlig abgetan, mit der bisherigen Entwicklung radical gebrochen und unmittelbar nach der Norm der Schrift ein völlig Neues aufgerichtet werden. Über die Reformatoren klagen sie, dass sie lässig und lau seien, ihr Werk ist nur Halbheit; sie reden nicht unerschrocken, sie verschweigen dem Volke vieles, sie vermischen Gottes Wort mit Menschensatzung und üben eine verwerfliche Schonung gegen die papistischen Missbräuche. Es muss voller Ernst gemacht werden mit dem Evangelium, das ist die immer wider ausgesprochene Forderung. Bei den Evangelischen ist es kein Ernst, da bleibt alles beim Alten, da ist keine Besserung des Lebens, und das Wort bringt keine Frucht. Das macht, sie predigen immer nur die Rechtfertigung durch den Glauben, statt auf gute Werke zu dringen; sie stellen Christum immer nur als den hin, der für uns genug getan, statt ihn zum Vorbild aufzurichten. Luther mit seinen freien Anschauungen, dass ein Christ ein Herr aller Dinge ist, war in ihren Augen ein Weltkind. Er trinkt mit den Doctoribus in Wittenberg Bier und schlägt die Laute. Das tut ein rechter Christ nicht, sondern ein rechter Christ sondert sich von der Welt ab. Nur die warhaft Widergeborenen bilden die rechte Kirche und scheiden sich von den Kindern der Welt als den Heiden aufs strengste. Die Widertäufer mieden deshalb den Umgang mit den Weltkindern, gaben ihnen nicht einmal die Hand, grüßten sie nicht, gingen nicht zu Hochzeiten und Freudenmalen, schrieben Schnitt und Stoff der Kleidung vor und suchten sich so auch durch ihr äußeres Auftreten als die von der Welt Ausgesonderten, als die waren Christen unter den Heiden darzustellen.

Das Zeichen der Widergeburt und das Mittel, eine rechte Gemeinde der Heiligen zu sammeln, ist die Taufe. Nur die Erwachsenen, die das Wort gehört haben und gläubig geworden sind, soll man taufen. Die Kindertaufe ist gar keine Taufe, die nur als Kinder Getauften sind Ungetaufte, sind Heiden. Damit schnitten sie radical hinter sich ab, als habe es seit Jarhunderten keine Christen und keine Kirche gegeben, wie sie denn auch ausdrücklich sagen, schon 100 Jare nach der Himmelfart sei die Warheit verdrängt und die Lüge an die Stelle getreten, seit 1800 Jaren habe es gar keine christliche Gemeinde gegeben, jetzt erst werde sie wider aufgerichtet. Die Zeit ist gekommen, wo alles hergestellt, restituirt (den Ausdruck gebrauchen sie gern) werden soll. Kirche, Stat, das sociale Leben, alles soll von Grund aus neu, jetzt erst wirklich christlich werden. Die Norm dafür ist die hl. Schrift und zwar die ganze hl. Schrift, auch das Alte Testament, dessen Bestimmungen auch heute noch gelten. Die buchstäblich ausgelegte Schrift soll das Gesetzbuch für alle Lebensverhältnisse sein, ein radicales Bibelchristentum soll an die Stelle des geschichtlich gewordenen treten. Naturgemäß schlägt dieses buchstäbliche Schriftprinzip dann bei vielen in sein Gegenteil um. Nicht das geschriebene Wort, das innerliche Wort, der Geist muss es tun. Sie rühmen sich neuer Offenbarungen, berufen sich auf unmittelbare göttliche Befehle; auch Gesichte und Verzückungen kommen häufig vor. Daneben findet sich in täuferischen Kreisen der trockenste Rationalismus. Pelagianische An-

schauungen sind unter ihnen weit verbreitet. Der Mensch kann Gottes Willen aus eigener Kraft tun, Christus ist nur unser Vorbild, nicht unser Versöner. Hie und da wird die Gottheit Christi ausdrücklich geleugnet; er sei ein Mensch wie wir.

Das Streben, die ware Gemeinde der Heiligen aufzurichten, zusammen mit dem die ganze Bewegung beherrschenden schwärmerischen Zuge lenkt den Blick auf das Ende. Das Buch Daniel und die Offenbarung Johannis sind Lieblingsbücher der Täufer, in denen sie fleißig nach den Zeichen des Endes forschen. Weisagungen, dass es bevorstehe, sind in ihren Kreisen häufig. Je heftiger die Verfolgung wird, desto sehnsüchtiger schauen sie nach der mit glühenden Farben geschilderten Zukunft aus, da der Herr die Heiden mit seinen Strafgerichten heimuchen, ihnen aber Sieg und Herrschaft geben wird. Anfangs heißt es, Gott werde ein Gericht durch ein fremdes Volk, die Türken, vollziehen, dann die Heiligen, die Täufer selbst seien berufen, das Schwert der Rache zu füren; und als in der Hitze der Verfolgung auch die Glut des Fanatismus wächst, da fürt die Bewegung, der man in manchen ihrer Vertreter einen wahrhaft christlichen Ernst nicht absprechen kann, und die auch solche unter ihren Anhängern zält, welchen es wirklich um ein ins Leben eingreifendes und das Leben umwandelndes Christentum zu tun war, von friedlichem und geduldigem Leiden und standhaftem Märtyrertum zu jenen Gewalttaten und Greueln, durch welche die Widertäufer, wie kaum eine andere Sekte, ihren Namen in der Kirchengeschichte berüchtigt gemacht haben.

Die anabaptistische Bewegung der Reformationszeit verläuft in fünf Stadien.

Sie beginnt in Sachsen. Dort hatte Thomas Münzer in Zwickau durch seine fanatische Predigt einen Haufen namentlich von Handwerkern um sich gesammelt, der in Konventikeln sich göttlicher Offenbarungen rühmte und auf einen Umsturz aller, auch der bürgerlichen Ordnung, sann. Von Zwickau vertrieben, suchten einige von Münzers Anhängern im Mittelpunkt der Reformation, in Wittenberg, Boden zu gewinnen. Nicolaus Storch und zwei andere traten dort als Propheten auf, die Gott gesendet, die Warheit zu verkünden. Nicht den Buchstaben, den Geist müsse man hören, die Kindertaufe sei verwerflich, nur eigener Glaube mache selig, Gott wolle sich jetzt eine neue heilige Gemeinde sammeln und werde die Gottlosen bald richten. Luthers gewaltige Predigt zerstörte schnell wider den Eindruck, den sie gemacht — und stellte die Ruhe her. Münzer suchte dann in Mühlhausen seine radicalen Ideeen durchzufüren; gewaltsam mit Mord und Brand verbreitete er als der Gideon mit dem Schwerte den Bund der Auserwälten, bis die Niederlage bei Frankenhausen diesem Treiben ein Ziel setzte. Damit ist das erste Auflackern der widertäuferischen Bewegung gelöscht. Das charakteristische dieses ersten Stadiums ist der finstere Zug der Münzerschen Mystik, für die Luther ein Bruder Sanftleben ist und Christus der bittere Christus, dem man änlich werden muss, und im Zusammenhange damit die gewaltsame Aufrichtung des neuen Gottesreiches. Widergetauft wurde noch nicht, und eben deshalb kommt es auch noch nicht zu einer Gemeindebildung.

Ganz anders tritt der Anabaptismus in der Schweiz auf. Mehrere von Zwinglis Kampfgenossen Wilhelm Reublin, Simon Stumpf, Ludwig Hetzer, Felix Manz, Konrad Grebel fingen an, ihre eigenen Wege über Zwingli hinaus zu gehen. Umgeben von einer Schar schwärmerisch erregter Handwerker, hielten sie gottesdienstliche Versammlungen in den Häusern und sonderten sich von der Gemeinde ab. Ein radicales Bibelchristentum wurde in diesen Konventikeln gepflegt, man versenkte sich in das Vorbild der apostolischen Gemeinde, man sagte sich immer deutlicher, dass die Zwinglische Statskirche damit nicht übereinstimme, und lebte sich in den Gedanken ein, eine jenem Vorbilde gleichende Gemeinde aus lauter waren Christen zu bilden, die nach der strengen Norm der Bibel leben. Als bald auch Zweifel an der Kindertaufe entstanden und einer öffentlichen Disputation ungeachtet festgehalten wurden, als einzelne selbst zu der Weigerung fortschritten, ihre Kinder taufen zu lassen, wurden die Häupter aus der Stadt vertrieben. Da, unter dem Vorgefül der Verfolgung, geschah der entscheidende Schritt. In einer der Versammlungen, als die Glut der Andacht aufs höchste gestiegen war, bat Jakob Blaurock, ein ehemaliger Mönch aus Chur, Grebel möge ihn mit der waren

christlichen Taufe taufen. Nachdem das geschehen, taufte Blaurock die andern. Damit hatte die Bewegung einen bedeutsamen Schritt weiter getan, sie hatte in der Widertaufe ihr gemeinsames Band und Kennzeichen gefunden; von jetzt an gab es eine widertäuferische Gemeinde. Charakteristisch unterscheidet sich diese Bewegung von der Münzerschen dadurch, daſs ihr Geist zwar ein schwärmerischer, aber friedlicher ist. Niemand denkt daran, die neuen Ideeen mit Gewalt durchzufüren, im Gegenteil wird immer wider betont, daſs ein Christ leiden müsse, Kreuz tragen und für seine Feinde bitten. Bedarf er auch keiner Obrigkeit, so hat er doch die Pflicht, der Obrigkeit zu gehorchen. Auch in der Verfolgung muſs man des Herrn warten, der alles ändern wird.

Schnell verbreitete sich nun der Anabaptismus zunächst in der Schweiz, und als er dort niedergeworfen war, in Süddeutschland. Bei der ungeheuren Gärung, die das ganze Volk ergriffen hatte, fand sein Evangelium, namentlich in den niedern Schichten, bereitwillige Aufnahme, und an vielen Orten bildeten seine rastlos umherreisenden Boten kleinere oder größere Gemeinden. Seine Hauptsitze sind Augsburg und Nürnberg. In Nicolsburg in Mähren gewann er eine Zeit lang die volle Herrschaft. Die Hauptfürer Denk, Hetzer, Hubmaier finden sich hier zusammen, selbst in den aristokratischen Kreisen gewinnt er Anhänger. Dann brach im Herbst 1527 auch hier die Verfolgung aus. Katholische und protestantische Obrigkeiten verfuren mit gleicher Schärfe. Die meisten Häupter fanden in der Verfolgung den Tod, hunderte von Täufern wurden vertrieben, gestäupt, ins Gefängnis gelegt und hingerichtet. In diesen Zeiten der Verfolgung vollzieht sich aber ein innerlicher Umschwung. Die Reste der Münzerschen Anhänger, namentlich Hans Hut, der Buchfürer, der bei Frankenhausen mit Mühe dem Tode entgangen war, tragen den friedlichen süddeutschen Täufern die Umsturzideeen ihres Meisters zu, und anfangs abgewiesen, gewinnt dieser finstere Geist mehr und mehr Raum. Apokalyptische Schwärmereien drängen sich in den Vordergrund, die Hoffnungen auf ein rächendes Gottesgericht werden lebhafter, und bald taucht der Gedanke auf, den Umsturz mit Gewalt zu vollziehen und das Gottesreich statt durch Leiden, mit dem Schwert in der Hand zu gründen.

Die Verwirklichung dieser Gedanken bildet das vierte Stadium der täuferischen Bewegung. Der Mittelpunkt derselben ist Melchior Hoffmann, der Oberdeutscher von Geburt sich doch ganz in niederdeutsche Art eingelebt hat und unter den Niederdeutschen seine hauptsächlichste Wirksamkeit entfaltet. Immer schon ein Schwarmgeist, wird er in Straßburg Widertäufer und bald beherrscht er nicht bloß dort, sondern weithin die täuferischen Gemeinden mit seinem apokalyptischen Geiste. Als Prophet des Anabaptismus verkündet er die baldige Aufrichtung des Reichs, des neuen Zion, das dann in Münster durch Niederländer Johann Matthys, Johann von Leiden in so grauenhafter Weise verwirklicht wird. In der Münsterschen Tragödie gipfelt die anabaptistische Bewegung, dort zieht sie ihre letzten Konsequenzen, um dann dort und in den Niederlanden blutig unterdrückt zu werden.

Damit tritt die Bewegung in ihr fünftes Stadium. Das furchtbare Gericht, welches über sie ergangen war, hatte auf den kleinen Rest der Täufer ernüchternd und läuternd gewirkt. Solche, die von Anfang an die früheren friedlichen Gedanken festgehalten, gewannen wider die Oberhand, und für immer sind jetzt die Umsturzideeen beseitigt. Menno Simons sammelte sie mit großem Eifer und allen Verfolgungen trotzend, in kleine Gemeinden, die zuerst in den Niederlanden, dann auch in England und Deutschland Duldung erlangten. Damit hat die ein Jarzehnt lang den Bestand der Reformation bedrohende Bewegung ihre Gefar, aber auch ihre Bedeutung für die Kirche verloren. Über die späteren **Baptisten** vgl. d. Artikel.

Litteratur. Eine vollständige Geschichte des Anabaptismus fehlt noch. Das beste gibt Cornelius, Geschichte des Münsterschen Aufrurs, bis jetzt zwei Bände, doch ist das Urteil in mancher Bewegung durch römisch-katholische Anschauungen bestimmt. Eine Ergänzung hat Cornelius in der Abhandlung „die niederländischen Widertäufer während der Belagerung von Münster“, Verhandl. der bayer. Akademie, 1869 gegeben. — Die Quellen für die Geschichte bilden die

zum Teil sehr selten gewordenen Schriften der Widertäufer. Dann Franks Chronik; Bullinger, der Widertäufer Ursprung u. s. w. 1560. Vgl. weiter Füßlin, Beiträge zur Kirchen- und Reform.-Gesch. des Schweizerlandes, 1741 ff. Ottii, Annales anabaptistici. Bas. 1672. Schyn, historia Christianorum, qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur, 1723. Starck, Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten, 1789. J. Hast, Geschichte der Widertäufer, 1836. Erbkam, Geschichte der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation, 1848. Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westfäl. evangel. Kirche, 1849. I. S. 134 ff. Heberle, die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz. Jarbb. f. deutsch. Theol. III, 225. Chr. Sepp, Geschiedkundige Nasporingen, Leiden 1872. I, 55.

D. **G. Uhlhorn.**

Anachoreten. Aus dem Alten Testament können schon Elias und Elisa als Einsiedler betrachtet werden, nachher Johannes der Täufer, der von Hieronymus ein princeps Anachoretarum genannt wird. An die Essäer sollen sich die Therapeuten in Ägypten angeschlossen haben, und Hieronymus betrachtet diese als eine christliche Mönchsverbindung (Catal. c. 11.). Anachoreten sind eigentlich solche, die sich für den inneren geistlichen Kampf aus der Welt zurückzogen und in der Einsamkeit ihre frommen Übungen hielten; die Christenverfolgungen im 2. und 3. Jarh. gaben dazu besonders Anlaſs. Sie werden auch ἀσκῆται, ἀθλῆται, μονάζοντες genannt, ferner Väter und Philosophen, wie denn manche den Philosophenmantel trugen und sich nach dem Manuale des Epiktet richteten. (Vgl. Euseb. h. e. II, 17. VII, 32; Clem. Alex. Strom. VII, p. 711; Tertull., De cultu feminarum II, 9; Theodoret, Hist. religiosa; Alteserra, Asceticon l. I, c. 5, p. 17 ss.; Bingham, Orig. Ecclesiast. Vol. III. p. C. sq.) Sie hielten sich in Hölen auf, legten ihre Füße in Fesseln, mieden allen Verkehr mit Menschen und blieben lange one Speise, auch zwangen sie sich zum Stillschweigen und beteten nur in Gedanken; einer stand im Tempel Jare lang und breitete die Hände gegen den Himmel aus, one zu schlafen; es heißt, daſs ein Rabe ihm Speise gebracht habe. Dann standen sie unbeweglich auf hohen Bergen im Wind und Schnee, oder auf hohen Säulen (s. d. Art. „Styliten"). Aus dem Anachoretenstande wurde angeblich der heil. Telesphorus im Jar 128 auf den päpstlichen Thron erhoben (vgl. Anastas. de vit. rom. pont. II. p. 94), ebenso der heil. Dionysius im J. 259.

In Ägypten und Syrien, in Pontus und Thrazien werden uns Einsiedler geschildert, und bei den Lehrstreitigkeiten, bei den mancherlei kirchlich-politischen Kämpfen im 4. und 5. Jarh. tritt zuweilen plötzlich ein solcher im Geräusch einer großen Stadt auf, und mant Fürsten und Volk an das, was ihnen gezieme. Von dem heil. Antonius wird bekanntlich derartiges erzält (Athan., Vit. S. Anton. c. 46. 68 ss.). Julianus Sabas wird im Jar 370 durch den Bischof Acacius von Beröa nach Antiochien geholt, um gegen den Arianismus zu wirken, und er tut bei dieser Gelegenheit viele Wunder. In derselben Zeit tritt der Einsiedler Aphraates vor den Kaiser Valens und warnt ihn, der Kirche Schaden zuzufügen; auch von ihm werden Wunder berichtet. Der Stylit Daniel läſst sich im J. 476 durch eine Stimme Gottes bewegen, nach Konstantinopel zu kommen und den Kirchenglauben gegen den Kaiser Basiliskus zu verteidigen; dieser läſst den Styliten anfangs nicht vor, muſs ihm nachher aber zu Füßen fallen (Theodor. Lect. Collect. lib. I).

Die Anachoreten selbst bildeten den Übergang zum Cönobitenleben, aus welchem nachher das Mönchtum sich weiter entwickelte. Einsiedler waren es, die kleine Gemeinschaften (λαῦραι) bildeten, so daſs mehrere Zellen von Einsiedlern in einem Kreise herumgebaut wurden mit einer Kapelle in der Mitte. Der heil. Chariton soll um 340 zuerst eine Laura zu Pharan nahe dem toten Meer gebaut haben, dann der heil. Euthymus eine solche zu Anfang des 5. Jarh. bei Jerusalem; der heil. Sabas und der heil. Quiriakus folgten. Man nahm dort keine jungen Leute an, und es herrschte eine strenge Zucht. Auf änliche Art hatten schon früher in Ägypten Antonius, Pachomius, Makarius u. a. den erfolgreichen Übergang zum Cönobitenleben gemacht. — Von dem 4. Jarh. an finden sich neben den immer mehr ausgebildeten Klostergemeinschaften doch immer noch Anachoreten, und Cassia-

nus zieht sogar die letzteren vor. Das Trullanische Concil von 692 befiehlt im Kanon 41, dass man, um Anachoret zu werden, erst eine Probe in einem Kloster bestanden haben muss. Noch jetzt sind auf dem Berge Athos Klausner und Eremiten neben den wirklichen Klöstern. — Im Abendlande hat es noch bis in die neuere Zeit hie und da Eremiten gegeben, obgleich schon Karl d. Gr. wollte, dass sie in die Klöster geschickt würden. Die Gründer zalreicher Orden waren anfangs Anachoreten oder Klausner. In der Dauphiné wälte sonst ein Kloster den Tüchtigsten aus, um im beschaulichen Einsiedlertum vorzugsweise für das Volk zu beten; auch junge Mädchen erhielten eine solche Bestimmung. In Unteritalien und Sicilien vergab noch in unserem Jarhundert die Regierung gewisse Eremitenstellen, und solche Einsiedler wurden dann von dem umwonenden Landvolke hoch geehrt, auch mit allem nötigen versorgt. — Litteratur: Middendorpii Originum anachoreticar. silva. Col. 1615; G. Th. Meyer, De ascetis. Helmstad. 1672; Alteserra, Asceticon s. originum rei monasticae lib. X. (Par. 1674) Hal. 1782; J. P. Hebenstreit, De Eremitis s. Anachoretis Christi, Jen. 1693; J. Hauber, Das Leben und Wirken gottgeweihter Personen in der Einsamkeit, Lindau 1844; W. Mangold, De monachatus origine et causis. Marb. 1856; J. Cropp, Origines et causae monachatus, Gotting. 1863. 4; Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, Frankf. 1863, S. 393 ff. Auch H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter (in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch., H. 1, 1876, S. 1 ff. — ein küner Versuch, jeden Zusammenhang des späteren Mönchtums mit den Asketen und Einsiedlern der vorconstantinischen Zeit zu leugnen und die Mehrzal der auf diese letzteren bezüglichen altkirchl. Überlieferungen für mythisch zu erklären. (**W. Chlebus** †). **Zöckler.**

Anaklet I., römischer Presbyter-Bischof am Schluss des ersten Jarhunderts. Die Hypothese Volkmars, dass Anaklet gar keine historische Persönlichkeit sei, dass vielmehr Irenäus sich diesen Namen aus Titus I, 7 (*δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι*) abstrahirt habe, wird durch die in Bezug auf die Aufnahme Anaklets in die Zal der römischen Bischöfe herrschende Übereinstimmung der griechischen und lateinischen Papstkataloge widerlegt. Nur darin geht die Tradition auseinander, dass die Chronik des Hypolit und nach ihr die liberianische Chronik, Optatus von Mileve, Augustin, Severus Antiochenus und Pseudo-Ignatius ihn als dritten Nachfolger des Petrus nennen (Petrus, Linus, Clemens, Anakletus), wärend Irenäus und mit ihm Eusebius, Hieronymus, der unter Leo dem Großen verfasste Papstkatalog, das *χρονογραφεῖον σύντομον* von 853 und die Kataloge des Synkellos und Nikephoros ihn — und das ist jedenfalls die ursprünglichere Zälung — in zweiter Stelle nach dem Petrus auffüren (Petrus, Linus, Anacletus, Clemens). Da der Name im Griechischen bald *Ἀνέγκλητος*, bald *Κλῆτος* geschrieben wurde, so haben der Catalogus Liberianus von 354 und änlich später die älteste Recension des liber pontificalis, der Katalog der jüngeren Recension der gesta pontific. von 687, sowie Epiphanius, Rufinus und das pseudotertullianische carmen adv. Marcionem aus den zwei verschiedenen Namen für ein und dieselbe Person zwei verschiedene Päpste gemacht. Dass hier eine Verdoppelung vorliegt, haben Jaffé und Lipsius, auch neuerdings unabhängig von diesen Colombier erwiesen. Eine nähere Bestimmung, in welchen Jaren Anaklet im römischen Presbyterium gewirkt hat, ist unmöglich, da die von den Papstkatalogen für die Pontifikate der ersten römischen Bischöfe beigebrachten Zalen — für Anaklet werden meistens 12 Jare verrechnet — auf einer mehr oder weniger künstlichen Gruppirung beruhen. Die Erzälung, dass auch dieser römische Presbyter-Bischof ebenso wie Linus und Clemens von einem Apostel (Petrus) die Weihe empfangen habe, beruht auf der Tendenz, ihn in die nächste Berürung mit der Urkirche zu bringen. Der liber pontificalis weiß ferner zu berichten, dass er aus Dankbarkeit für die ihm von Petrus erteilte Weihe die Peterskirche erbaut habe. Dass Anaklet unter Domitian oder — wie Baronius und neuerdings noch Hausrath (Neutest. Zeitgesch. Bd. III. S. 391) annimmt — unter Trajan Märtyrer geworden, lässt sich, da die Nachricht von der Hinrichtung erst spät auftritt, nicht mit genügender Sicherheit erweisen; die kathol. Kirche feiert den Gedächtnista

seines Todes am 13. Juli. (Bower: unparteiische Historie der römischen Päpste übers. v. Rambach. 2. Aufl. Magdeburg und Leipzig. 1768, Bd. I, S. 18 ff. Volkmar: Über Evodia, Evodius und Anaklet in den theolog. Jarbüchern von Baur und Zeller, Tübing. 1857, S. 151. Vor allen: Lipsius: Die Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jarhunderts, Kiel 1869; Hilgenfeld: Clementis Romani epistulae, Lips. 1876, prol. p. XXXIII ss.; Colombier: les premiers successeurs de saint Pierre in der Revue des quest. histor. 1876, S. 381—414.) **R. Zöpffel.**

Anaklet II., Gegenpapst von 1130—1138. Petrus Pierleoni entstammt einer unter Hildebrand reich und mächtig gewordenen jüdischen Familie, studirte in Paris, wurde an den Hof Ludwigs VI. von Frankreich gezogen und trat später in den Cluniacenser-Orden ein. Auf Bitten des mächtigen Vaters rief Paschalis II. ihn nach Rom und kreirte ihn c. 1116 zum Kardinal-Diakon; als solcher begleitete er darauf Gelasius II. auf seiner Flucht nach Frankreich und beteiligte sich dort, nach dem Tode dieses Papstes, in hervorragender Weise an der Erhebung Calixt II., der ihn dann 1120 zum Kardinalpresbyter erhob und ihm 1121 eine Legation nach England und Frankreich, 1122 gemeinsam mit Kardinal Gregor, seinem späteren Gegner auf dem Stule Petri, die päpstlichen Vices für Frankreich übertrug. Es läßt sich nicht mehr feststellen, wie weit das, von vielen zeitgenössischen Berichterstattern, darunter Bernhard von Clairvaux, über den Kardinal Petrus Pierleoni gefällte Urteil eines sittenlosen, habsüchtigen Prälaten auf der Tendenz der späteren Gegner des Papstes Anaklet II. beruht, der Anerkennung desselben durch die Fürsten und Bischöfe das Hindernis eines ruchlosen Lebenswandels entgegen zu stellen. Sicher ist, daß der Kardinal Petrus Pierleoni schon unter Paschalis II. nach der Papstkrone strebte und um die Stimmen der Kardinäle warb. Aber erst nach dem Tode Honorius' II. erreichte er am 14. Febr. 1130 sein Ziel und dann nicht einmal in vollkommener Weise, denn bevor die Kardinalpresbyter und die streng gregorianische Partei ihn als Anaklet auf den Stul Petri, den kanonischen Vorschriften gemäß, erhob, war es den kaiserlich gesinnten Kardinälen, insbesondere den Kardinalbischöfen gelungen, einen der Vermittler des Wormser Konkordats, den Kardinaldiakon Gregor, one Beobachtung der hergebrachten und vereinbarten Walformen als Innocenz II. mit dem roten Papstmantel zu schmücken. (Zöpffel: Die Doppelwal des Jares 1130, als Beilage zu den „Papstwalen", Göttingen 1871; derselbe: in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" 1876, S. 257—304; Mühlbacher: Die streitige Papstwal des Jares 1130, Innsbruck 1876.) Anaklet, indem er die Schätze der Kirche zur Bestechung verwandte, gewann die Römer für sich. Mitte Mai flüchtete Innocenz II. nach Pisa und dann über Genua nach Frankreich. Beide Päpste wandten sich widerholt nach Deutschland an Lothar, um die Anerkennung desselben zu erlangen. Der verhängnisvollste Schritt Anaklets II. war es, sich im September 1130 mit Roger von Sicilien zu verbünden und diesen zum König zu ernennen; damit hatte er den onehin für Innocenz II. eingenommenen Lothar zu seinem entschiedenen Gegner gemacht. (Sentis: die Monarchia Sicula, Freiburg i/Br. 1869, S. 50.) Als nun die französische Kirche in Übereinstimmung mit Ludwig VI. sich auf den Synoden von Etampes, Clairmont und Puy de Velay gegen Anaklet erklärt und diesem Beispiel folgend, am 13. Jan. 1130 ferner Heinrich von England persönlich Innocenz II. gehuldigt, da erkannte auch Lothar — nachdem eine deutsche Synode zu Würzburg im Okt. 1130 ihm hierin vorangegangen war — Innocenz II. im März 1131 als den rechtmäßigen Papst an und gelobte, ihn nach Rom zu füren. (Siehe Innocenz II.) Damit war das Schicksal Anaklets entschieden, der außer Rom und dem König Roger nur noch den Herzog Wilhelm von Aquitanien und die Stadt Mailand als seine Parteigänger betrachten durfte. Innocenz II. konnte daher im Okt. 1131 zu Rheims im Namen der Kirche und im Beisein der Gesandten der Könige von Deutschland, England, Frankreich, Castilien und Aragonien über Anaklet II. die Exkommunikation verhängen. Im Frühling 1133 stand der König Lothar vor den Mauern Roms und unterhandelte mit Anaklet, der damals, da sein Beschützer König Roger von Sicilien in Unteritalien von den Großen seines Reiches hart bedrängt wurde,

da selbst die angesehensten Capitanengeschlechter Roms sich mit Innocenz II. in Verbindung zu setzen begannen, völlig hilflos war und sich daher zum Versprechen herbeilassen muſste, mit Innocenz vor dem Richterstule des Königs zu erscheinen. Als er aber nun der mehrfach an ihn ergangenen Citation des Königs nicht Folge leistete, sprach Lothar über ihn als einen Verbrecher an der göttlichen und königlichen Majestät die Acht aus. Jedoch muſste jener, nachdem er sich im Lateran von Innocenz zum Kaiser hatte krönen lassen, Rom verlassen, one Anaklet vertrieben zu haben. Vielmehr gelang es diesem bald nach Abzug des Kaisers Innocenz II. zu einer zweiten Flucht aus Rom nach Pisa zu nötigen. Dort hielt dieser 1135 eine Synode ab, auf der er nochmals über Anaklet und alle seine Anhänger den Bann aussprach. Daſs das Schisma endlich ein Ende fand, war nicht in erster Linie die Folge der zweiten italienischen Heerfart Lothars im Jare 1136, sondern zunächst das Verdienst des gewaltigen Bernhard von Clairvaux, der schon früher Mailands Bewohner persönlich um- und für Innocenz gestimmt hatte, und der nun seit dem Oktober 1137 einen großen Teil der Laien und Geistlichen Roms zur Unterwerfung unter Innocenz II. zu bewegen, ja sogar mit König Roger von Sicilien Unterhandlungen anzuknüpfen wuſste, die den Abfall auch dieses Beschützers Anaklets II. bezweckten. Da, als alle seine Anhänger ihn zu verlassen drohten, starb Anaklet II. am 25. Jan. 1138. (Gervais: Kaiser Lothar III. Leipzig 1842; Jaffé: Geschichte des deutschen Reiches unter Lothar dem Sachsen, Berlin 1843; Hefele: Conciliengeschichte, Bd. V, Freiburg i/Br. 1863; Gregorovius: Gesch. d. St. Rom i. M. Bd. IV, 2. Aufl., Stuttgart 1870; v. Giesebrecht: Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 2. Aufl., Bd. IV, Braunschw. 1875. **R. Zöpffel.**

Anagnost s. Lektor.

Anammelech (עֲנַמֶּלֶךְ), eine Gottheit, welche nach 2 Kön. 17, 31 von den Sepharwitern (s. Art. Adrammelech) neben dem Adrammelech mit Verbrennung von Kindern geehrt wurde. Der entsprechende assyrische Gottesname ist warscheinlich Anu-malik, d. i. der Gott Anu mit dem häufig Göttern gegebenen Epitheton malik „König". Anu nimmt in babylonisch-assyrischen Götterlisten (welche jedenfalls auf Grund relativ *später* Systematisirung eine Rangordnung der Götter aufstellen) die erste Stelle in der ersten Triade ein (Anu, Bil, 'I-a) unmittelbar nach dem höchsten Gott Ilu oder Asur; dann folgen eine zweite Triade (Sonne, Mond, Luftgott [?]) und weiterhin die (5) Planeten. Dem Anu der inschriftlichen Götterlisten entspricht bei Damascius in seiner babylonischen Kosmogonie der Gott Ἀνός (S. 384 ed. Kopp). Ob die Götter der ersten Triade ursprünglich, wie die folgenden, Naturkräfte repräsentirten, läſst sich bis jetzt nicht entscheiden; vielleicht waren alle drei Himmels- oder Sonnengottheiten. Es ist in den Keilinschriften von den Himmeln des Gottes Anu die Rede (s. z. B. Geo. Smith, Assyrian discoveries 1875 S. 399). Dagegen spräche nicht die Bezeichnung als „Fischgott", welche inschriftlich dem Anu beigelegt werden soll; denn Himmelsgötter werden bei mehreren Völkern zugleich als Meergottheiten gedacht auf Grund der vielfach vorkommenden Anschauung vom Himmel als einem mit dem irdischen Ocean zusammenfließenden Meere (vgl. über den indischen Varuna = *Οὐρανός* als Meergottheit: Roth, „Die höchsten Götter der arischen Völker" in ZDMG. VI. S. 73; ein weiteres Beispiel aus dem polynesischen Götterglauben s. bei O. Pfleiderer, „Zur Frage nach Anf. u. Entwickl. d. Religion" in Jarbb. f. protest. Theol. 1875 S. 89—91). Nach der Bezeichnung als „Fischgott" scheint Anu in dem assyrischen Gottesbilde erkannt werden zu dürfen, welches eine männliche Gestalt darstellt, am Rücken bekleidet mit einer über dem Kopf in eine Tiara auslaufenden Fischhaut. Ebenso wäre darnach mit Anu zu identifiziren der *Ὠάννης* des Berossus (ω = ?), welchen dieser in seiner Urgeschichte schildert als ein halb mensch-, halb fischgestaltiges Wesen; mit Tagesanbruch stieg es aus dem Meere, um den Menschen Unterweisung in allerlei Kenntnissen und Künsten beizubringen; bei Nacht kehrte es wider zurück ins Meer (nach Alexander Polyhistor bei Eusebius, Chron. Bd. II S. 13, 14 ed. Schöne). Dieser letzte Zug verweist auf eine Sonnengottheit, da sich die Vorstellung mehrfach findet, daſs die Sonne zur

Nachtzeit den die Erde umgebenden und tragenden Ocean durchschiffe wie am Tage den Himmel.

Von Verehrung der dem Anu entsprechenden weiblichen Gottheit, welche in den Keilinschriften Anatuv genannt wird, finden sich auch bei den Westsemiten Spuren, so in den Stadtnamen Bethanath (Jos. 19, 38, Richt. 1, 33), Bethanoth (Jos. 15, 59: עֲנוֹת = עֲנָת mit der im Phönizischen häufigen Verdunkelung des a zu o, s. Schröder, Phöniz. Sprache, 1869 S. 124—127), d. i. „Haus der Anath", vgl. Beth-El, Beth-Dagon, und in dem Mannsnamen עֲנָת (Richt. 3, 31; 5, 6); vgl. den Eigennamen ענתר (und ענת oder בענת [? = בענאת Neopun. LVIII, nach Schröders Zälung]). Der Name der Göttin ענת wird auf der griechisch-phönizischen Inschrift von Lapithos auf Cypern mit Ἀθηνᾶ widergegeben; er findet sich ferner auf einer phönizischen Münze neben dem Bilde der Göttin, welche auf einem Löwen reitet, über ihr ein Stern und das Henkelkreuz (s. die Abbildung bei de Vogué, Mélanges d'archéologie orientale. 1868 S. 47; widergegeben in dem Art. „Astarte" in Riehms B.-W.) Der Kultus dieser Göttin kam wol durch die Hyksos nach Ägypten, auf dessen Denkmälern eine Göttin Anata erwänt wird (s. de Vogüé a. a. O. S. 41—48, 71—76 und das. S. 45 eine Abbildung der ägyptischen Anata). Von den Babyloniern scheinen diese Göttin die Perser entlehnt zu haben, deren Anaïtis (Anâhita) ziemlich deutlich semitischen Ursprung verrät. — Die Etymologie der Namen Anu und Anath ist dunkel, da ihr semitischer Charakter (etwa von עָנָה oder עָנַן) zweifelhaft ist.

Litteratur: Merx, Artik. Anammelech in Schenkels B.-L. Schrader, Artik. Anammelech in Riehms B.-W. **Wolf Baudissin.**

Analogie des Glaubens, der Schrift, s. Glaube, Hermeneutik, biblische.

Anaphora ist in der griechischen Liturgie dasselbe, was der Canon Missae in der lateinischen, d. h. derjenige Teil der hl. Handlung, wo die Elemente konsekrirt werden. Anaphora hieß auch das Buch, worin die Abendmalsliturgie enthalten war; ein solches ist noch vorhanden von Johannes, Bischof von Bostra in Arabien, † 650 bei Renaudot, lit. or. Coll. Tom. II.

Anastasia, die Heilige, nach ihren Martyrakten bei den Bollandisten im April und bei Surius unter dem 25. Dezember, Tochter eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, von dieser im christlichen Glauben erzogen, von jenem mit einem Heiden von ausschweifenden Sitten vermält, von dem sie von aller Gemeinschaft mit ihren Religionsgenossen ausgeschlossen wurde, verwendete, seit dem Tode ihres Gemals, ihr Vermögen für die Unterstützung der Christen und wurde im Jar 304 wärend der diokletianischen Verfolgung in Illyrien verbrannt. Der 25. Dezember galt als ihr Todestag.

Anastasius I., Papst von 398 — 402, beteiligte sich an dem origenistischen Streit; nachdem nämlich Rufin von Aquileja unter dem Pontifikat des ihm befreundeten Papstes Siricius die Schrift des Origenes περὶ ἀρχῶν in Rom übersetzt hatte, verklagte ihn die Freundin des Hieronymus, Marcella, wegen Einfürung origenistischer Irrlehren vor dem Richterstul des auf Siricius folgenden Anastasius I. Dieser verdammte nun nach Vorgang des Theophylus von Antiochien zunächst die Schriften des Origenes und sagte sich dann von jeder kirchlichen Gemeinschaft mit Rufinus, obwol derselbe ein völlig orthodoxes Bekenntnis nach Rom gesandt hatte, los. Wol wegen seines Eintretens für die Orthodoxie verehrt die katholische Kirche ihn als einen Heiligen. Auch den Donatisten gegenüber zeigte er sich als ein vor den letzten Konsequenzen nicht zurückschreckender Vertreter des kirchlichen Standpunktes; auf einer im Sept. 401 zu Karthago versammelten Synode wurde ein Brief dieses Papstes verlesen, in welchem er die afrikanischen Bischöfe aufforderte, alle von den Donatisten gegen die katholischen Bischöfe und Kleriker ausgegangene Nachstellungen sofort aufzudecken, d. h. jene dem strafenden Arme des Staates auszuliefern. Die Synode dankte dem Papste für seine väterliche Sorge an die afrikanische Kirche, beschloss aber den Donatisten gegenüber die möglichste

Milde anzuwenden. Die dem Anastasius zugeschriebene Bulle, welche verordnet, daſs Kleriker und Laien der Verlesung des Evangeliums in der Kirche nicht mehr sitzend, sondern stehend beiwonen sollten, ist unecht. (Jaffé, Reg. pont. Rom. p. 932. Ob der Tod Anastasius' I. in den Schluſs des Jares 401 oder in den Anfang des Jares 402 fällt, läſst sich nicht sicher bestimmen. (Chr. W. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste. Göttingen 1758, 2. Ausg. S. 92 ff.; Bower, Unpart. Historie der röm. Päpste, übersetzt von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1768, 2. Aufl. S. 434 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. II, Aufl. 2, Freiburg i. Br. 1875 S. 81 ff.) **R. Zoepffel.**

Anastasius II., Papst von 496—498. Ein geborner Römer, bestieg er nach dem Tode Gelasius' II. den Stul Petri (24. Nov. 496). Sein Pontifikat fiel in das 35järige Schisma zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche (484 — 519). Dieses entsprang in dem monophysitischen Streit aus dem Verdammungsurteil, welches der Papst Felix II. über den Patriarchen Acacius von Konstantinopel, als einen Vertreter jenes kaiserlichen Erlasses vom Jar 482, das die bindende Kraft des Chalcedonense leugnete, ausgesprochen hatte. Anastasius II. war aufrichtig bestrebt, die Verbindung mit Konstantinopel wider anzuknüpfen, sandte daher zwei Bischöfe an den damaligen griechischen Kaiser mit einem Schreiben, in welchem er allerdings sich bereit erklärt, die von dem nun bereits verstorbenen Acacius vollzogenen Weihen anzuerkennen, jedoch andererseits — wenn auch in den demütigsten Ausdrücken — darauf anträgt, daſs der Name des Acacius nicht weiter beim Gottesdienste (beim Gebet) genannt werde. Um diese Zeit kam der Diakon Photinus von Thessalonich nach Rom und wurde, obwol er die Rechtgläubigkeit des Acacius vertrat, also nach römischen Begriffen ein Ketzer war, vom Papste in seine Gemeinschaft aufgenommen. Ja letzterer soll sich dem Diakon gegenüber sogar dazu verstanden haben, von seiner Bitte an den Kaiser, in Betreff der Nichterwänung des Acacius beim Gottesdienste abzustehen. Der liber pontificalis berichtet, daſs in diesem Punkt die Geistlichkeit Roms mit dem Papste nicht in Übereinstimmung gewesen und sich von diesem losgesagt hätte. Seit Gratian, der in seinem Dekret Anastasius II. als einen „von der Kirche Verworfenen" bezeichnete, sahen ihn die kirchlichen Schriftsteller bis ins 16. Jarh. als einen Häretiker an. (Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, S. 124 ff.). Dem Frankenkönig Chlodwig, der 496 sich hatte taufen lassen, wünschte Anast. II. Glück zu seiner Bekehrung und forderte ihn auf, als eherne Säule die Kirche zu stützen. Er starb im November 498 (Bower, Unpart. Geschichte der röm. Päpste, Teil III, 2. Aufl. Magdeb. und Leipzig 1770 S. 149 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Teil I. Elberfeld 1868, S. 20 ff.)
R. Zoepffel.

Anastasius III., Papst von 911—913, soll, obwol er zur Zeit des berüchtigten Weiberregiments der Mariuccia und Theodora pontificirte, nach glaubwürdigen Zeugnissen ein unsträfliches Leben gefürt haben. Von den zwei, bisher als echt angenommenen Bullen dieses Papstes, deren erste dem Bischof Ragembert v. Vercelli das Pallium zuteilt, deren zweite den Streit über die Stellung des Hamburg-Bremenschen Erzstuls zum Kölner zu regeln sucht, ist letztere, welche noch Jaffé, allerdings nicht in der auf uns gekommenen Form, wol aber dem Inhalt nach gelten läſst, als völlig gefälscht erwiesen worden von Koppmann in seiner Schrift: Die ältesten Urkunden des Erzbistums Hamburg-Bremen. Hamburg 1866, S. 49 ff.; Anastasius III. erhielt von dem Patriarch Nikolaus von Konstantinopel ein Schreiben, welches dem römischen Stul den Vorwurf machte, daſs er die Unkeuschheit begünstigt, indem die Legaten Sergius' III., des Vorgängers Anastasius' III., dem griechischen Kaiser Leo VI. die vierte Ehe gestattet hätten. (Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, Bd. I, S. 215 ff.) Bevor der Papst diesen Brief beantworten konnte, starb er c. Nov. 913. (Bower, Unpart. Historie der röm. Päpste, Teil VI. Magdeburg und Leipz. 1765, S. 270 ff. und Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. I, S. 82.)
R. Zoepffel.

Anastasius IV., Papst von 1153 — 1154, Konrad, von Geburt Römer, war
nter Honorius II. zum Kardinal-Bischof von Sabina erhoben worden. Als solchen
inden wir ihn bei der Doppelwal des Jares 1130 unter den Wälern Innocenz II.
ls einen der entschiedensten Gegner Anaklets II. Ihn ließ Innocenz II., nach
rankreich flüchtend, als seinen Vikar in Italien zurück. Nach dem Tod Eugens III.
urde er c. 10. Juli 1153 zum Nachfolger desselben erwält. Ihm hatte sein Vor-
änger einen Streit mit Friedrich I. wegen der Besetzung des Erzbistums Magde-
urg hinterlassen. Wie Eugen III. beanstandete auch Anastasius IV. die Erhebung
es Bischofs Wichmann von Naumburg auf den vakanten erzbischöflichen Stul.
Doch als Wichmann selbst in Rom erschien, gestattete der Papst auf einer Ver-
ammlung der Prälaten in der Peterskirche demselben, im Fall, daſs er wirklich
laube, rechtmäßig gewält zu sein, seiner Überzeugung dadurch Ausdruck zu geben,
aſs er selbst das erzbischöfliche Pallium vom Altar sich nehme. (H. Fechner,
eben des Erzbischofs Wichmann von Magdeburg, in den Forschungen zur deutschen
eschichte, Bd. V, S. 431 ff.) Auch in England legte Anastasius IV. einen lang-
ierigen Kirchenstreit bei, indem er dem, von Innocenz II. und Cölestin II.
urückgewiesenen, dann von Lucius II. anerkannten, von Eugen III. wider ab-
esetzten Erzbischof Wilhelm von York endlich das Pallium verlieh. Den schon
on Eugen III. nach Norwegen und Schweden behufs Feststellung des Verhältnisses
eider Kirchen zum Erzbistum Lund gesandten und im November 1154 nach Rom
urückkehrenden Kardinalbischof Nikolaus von Albano empfing Anastasius mit den
öchsten Ehrenbezeugungen. Bald darauf muſste er diesem den Stul Petri über-
assen. Er starb am 3. Dezember 1153 und am 4. Dez. wurde Kardinal Niko-
aus von Albano als Hadrian IV. sein Nachfolger. (Bower, Unpart. Historie der
ömischen Päpste, übers. v. Rambach, Teil VII. Magdeburg und Leipzig, 1768,
. 232 ff.) **R. Zoepffel.**

Anastasius, Gegenpapst von Benedikt III., 855. Anastasius, der Kardinal-
resbyter vom Titel des Marcellus, hatte schon zwei Jare sich in Rom gar nicht
ehr sehen lassen, sondern trieb sich, one auf die dringenden Manungen Leos IV.,
er ihn zu seinem Amte zurückrief, irgendwie zu achten, in andern Diöcesen, be-
nders in der Gegend von Aquileja, umher. Da alle Aufforderungen erfolglos
lieben, exkommunicirte ihn der Papst am 16. Dezember 850, und als Anastasius
uch jetzt noch nicht dem päpstlichen Gebot nachzukommen sich bereit zeigte, wurde
r von einem Anathema getroffen, welches Leo IV. zuerst am 29. Mai 853 zu
avenna aussprach, dann auf einem Concil zu Rom am 19. Juni widerholte.
och einmal lud ihn der Papst vor ein weiteres römisches Concil, als er aber
uch hier nicht erschien, beraubte ihn Leo schließlich sogar seiner priesterlichen
unktionen. Jedoch Anastasius trotzte auf seinen Reichtum und auf seine vorneh-
en Verbindungen in Rom, die ihm nach dem Tode Leo's IV., wie er hoffte, gute
ussichten auf den Stul Petri eröffneten. Und als nun 855 Leo IV. gestorben war,
e Majorität bereits den Kardinal Benedikt zum Nachfolger desselben erwält, da be-
b sich Anastasius mit einigen befreundeten Bischöfen und angesehenen Römern zu
n kaiserl. Gesandten, die auf dem Wege nach Rom in der Stadt Horta Halt ge-
acht hatten. Es gelang Anastasius, diese für seine Pläne zu gewinnen; am 21. Sept.
ang er dann in den Lateran, woselbst sich Benedikt aufhielt, ließ diesen vom
pstlichen Stul hinabreißen, seiner Pontifikal-Gewänder berauben, miſshandeln
d schließlich gefangen setzen. Die Entrüstung in Rom war eine allgemeine;
r gesamte Klerus, mit nur wenigen Ausnahmen, stand auf Seite des recht-
äßig gewälten Benedikt und ließ sich durch alle Drohungen der kaiserlichen
esandten nicht einschüchtern. Auch das Volk erklärte sich für ihn, Benedikt ward
freit und am 29. Sept. 856 in St. Peter konsekrirt. Dann wurde von ihm ein
ncil in Rom gehalten, hier ward Anastasius seiner priesterlichen Gewänder ent-
ibet d. h. aus dem geistlichen Stande ausgeschlossen. (Bower, Unparteiische
storie der römischen Päpste, übers. v. Rambach. Magdeburg und Leipzig 1765,
3 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. I. Elberfeld 1868, S. 355 f.; Gre-
ovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. III, Aufl. 2. Stuttgart 1870, S. 124 ff.)
R. Zoepffel.

Anastasius der Sinaite. Es frägt sich, ob es, nach Nicephorus und nach seinem Vorgange nach vielen anderen, nur einen dieses Namens, oder, wie neuere annehmen, mehrere desselben Namens gebe. Jener eine wurde, nach einem Aufenthalte als Einsiedler auf dem Berge Sinai, zum Bischof und Patriarchen von Antiochien gewält, wegen seines Widerspruches gegen die Lehre von der Unverweslichkeit des Leibes Christi 572 für einige Zeit verbannt, und starb 599. Ihm werden verschiedene Werke zugeschrieben, 1) anagogicae contemplationes in divini officii Hexaemeron lib. XI. (in magna bibl. P. P. Col. Tom. VI, P. I; das 12. Buch ist von Allix edirt worden, London 1864): unbedeutend. 2) ὁδηγός seu dux viae adversus Acephalos, ed. Gretser. Ingolstad. 1806, worin die Lehre von der Unverweslichkeit des Leibes Christi angegriffen wird. Diese Werke, nebst anderen, werden aber einem sinaitischen Einsiedler desselben Namens zugeschrieben, der nach einigen vor 606 gestorben, nach andern 678 noch lebte. Endlich unterscheidet man einen dritten Anastasius Sinaita, den unmittelbaren Nachfolger des ersten, 609 von den Juden in einem Aufrure getötet.

Anastasius, Kaiser, s. monophysitische Streitigkeiten.

Anathema, ἀνάθεμα, bei den griechischen Klassikern dasselbe, was ἀνάθημα, von ἀνατίθημι, eigentlich das Aufgestellte, angewendet auf Weihgeschenke den Göttern dargebracht, in den Tempeln aufgehängt oder niedergelegt, wovon die römisch-katholische Praxis zalreiche Analogieen darbietet.

Im Neuen Testament ist ἀνάθεμα entsprechend dem hebr. חֵרֶם der eigentliche Ausdruck für den Bann oder die Exkommunikation, 1 Kor. 16, 22, mit der bestimmten Beziehung, daſs es nicht bloß eine Ausschließung von der Gemeine und den Sakramenten, sondern von den göttlichen Segnungen ist, positiv ein Übergeben dem Satan, 1 Kor. 5, 5; diese letzte Bezeichnung herrscht vor Gal. 1, 8 und Römer 9, 3.

Der Ausdruck nebst den damit verbundenen Vorstellungen ging in die Kirchensprache und in die kirchliche Praxis über. Das Concil von Elvira 303, can. 52, und das Concil von Laodicäa 307, can. 29, wenden den Ausdruck auf kirchliche Vergehen an, das Concil von Nicäa 325 spricht das Anathema über diejenigen aus, welche arianische Ansichten vom Verhältnis des Sones zum Vater hegen und vortragen. In der späteren kirchlichen Praxis war das Anathema eine Art der Exkommunikation, und zwar die excommunicatio major, und die besondere Strafe für die förmliche Ketzerei, wie unzälige Concilienakten, insbesondere die des Tridentinum beweisen. — **Herzog.**

Ancillon. Die Familie Ancillon, dem Protestantismus getreu, seitdem Ancillon, Präsident eines der höchsten Gerichtshöfe Frankreichs im 16. Jarhundert, seiner Stelle entsagt hatte, um seinem evangelischen Glauben nicht entsagen zu müssen, hat der reformirten Kirche eine Reihe ausgezeichneter Männer geliefert. — David Ancillon, Urenkel des genannten Präsidenten, Enkel Georgs, eines der Gründer der evangelischen Kirche von Metz, und Son Abrahams, eines ausgezeichneten Juristen in dieser Stadt, ward 1617 geboren. Nachdem er seinen ersten Unterricht im Metzer Jesuiten-Kollegium empfangen, und den Bemühungen der ehrwürdigen Väter, ihn katholisch zu machen, widerstanden, studirte er Theologie zu Genf. 1641 wurde er als Pfarrer nach Meaux berufen. Seine Frömmigkeit, seine Milde, seine Woltätigkeit für Arme beider Religionen, sowie seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und sein großes Predigertalent, gewannen ihm nicht nur die Liebe der Protestanten, sondern auch die wolwollende Achtung der angesehensten Katholiken. 1653 ging er als Prediger nach Metz; hier hatte er, 1657, eine öffentliche Konferenz mit dem Dr. Bédacier, Suffragan des Bischofs von Metz, über die Traditionen der Kirche; nachdem ein Mönch eine verfälschte Relation dieser Unterredung veröffentlicht, gab Ancillon sein in historischer und dogmatischer Hinsicht treffliches traité de la tradition (Sédan. 1657, in 4.) heraus. Er blieb zu Metz, bis ihn die Revokation des Edikts von Nantes nötigte, Frankreich zu verlassen. Er begab sich nach Frankfurt, und wurde alsobald an der französischen Kirche von Hanau angestellt. Hier schrieb er gegen den Kardinal Richelieu eine

Apologie Luthers, Zwinglis, Calvins und Bezas (1666, in 12.). Durch die Eifer-sucht seiner Kollegen veranlaßt, sich von Hanau zu entfernen, ging er mit seiner zahlreichen Familie nach Berlin, wo ihm der Kurfürst Friedrich Wilhelm eine Pre-digerstelle an der französischen Kirche gab, die er bis an sein Ende, 1692, ver-sah. Das Leben Farels, das 1691 unter seinem Namen und unter dem Titel l'idée du fidèle ministre de J. C., ou la vie de Guill. Farel (Amst. in 12.) erschien, ist nur ein Abdruck einer verstümmelten, fehlerhaften Kopie eines Manu-skripts, das er selbst nicht zu veröffentlichen gedachte. S. über ihn Mélanges critiques et littéraires recueillis des conversations de feu Msr. A., avec un dis-cours sur sa vie et ses dernières heures, von seinem Son Karl herausgegeben, . B., Basel 1698, in 12.; Baile; die Mémoires pour servir à l'histoire des réfugiés etc., von Erman und Réclam; die France protestante. — Karl Ancil-lon, Davids ältester Son, geboren zu Metz 1659, gestorben zu Berlin 1715, Rich-ter und Direktor der französischen Kolonie, Historiograph Friedrichs I., verdient hier eine Stelle wegen der Schriften, die er herausgab, um von politischem und rechtlichem Standpunkte aus gegen die Revokation des Edikts von Nantes zu pro-testiren. Seine Réflexions politiques, par lesquelles on fait voir que la per-sécution des réformés est contre les véritables intérêts de la France (Cöln 1685, in 12.), und seine Irrévocabilité de l'édit de Nantes (Amst. 1688, in 12.), ge-hören zu den gründlichsten Arbeiten dieser Art. Die von mehreren ihm zu-geschriebene Schrift La France intéressée à retablir l'édit de Nantes (Amst. 1690, in 12.), ist nicht von ihm; vergl. das Avertissement nach der Vorrede. Von großem Interesse für die Geschichte der französisch-reformirten Kolonieen in Preußen, obgleich mehr im Tone eines Panegyricus als in dem der historischen Erzälung geschrieben, ist seine Histoire de l'établissement des Français réfugiés dans les états de S. A. E. de Brandebourg. (Berl. 1690, in 8.). Seine übrigen Schrif-ten gehören nicht hieher. — Johann Peter Friedrich Ancillon, Urenkel des eben-genannten und Son Ludwig Friedrichs, der 1814 als Prediger zu Berlin starb, wurde geboren 1767, den 30. April; er widmete sich der Theologie, zeigte jedoch frühe Fähigkeiten für historische und philosophische Studien. Von seinen Reisen nach Genf und Paris zurückgekehrt, ward er als französischer Prediger zu Berlin angestellt. Die Rede, die er bei Gelegenheit einer Trauung hielt, welcher der Prinz Heinrich, Bruder Friedrichs des Großen, beiwonte, gewann ihm die Zu-neigung dieses Fürsten, und ward die erste Veranlassung der hohen Ehren, zu welchen Ancillon in der Folge erhoben wurde. Es ist hier der Ort nicht, seine Schriften über Litteratur, Geschichte, Politik und Philosophie zu besprechen. Nur ein Wort möge vergönnt sein über die Predigten, die er in der Kirche der réfugiés zu Berlin gehalten (2 Bde., 1818, in 8.), und in denen er sich manchmal zu einer Höhe der Beredsamkeit erhoben hat, die an die ausgezeichnetsten Muster erinnert; mehr haben sie mehr eine philosophirende und allgemeine Tendenz, als daß sie von der Bibel ausgingen, um sie auszulegen und anzuwenden. Ancillon starb 1837 als preußischer Statsminister, nachdem er seit 1810 Erzieher des Kron-prinzen und später Legationsrat gewesen war.

(Über die übrigen Mitglieder der Familie Ancillon s. die France protest.)

C. Schmidt.

Andacht, Andachtsübung, Andachtsbücher. Unsere Bibel kennt das Wort „Andacht" in unserem Sinne nicht — Hos. 7, 6. 7 bezeichnet Luther's Über-setzung damit die Glut fleischlicher Leidenschaft, Apg. 13, 50 nennt die leicht fana-tisirten jüdischen Proselytinnen „andächtige Weiber" —, den verwandten biblischen Begriffen gegenüber ist es ein Abstractum. Die Schrift redet vom Gebet, vom Reden und Hören des Wortes Gottes, vom Bewegen desselben im Herzen, vom Hinzutreten zum Gnadenstul; dann wider steigt sie höher, indem sie Zustände nennt, in denen die Kontemplation zu einem völligen Aufgehen der Seele in das überirdische Objekt, zum momentanen Verschwinden des Weltbewußtseins wird: Johannes ist am Tage des Herrn „im Geist", Offb. 1, 10; Paulus wird entzückt bis in den dritten Himmel und weiß nicht mehr, ob er im Leibe ist oder außer dem Leibe. Wir befassen unter Andacht alle jene Arten religiösen Verhaltens der

Seele, Gebet und Betrachtung in jeder Form, allein und gemeinsam, frei und geordnet. Andacht ist 1) ein Denken an Heiliges, unwillkürlicher Zug oder geflissentliche Fixirung der Gedanken auf Religiöses, in letzterem Falle spricht man wol gesetzlicher, mechanischer Weise vom „Verrichten der Andacht." 2) Andacht ist ein Ergriffensein von der heiligen Liebe, ein seliges Aufgehen in den göttlichen Gegenstand, mit Tersteegens Worten: „Gott ist in der Mitten, alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge" — „mache mich einfältig, innig, abgeschieden, sanft und still in deinem Frieden!" Andacht in warem Sinn ist nur einem persönlichen Gott gegenüber möglich. 3) Da das Göttliche auch in anderer als unmittelbar religiöser Form uns ergreifen, unser eitles Ich negiren und uns gleichzeitig zu einer höheren Sphäre erheben kann, so stimmt auch wol eine Symphonie, ein architektonisches Kunstwerk, ein Naturanblick, ein Lebensereignis zur Andacht, one uns damit zu einer Natur- oder Kunstanbetung hinzureißen.

Andachtsübung. Die Andacht, als erregte fromme Stimmung, worin die Betrachtung und die Anbetung eins sind, läſst zwei Elemente unterscheiden, zuerst das der mehr oder minder gesetzlichen Selbstbestimmung, durch welche der Mensch aus seinen Zerstreuungen in die weltlichen Dinge allmählich in die Stimmung des Andächtigen übergeht; sodann das Element der seligen, freien Gemütsbewegung, in welcher er mit dem sich ihm kundgebenden Geiste Gottes eins wird. Wenn wir nun von Andachtsübungen reden, so fassen wir vorzugsweise das erstere Element ins Auge; wir meinen jene Akte, durch welche der Mensch den Übergang aus dem Gefül des Endlichen, in welches er sich als sündiger mehr oder minder verloren hat, in das Gefül des Ewigen zu gewinnen sucht. Zu diesen Übungen gehört vor allen Dingen der öffentliche Gottesdienst; nächstdem die häusliche Erbauung, die stille Betrachtung, das Lesen der heiligen Schrift und anderer erbaulicher Schriften, die Ordnung des Gebetes und besonders auch das Zurücktreten in die Einsamkeit. Auf einem äußerlichen religiösen Standpunkte wird der Mensch in Gefar stehen, seine Andachtsübungen selber als seine Andachten zu betrachten; und im besten Falle werden diese nur als vereinzelte, gesetzlich bestimmte Momente sein Leben durchziehen. Je innerlicher, tiefer und freier dagegen sein religiöses Leben wird, desto mannigfaltiger und reicher werden seine Andachtsübungen selbst; und so weisen sie immer mehr auf einen Zielpunkt hin, an welchem ihm das ganze Leben zu einer unaufhörlichen großen Andachtsübung werden soll. Es wäre aber nicht der rechte Weg zum Ziele, wenn man den Kampf der Selbstüberwindung unterlassen wollte, mit dem alle Andachtsübungen beginnen, in der Meinung, die Andacht könne von Anfang an nur ein freies seliges Leben sein. Denn wie der Mensch überhaupt nur auf dem Wege der gesetzlichen Zucht für die Freiheit reift, so auch im Punkte der Andacht; one die Übungen der Andacht wird keiner zu der Seligkeit der Andacht kommen.

Andachtsbücher, zur Leitung und Förderung der Andachtsübungen bestimmt, erfüllen ihren Zweck in dem Maße, als sie dem Geist und der Kraft der heiligen Schrift entstammen, diesem ältesten, allgemeinsten, reinsten und reichsten Erbauungsbuche der Christenheit. Im weiteren Sinne freilich können alle ernsten, tiefen Schriften Erbauung wirken, wärend umgekehrt formulirte Andachtsbücher mit ihren gemachten Andachten oft nichts als vermehrten Frost zurücklassen. Wärend einzelne Konfessionen ihre offiziellen Erbauungsbücher haben, z. B. die römischen Priester ihr Brevier, die anglikanischen Christen das common prayer book, wird in Deutschland namentlich im Bereich des lutherischen Bekenntnisses das jedesmalige Kirchengesangbuch mit Vorliebe, — häufig unter Beeinträchtigung des Gebrauchs der hl. Schrift, zur Privaterbauung benützt. Es versteht sich von selbst, daſs in der allgemeinen Anerkennung bestimmter asketischer Produkte sich die einzelnen Kirchenzeiten mit ihren Richtungen und Stimmungen spiegeln. So war in der vorconstantinischen Zeit der Hirt des Hermas beliebt, in der unteren Volkssphäre die neutestamentlichen Apokryphen. Später gewannen die Bekenntnisse Augustins ein großes Ansehen, im Beginne des Mittelalters die pseudodionysischen Schriften. Gleichzeitig traten Schriften über Mönchsmoral und Legenden in den Vordergrund, daneben und danach Schriften des hl. Bernhard von

Clairvaux und anderer Mystiker, Taulers und das Büchlein von der deutschen Theologie; vor Beginn der Reformation brach sich Thomas von Kempis mit seiner Nachfolge Christi eine große Ban. In der Reformationszeit erbaute sich die lutherische Kirche vorzugsweise an Luthers Postille, Liedern und Katechismen, die reformirte Kirche am liebsten an den Psalmen. In der älteren protestantischen Kirche fanden Jacob Böhmes Weg zu Christo, Joh. Arnds wares Christentum, Müllers Erquickstunden, Scrivers Seelenschatz, seit dem vorigen Jarhundert Bogatzkys goldenes Schatzkästlein weite und gesegnete Verbreitung, wärend man sich in der kathol. Kirche an der Philothea des hl. Franz von Sales, an Fenelons geistl. Schriften, dem geistl. Wegweiser von Molinos u. s. w. närte. Die ältere protest. Kirche Englands ist besonders reich an schätzbaren Erbauungsschriften, namentlich von Baxter und Bunyan. In neuerer Zeit begegnen uns Witschels ungesalzene Morgen- und Abendopfer, das pantheistische Laienbrevier von Leopold Schefer, die Zschockeschen „Stunden der Andacht"; im Gegensatz hiezu, mit Feuer getauft, Tholucks Stunden christlicher Andacht, in neuester Zeit die Andachtsbücher von Müllensiefen und Otto Funke. Man darf nicht übersehen, daſs auch flachere und schwächere Erbauungsschriften besseren Gemütern auf gewissen Standpunkten vorübergehend förderlich werden können. **Lange. (Kögel.)**

Anderson, Lars, (Laurentius Andreä), schwedischer Kanzler unter Gustav I., der bedeutendste Förderer der lutherischen Reformation in Schweden, deren Geschichte sich daher füglich an seinen Namen anschließt.

Im Anfange des 16. Jarhunderts, besonders in dem zweiten Jarzehnt desselben, einer Zeit tief eingreifender bürgerlicher Wirren und anhaltender Kriegsunruhen, befanden sich die kirchlichen Angelegenheiten, namentlich das Kirchenregiment des Landes, in dem Zustande völliger Auflösung. Dieser Zustand wurde wesentlich verschuldet durch das politische Parteitreiben, in welches sich die reichen und mächtigen Bischöfe Schwedens (zugleich Mitglieder des Reichsrates) von jeher eingelassen hatten und auch jetzt verwickelt waren, wärend der edle Reichsvorsteher Sten Sture der Jüngere wider den letzten der s. g. Unionskönige, Christian II. von Dänemark, alle Kräfte aufbot, um dem Volke seine Selbständigkeit zu erkämpfen. An der Spitze der Widersacher Sten Stures, also auch der nationalen Partei, stand der stolze und energische Erzbischof Gustav Trolle. Dieser, einem der vornehmsten Geschlechter des Landes angehörige Kirchenfürst blieb, mit der Mehrzal der Bischöfe, schon darum auf Seiten der dänischen Partei, weil sie alle in Dänemark ausgedehnte und einträgliche Besitzungen hatten. Auch in Schweden selbst waren im Laufe der Zeit sehr bedeutende Besitztümer in die Hand der Kirche übergegangen. Hierdurch war diese nicht bloß immer mehr verweltlicht, sondern auch ein Gegenstand der Miſsgunst des vielfach benachteiligten Adels, sowie der Regenten geworden, welchen sie im Gefüle ihrer Macht sich häufig offen entgegenstellte. Dazu kam, daſs, obgleich es an einzelnen frommen, auch seelsorgerisch tätigen Geistlichen, namentlich Klostergeistlichen (z. B. Birgittinern) nicht fehlte, im ganzen dieser Stand im Rufe der Sittenlosigkeit, Unwissenheit und Trägheit stand. Einen entscheidenden Stoß bekam das Ansehen der Kirche durch die, von Sten Sture verfügte Absetzung des Erzbischofs, dessen befestigtes Schloſs Stäke zerstört wurde. Ihr Ansehen wurde auch nicht gehoben durch den, widerholt über den Reichsvorsteher und seine Anhänger ausgesprochenen Bann (1514 und 1519), welcher vielmehr ziemlich wirkungslos vorüberging. Man gewönte sich sogar, die dreinredende Stimme des Papstes selbst unbeachtet zu lassen. Auch der vorübergehende Sieg K. Christians, „des Tyrannen", und seines widereingesetzten erzbischöflichen Verbündeten vermochte keineswegs, die Herzen des Volkes der Hierarchie zu gewinnen. Im Gegenteil muſste das ausdrücklich im Namen der Kirche ausgefürte Stockholmer Blutbad (November 1520) und alles sich demselben anschließende (an 1600 Hinrichtungen fanden in Lande umher statt) alle ernsteren Gemüter von der römischen Kirche abwenden. Endlich sollte, wie in Deutschland, so auch in Schweden, der Ablaſsunfug (s. d. Art. Arcimboldi) durch das Ärgernis, welches der Prediger dieser kirchlichen Gnadenspende, dazu ein Nuntius des Papstes, erweckte, den Sturz des morschen, alten Kirchentums beschleunigen.

Durch alle diese Umstände ward es dem jugendlichen tiefblickenden Könige Gustav Wasa, welcher als Befreier des Vaterlandes auftrat, ungemein erleichtert, zugleich die hiemit eng verbundene Aufgabe eines Reformators mit aller ihm eigenen Energie zu übernehmen und durchzufüren. Jedoch ist nicht zu übersehen, daſs zuvor schon einzelne Samenkörner reformatorischer Lehre, namentlich durch deutsche (hanseatische) Kaufleute, in jenes Land hinübergefürt waren. Soll doch Gustav selbst, als er in Lübeck Zuflucht und wirksame Hilfe fand (1519), von der evangelischen Bewegung nicht nur Kunde, sondern auch bleibende Eindrücke bekommen haben. Interessant ist daneben ein für Luthers Sache günstiges Zeugnis, welches schon im Jare 1518 ein in Rom sich aufhaltender Schwede, Petrus Magni, Vorgesetzter des dortigen Birgittenhauses (s. d. Art. Birgitta) abgelegt hat. Dieser schrieb nämlich an das Kloster Wadstena u. a. folgendes: „Neulich hat in Deutschland ein Doktor des Ordens St. Augustini an einem studium (Universität), welches Wittenberg heißt, viele conclusiones gegen den Ablaſs aufgestellt, und sie weit umher, auch hierher an den Papst gesandt. Und hätte ihn nur der Papst, so verbrennete er ihn, daſs er stille schweige; aber der Mann hat Freunde hinter sich. Ein anderer Doktor (Silvester Prierias) hier in Rom hat auf Befehl des Papstes gegen ihn geschrieben, und, wärend er gemeint die Schleife zu lösen, erst recht einen Knoten daraus gemacht. Beide Stücke übersende ich euch zugleich mit diesem Briefe. Ich habe mich darüber unterrichtet, wie der Ablaſs zuerst aufgekommen, und auf wie lockerem Boden er steht. Dagegen bleibt die poenitentia der sicherste Weg, und hierauf will ich sterben“ (Troil, Handling. til Svenska Ref. hist. 2, 10).

Der erste evangelische Prediger in Schweden war Olof Person (Olaus Petri) — ebenso wie Melanchthon und der dänische Reformator Tausen, Son eines Schmiedes — geb. in Örebro 1497. Nachdem er hier mit seinem Bruder Lars (geb. 1499) von den Carmelitern, vielleicht auch in der Stiftsschule zu Strengnäs, vorbereitet war, begab er sich als 19järiger Jüngling (1516) ins Ausland, und zwar, gegen die anfängliche Bestimmung, nicht nach Rom, sondern nach Wittenberg, in dessen Album (edid. Förstemann p. 62) sein Name sich neben denen zweier anderer junger Schweden (jedoch nicht dem seines Bruders) eingezeichnet findet. Dort hörte er sowol Melanchthon als Luther, schloſs sich aber nur letzterem, welchem er sich besonders verwandt fülte, näher an. Er war Zeuge der ersten reformatorischen Taten desselben und der alsbald beginnenden geistigen Gärung in Deutschland. Daſs er Luther auf seinen Visitationsreisen begleitet habe, ist eine Sage, welche durch sein eigenes Zeugnis nicht bestätigt wird. Nach etwa dreijärigem Studium kehrte er als promovirter magister philosophiae heim*). Er brannte vor Eifer, die erkannte Warheit in seinem Vaterlande alsbald zu bezeugen und im Leben zur Geltung zu bringen. Dazu befähigten ihn, außer gründlicher Schriftkenntnis, ein klarer Geist und die Gabe der Beredsamkeit. Sein furchtloser Mut hat ihn auf seiner ganzen Laufban begleitet, blieb aber immer der an Übermut grenzende Mut eines Jünglings. „Er lernte niemals Maß zu halten; auch der 50järige Mann bedurfte noch einer ihn zurückhaltenden Kraft, um nicht seine Schranken zu überschreiten“ (Anjou, Historia I, 67). Der Bischof Matts Gregersson zu Strengnäs weihte ihn 1520 zum Diakonus und verlieh ihm zugleich ein Kanonikat an seiner Domkirche. Olaus Petri begann sofort, vielbesuchte Vorlesungen über Abschnitte der heil. Schrift, zunächst für die Domherren, sowie die zum Kirchendienst bestimmte Jugend zu halten, wobei er offen gegen die herrschenden kirchlichen Irrlehren und Miſsbräuche auftrat und auf den einigen Herrn und Heiland Christus hinwies. Das blutige Ende, welches auch sein, der Warheit zugewandter, väterlicher Freund und Bischof in der vorhin erwänten Stockholmer Tragödie, und zwar vor Olaus eigenen Augen fand, muſste den

*) Daſs sein Bruder Laurentius mit ihm in Wittenberg studirt habe, ist ebensowenig nachweisbar, als die Geschichtlichkeit jener Sage, welche Olaus an der Insel Gottland stranden und hier gegen Antonellis (Bruders des Arcimboldi) Treiben eifern läſst, was durch mehrere Umstände sehr unwarscheinlich wird.

eifrigen Streiter Christi noch ernster stimmen und für die große Aufgabe seines Lebens entflammen. Um jene Zeit trat ihm aber jener Mann näher, welcher für die Einfürung der lutherischen Reformation in Schweden die eingreifendste Wirksamkeit üben sollte. Unter seinen ersten Zuhörern war nämlich, außer seinem jüngern Bruder, Lars Person (Laurentius Petri), auch Lars Anderson (Laurentius Andreä), ein durch Geist und Charakter hervorragender Mann, damals Archidiakonus zu Strengnäs. Derselbe war ums Jar 1480 warscheinlich in Strengnäs geboren. Von seinem früheren Leben ist weiter nichts bekannt, als daſs er auf seiner kirchlichen Laufbahn Magister geworden und darnach sich eine Zeit lang in Rom aufgehalten hat. Wie sehr auch leidenschaftliche, zumal ihm unterlegene hierarchische Gegner sein Bild entstellt haben, so steht er doch unzweifelhaft in der Geschichte vor uns als ein durchaus redlicher, warheitliebender, dabei außerordentlich begabter und tatkräftiger Mann, ebenso besonnen und ruhig als entschieden, ebenso kün durchgreifend als umsichtig, statsklug und weit hinausschauend. Seine männlich ernste Seele nahm das Wort Christi gläubig an und rüstete sich mit demselben für die bevorstehenden gewaltigen Kämpfe. Frühe lenkte er Gustav Wasas Aufmerksamkeit auf sich. Er ward sein vertrautester Berater, und die Seele aller auf eine Neuerung der Dinge in Stat und Kirche abzielenden königlichen Maßregeln. Auf dem Reichstage zu Strengnäs 1523 war er es, welcher Gustav I. ganz für die gute Sache gewann, indem er ihm die Irrtümer und volksverderblichen Wirkungen des Papismus, sowie die Notwendigkeit einer gründlichen Reformation darlegte. Nach dem Reichstage wurde Laur. Andreä zum Kanzler der Domkirche zu Upsala, und als solcher zugleich zum Kanzler (Kabinetssekretär, erstem Minister) des Königs ernannnt, Olaus Petri aber zum Prediger an der Hauptkirche zu Stockholm, und daneben zum Kanzler des Stadtrates der Residenz*). Um dieselbe Zeit erhielt der inzwischen geweihte Laurentius Petri, welcher seinem älteren Bruder gleichgesinnt und sogar in mehr als einer Hinsicht überlegen war, das Amt eines Lesemeisters (Professors) an der Universität zu Upsala, welche zwar schon 1477 gestiftet, aber auf längere Zeit in Stillstand geraten war. So nahmen denn die drei entschiedensten Freunde der Reformation solche Posten ein, auf denen sie mit Erfolg für ihre Überzeugungen wirken konnten. Und von Tag zu Tag gewann die von dem Könige geplante Reformation mehr Anhänger, namentlich in den Städten, sowie auch immer neue Zeugen des Evangeliums bald hier, bald dort auftraten.

Es fehlte aber auch nicht an Widerstand, und zwar äußerst hartnäckigem. Bischof Hans Brask zu Linköping, welcher bei aller Gelehrsamkeit dennoch in der Lehre Luthers nur die russische Häresie erkennen konnte, welcher den Ausspruch getan hat: „Paulus (seine Briefe) müſste lieber verbrannt werden, als bekannt (hellere brändt end kjendt), versuchte mit aller ihm eigenen Energie, jedoch vergebens, den König zu bewegen, daſs er die Verbreitung der Schriften Luthers verbiete und den lutherischen Predigern den Mund verschließe. Im Jare 1523 kam aus Rom ein geborener Schwede, Hans Maansson (Johannes Magni), Prälat des päpstlichen Hofes, in seine Heimat zurück, mit dem Auftrage, die eingedrungene deutsche Ketzerei auszurotten. Er war indes ein charakterschwacher, dazu ehrgeiziger Mann. Nach P. Hadrians' VI. Vorschrift sollte er die Widereinsetzung des zum andern Mal abgesetzten Erzbischofs Gustav Trolle verlangen; statt dessen ließ er sich aber selbst auf den erzbischöflichen Stul von Upsala erheben. Clemens VII. weigerte sich ihn anzuerkennen; anderseits verbot ihm K. Gustav, die herkömmliche Abgabe (Peterspfennig) an den Papst einzusenden, so daſs die Stellung des neugewälten Erzbischofs eine für ihn äußerst ungünstige war, jedenfalls gegen die Verbreitung der neuen Lehre und der reformatorischen Grundsätze etwas auszurichten ihm nicht gelingen konnte.

Sowie in Deutschland, wurden auch hier, auf Andersons Anrege, öffentliche Religionsgespräche veranstaltet zwischen den Freunden des Neuen und des Alten,

*) Die Übertragung bürgerlicher Ämter an fungirende Kleriker fand zu jener Zeit häufig statt.

wozu freilich das Domkapitel zu Upsala nur höchst ungern sich verstand. Am 2. Weihnachtstage 1524 disputirte in Upsala Olaus Petri mit Dr. P. Galle, Scholasticus der dortigen Domkirche, vermochte aber keine Beweise für das papistische System in der heil. Schrift zu finden, was der dabei anwesende König als gegen dasselbe entscheidend bezeichnete. Eine weitere, wichtige Stütze gewärte Anderson dem Protestantismus dadurch, daſs er, freilich mit Hilfe O. Petris, eine vielgerühmte Übersetzung des Neuen Testamentes ausarbeitete, welche 1526 in Folio erschien. Er hatte bei seiner Arbeit teils die Vulgata, teils die älteren deutschen Übersetzungen zur Hand, teils und besonders die Meisterarbeit Luthers. Daſs er jedoch nicht sklavisch letzterem gefolgt ist, zeigt sich z. B. bei Röm. 3,28, wo er das „allein“ nicht einfügte. Fünfzehn Jare später (1541) erschien die ganze Bibel in schwedischer Übersetzung, gleichfalls eine Arbeit Andersons, bekannt unter dem Namen: Gustavische Übersetzung. Sie hat auch eine große Bedeutung für die schwedische Schriftsprache gewonnen, welche sich nachweisbar unter ihrem Einflusse entwickelt hat, namentlich zu größerer Unabhängigkeit von der dänischen.

Auch in Schweden sollte die Reformation in ihren Anfängen mit der widertäuferischen Bewegung in Kontakt kommen, wenn auch one nachhaltige Wirkung. Im J. 1524 traten in Stockholm mehrere deutsche Anabaptisten auf, als Melchior Rink, Bernhard Knipperdolling, Melchior Hoffmann, mit ihrem bilderstürmenden Evangelium. Durch ihre Predigten fortgerissen, überfiel der Pöbel Kirchen und Klöster und zerstörte Bilder, Orgeln und jeden Kirchenschmuck. K. Gustav, welcher eben abwesend war, verwies den evangelischen Predigern Petri und Langerbeen ihre dabei bewiesene Nachsicht, und trieb die wüsten Schwärmer, bei angedrohter Todesstrafe, aus dem Lande. Wärend aber nach diesen Exzessen die Hauptstadt sich bald wider beruhigte, zeigte sich eine tiefer gehende altkirchliche Gärung unter der ländlichen Bevölkerung, besonders unter denselben Dalbauern (Dalekarlen), mit deren Hilfe Gustav zuvor das Land sich unterworfen hatte. Jetzt erhoben sie, dem Alten zugethan und von Priestern und Mönchen, ja von einzelnen Bischöfen aufgehetzt, wider den König die heftigsten Vorwürfe: er verschulde die Verhönung ihrer Heiligen, das Verstummen der lateinischen Messe, den Verfall des Christentums. Hin und wider kam es zu offenbaren Aufständen. Andersons klarer Geist erkannte, daſs einerseits zwar ein weises Maßhalten und allmähliches Fortschreiten bei den kirchlichen Reformen not tue, anderseits aber auch entschiedener, rücksichtsloser Widerstand gegen einen offenbar reichsfeindlich gesinnten und machinirenden Klerus. Gingen doch mehrere Bischöfe, welche unter dem Einflusse des Königs eingesetzt waren, mit hochverräterischen Plänen um. So entschloſs sich derselbe, mit Umgehung der kanonischen Rechtsformen, solche Bischöfe abzusetzen und vor die Schranken des weltlichen Gerichts zu rufen. Anderson erkannte aber namentlich darin ein durch keine Verjärung sich rechtfertigendes Unrecht, daſs die Schätze des Reichs sich größtenteils im Besitze der Kirche befanden, wärend der Stat der notwendigsten Mittel zu seinem inneren Ausbau wie zu seiner äußeren Verteidigung entbehren muſste, und er brachte die Pflicht der von ihrer ursprünglichen Armut und Einfachheit so weit abgewichenen Kirche in nachdrückliche Erinnerung, nämlich dem bürgerlichen Wesen jetzt mit ihren reichen Mitteln aufzuhelfen. Diese Vorstellung leuchtete dem Könige fast allzusehr ein. Freilich durch die Not des States dazu getrieben, griff dieser zu. Fünf Jare nach einander (1522—26) hat er teils von den Bischöfen und der niederen Geistlichkeit, den begüterten Kirchen und Klöstern bedeutende Steuern eingetrieben (was die versammelten Stände 1525 bewilligten), teils ihnen seine Reisige zum Unterhalt ins Quartier gelegt, teils endlich ganze Klöster, deren Nutzlosigkeit offen zu Tage lag, geradezu eingezogen, zum Teil auch sich selber für den rechtmäßigen Erben erklärend. Über das geltende Kirchenrecht setzte sich der König, nach seines Kanzlers Rat, auch bei einer andern wichtigen Frage hinweg, indem er nämlich — auch one die, keinenfalls zu erlangende, Zustimmung des Papstes — die erledigten Bischofsstüle aus königlicher Machtvollkommenheit selbst wider besetzte. In dieser Angelegenheit hat er (augenscheinlich mit Andersons Feder) an den Papst eine Reihe von ernsten, gewaltigen Manschreiben gerichtet, sowie er auch den Klerus seines Landes öfter an die

Verantwortlichkeit des geistlichen Lehramtes erinnerte. Jener neugewälte Erzbischof, Johannes Magni, welcher troß alles äußeren Prunkes, mit welchem er sich auf seinen Visitationsreisen umgab, seine Auktorität der neuen Ordnung der Dinge gegenüber nicht zu behaupten verstand, kehrte 1526 dem Vaterlande misṡmutig den Rücken, und zog wider nach Rom, wo er 1544 starb. Sein Bruder Ole Maansson (Olaus Magni) folgte ihm durch päpstliche Berufung und Weihe im Amte, jedoch one jemals den schwedischen Boden zu betreten, der letzte römisch-kirchliche Erzbischof Schwedens *).

Die Reformation nahm inzwischen ihren stillen Fortgang. Olaus Petri fing an, die Messe (das Abendmal) in schwedischer Sprache zu halten, und ließ nach und nach nicht allein schwedische geistliche Lieder, sondern auch mehrere Schriften über den evangelischen Lehrbegriff ausgehen. Großes Aufsehen machte er durch seine wolüberlegte, in Gegenwart des Königs selbst vollzogene und von diesem nachher vertretene Eingehung der Ehe. Von eingreifender Bedeutung war der am 16. Juni 1527 von K. Gustav eröffnete Reichstag zu Westeraas, wo eine Beratung stattfinden sollte über die streitigen Fragen in Sachen der Religion und Kirche. Hier stand ihm die, unter Johannes Brask von Linköping, geeinigte Phalanx der Bischöfe gegenüber. Insgeheim hatten sie (ihrer zwei mit Widerstreben) einen schriftlichen Protest verfaßt und unterschrieben gegen alle Beschlüsse, welche die geltende kirchliche Ordnung, namentlich die päpstliche Suprematie anfechten würden **). Auf dem Reichstage erhob sich alsbald Anderson, um die Forderung für unerläslich zu erklären, daſs der überflüssige Reichtum der Kirche widerum an die Krone, die Ritterschaft und das Volk zurückfalle; ferner wies er nachdrücklich die gegen die Regierung erhobenen Anklagen zurück, namentlich diese, daſs man einen neuen Glauben ins Land einfüren wolle. Der König wolle nur, daſs seinem Volke das Evangelium, von welchem die Christenheit ausgegangen sei, wider gepredigt werde. Nachdem Bischof Brask hierauf geantwortet, daſs one Erlaubnis des Papstes nichts geändert werden dürfe, und dem nicht allein die übrigen Bischöfe, sondern auch der Sprecher des schwedischen Adels zugestimmt hatten, so tat der König einen Schritt, welcher zur Entscheidung füren muſste. Er erklärte, daſs er unter solchen Umständen die Krone niederlege, worauf er den Sal verließ. Alles war bestürzt. Ein am nächsten Tage gehaltenes theologisches Zwiegespräch zwischen O. Petri und P. Galle fürte wider zu nichts. Am dritten Tage aber drangen Bürger und Bauern in den Reichstag mit der Forderung, der Sache ein Ende zu machen und sich mit dem Könige, dem Horte des Landes, zu vertragen. Erst nach dreimal widerholter Bitte kehrte der König in die Versammlung zurück, welche sich nunmehr fügen muſste. Die Frucht war die s. g. Westeraas-Ordinantia oder -Receſs. Nach den Bestimmungen desselben traten die Bischöfe ihre Schlösser, auf welchen ihre wehrhafte Stellung beruhte, an die Krone ab, sowie einen regierungsseitig vorzuschreibenden Teil ihrer Einkünfte. Die Klöster wurden unter Kronbeamte (Lehnsmänner) gestellt, und die Überschüsse ihrer Erträge gleichfalls der Krone zugewiesen. Der König bekam zugleich mit dem Adel das Recht, alle die Güter zurückzufordern, welche ihre Vorfaren seit K. Karl Knutson (1452) der Kirche und den Klöstern geschenkt hatten. Auf die Hebung des Schulwesens, und zwar im Geiste des Evangeliums, sollte ernste Sorge verwandt werden. Die Bettelei der Mönche wurde gesetzlich eingeschränkt, und in allen weltlichen Sachen der Klerus unter die weltliche Gerichtsbarkeit gestellt, endlich dem Könige ein gewisser Summepiskopat übertragen, namentlich das Recht, unsittliche oder nach seinem Ermessen untüchtige Priester abzusetzen, das heißt alle, welche Gottes Wort nicht predigen könnten oder wollten, an ihrer Stelle

*) Beide Brüder haben sich als Geschichtsschreiber hervorgetan, deren Werke zur Aufhellung der nordischen Geschichte (teilweise auch der kirchlichen) dienen. Sie sind sämtlich im Auslande erschienen.

**) Dieser Protest, welchen die Bischöfe nicht zu veröffentlichen wagten, sondern äußerst geheim hielten, ist 15 Jare nachher unter einem Steine in der Domkirche zu Westeraas aufgefunden worden.

aber andere zu ernennen und einzusetzen; die Bischöfe dürften hinfort nur unter Aufsicht und Genehmhaltung der Krone eine Pfarre vergeben. Hierdurch wurde die Reformation in die Hand des Königs gelegt, und zugleich verfügt: „hinfort solle im ganzen Reiche das Wort des Herrn rein und lauter verkündet werden.“ Übrigens wurde weder in diesem Recesse, noch in den Urkunden der nächsten Jarzehnte, der Name der Lutheraner jemals amtlich gebraucht (was in Dänemark auf dem Odenseer Reichstag desselben Jares geschah). Die Einfürung einer neuen Lehre sollte gänzlich außer Frage bleiben.

In Westeraas wurde aber das Band mit Rom für immer zerrissen, weshalb der vornehmste der dortigen Vertreter der Hierarchie, Bisch. Brask, für gut fand, einige Monate nachher von seinem Posten zu weichen. Dieser bedeutendste Widersacher der Reformation in Schweden ist im J. 1538 in Gnesen in einem Cistercienserkloster gestorben.

Die Sache des Protestantismus hatte gesiegt. Die Domkapitel lösten sich nach einander auf, und die meisten Klöster leerten sich; mehrere derselben wurden in Hospitale verwandelt. Einige Klöster, wie das berühmte von der hl. Birgitta (s. d. Art.) gestiftete zu Wadstena, überlebten noch K. Gustavs Regierung. Der einzige innerhalb der römischen Kirche geweihte Bischof, welcher sich noch in Schweden vorfand, der alte Petrus Magni zu Westeraas, erteilte den neuen Bischöfen die Weihe, auf deren Grund noch heute die schwedische Kirche den Anspruch erhebt, die successio apostolica gerettet zu haben. Die drei neuen Bischöfe begaben sich sofort nach Upsala, um die Krönung K. Gustavs den 12. Jan. 1528 zu vollziehen.

Im Jare 1527 fülte Andreä sich zwar veranlaſst, sein Statsamt niederzulegen, blieb aber auch ferner der Ratgeber des Königs, dessen besonderes Vertrauen er genoſs. Somit ist auch in den weiteren Maßregeln desselben zur Förderung der Reformation der Einfluſs jenes Mannes zu erkennen. Die erwänten Reichstagsbeschlüsse wurden von der Kirchenversammlung zu Örebro 1529 bestätigt, und in Gemäßheit derselben die kirchlichen Verhältnisse geordnet. Hier wurde verfügt, daſs bei allen Domkirchen, insbesondere in den Domschulen, biblische Vorlesungen gehalten würden, wozu man je zwei geeignete Männer ausersah und bestellte. Die alten Ceremonieen seien in den Kirchen vorläufig noch zu dulden und mit den Bildern auch das Weihwasser; jedoch solle alles dem Volke schriftgemäß gedeutet werden. In jeder Predigt habe der „Priester“ (denn dieser Name ist den nordischen Kirchen geblieben) nicht nur das apostolische Symbolum, das Vaterunser und die zehn Gebote vorzulesen, sondern auch das Ave Maria. Durch diese vermittelnden und transitorischen Maßregeln wurde freilich Widerspruch auf beiden Seiten hervorgerufen. Aber hierdurch ließ K. Gustav sich in seinem leitenden Gedanken nicht irre machen, mit Maß und Milde das Neue einzufüren. Im Jare 1530 gab Olaus Petri eine Postille heraus (besonders als Aushilfe für die vielen unwissenden Geistlichen), ferner einen kurzen Katechismus und ein Gesangbuch, nebst einem sog. Kirchenhandbuch in schwedischer Sprache (d. h. Agende für Taufe, Begräbnis und Ordination), welches — one königliches Gebot — sich selbst im ganzen Umfange des Reiches einfürte. Im Jare darnach erschien seine Messe-Ordnung (d. h. Abendmalsliturgie), welche manchen bisher noch geduldeten papistischen Brauch beseitigte, namentlich die Spendung des Abendmals sub utraque festsetzte. Allein erst 13 Jare später (1544) wurde auf dem Reichstage zu Westeraas beschlossen, daſs hinfort keine Seelenmessen, noch der Gebrauch des Weihwassers, noch des Weihrauchs bei den Gottesdiensten statthaben dürfen, sowie auch die Anbetung der Heiligen verboten wurde. Dagegen behielt die schwedische Kirche ihre Bischöfe und ihren Erzbischof, nämlich in Upsala, wärend das einst so hervorragende Erzbistum zu Lund — welche Stadt von Dänemark im J. 1658 an Schweden, bei der Abtretung Schonens, überging — schon bei der Reformation aufgehoben wurde.

Das, wie oben erwänt, erledigte erzbischöfliche Amt wurde, durch freie Wal der Geistlichen, im J. 1531 dem Bruder des Olaus, dem Laurentius Petri übertragen, eine Wal, welche der König alsbald bestätigte. Jener hatte bisher als

Lehrer in Upsala ein ziemlich zurückgezogenes Leben gefürt. Gelehrt, und den Grundsätzen der Reformation, wie sein älterer Bruder, ergeben, zeichnete er sich vor diesem aus durch größere Besonnenheit, Ruhe und Sanftmut. Auch hat er in einer 42järigen Amtsfürung das Vertrauen gerechtfertigt, durch welches er zum hauptsächlichsten Wächter und Pfleger der sich neubildenden schwedischen Kirche berufen war. Olaus Petri hingegen hat sich durch seine, oft maßlosen Ausfälle, nicht bloß gegen gewisse, immer wider auftauchende römische Bestrebungen von Geistlichen und Laien, sondern auch gegen einzelne Handlungen des Königs, von diesem widerholt sehr ernste Zurechtweisungen zugezogen, welche nicht immer unberechtigt waren.

Ums Jar 1539 begann sich eine Verstimmung und Entfremdung zu äußern zwischen dem Könige und jenen beiden Männern, die bisher in kirchlichen und andern Dingen seine vertrautesten Berater gewesen waren. Laurentius Andreä war selber eine zu bedeutende Herrscherkraft*), als dass ein König, der auf seine Machtstellung so eifersüchtig war, wie Gustav Wasa, auf die Länge ihn neben sich dulden konnte. Auch Olaus Petri hatte in seinen Schriften und Predigten manche herbe, vorwurfsvolle Äußerung getan, welche der König auf sich bezog. Insbesondere ging Gustav bei der Einschränkung des bischöflichen Einflusses, sowie der Verminderung der Einkünfte der Kirche weiter, als diese beiden Reformatoren, und namentlich Laur. Andreä, mit dem wolverstandenen Interesse der Kirche vereinbar fanden. (Cornelius, Handbuch u. s. w. S. 140.)

Dieses Missverständnis scheint aber durch zwei Fremdlinge, welche auf den König Einfluss gewannen, genährt und gesteigert zu sein. Im J. 1538 traf in Schweden ein niederländischer Abenteurer ein, Konrad von Peutinger, welchem alsbald ein pommerscher Adeliger, Georg Normann, Hofmeister der königlichen Kinder (übrigens ein gelehrter und wolmeinender Mann), an die Seite trat. Beide suchten den König, welcher bisher im ganzen vorsichtig und behutsam bei seinen reformatorischen Unternehmungen zu Werke gegangen war, zu rascherem, durchgreifenderem Handeln zu drängen, und verwiesen ihn namentlich auf Deutschland und Dänemark, wo die Fürsten und Reichsstände eine viel größere Übermacht ausübten über die Landeskirchen. Solche Vorstellungen sagten dem zur Eigenmächtigkeit geneigten, durch den vielen Widerstand erbitterten Könige zu. Im J. 1539 ernannte er den Normann zum „Ordinator und Superintendenten“, welcher, mit einem „Religionsrate“ und anderen ungewonten Behörden zur Seite, die Kirche regieren und vorbehaltlich der königlichen Genehmigung Geistliche ein- und absetzen sollte. Diese radicale, mit aller kirchlichen Tradition brechende Einrichtung ist jedoch niemals vollkommen durchgefürt worden; der Name „Ordinator“ verschwand sehr bald wider, sowie auch die in den einzelnen Provinzen bestellten kirchlichen „Senioren“ und „Konservatoren“ zu keiner sonderlichen Wirksamkeit gelangten. Normanns Visitationen (seit 1539) benutzte der König zu weiterer Beraubung der Kirchen.

Im J. 1540 wurde eine gegen das Leben des Königs gerichtete Verschwörung einer Anzal von Stockholmer Bürgern entdeckt, und sowol Laur. Andreä als Ol. Petri, zwar nicht der Teilnahme an dem Komplotte, wol aber der Mitwissenschaft, one dass sie Anzeige von dem anvertrauten Beichtgeheimnisse gemacht hätten, beschuldigt und geständig. Sie wurden beide gerichtlich zum Tode verurteilt, indes auf die Fürbitte der Stadtgemeinde begnadigt. Laur. Andreä zog sich hierauf, nach 17järiger hervorragender Einwirkung auf Kirche und Stat, nach Strengnäs in die Stille zurück. Er starb daselbst den 29. April 1552. Ol. Petri gewann freilich niemals wider des Königs früheres Vertrauen, erhielt aber dennoch 1543 in Stockholm ein höheres Pfarramt, und ging wenige Tage vor seinem großen Freunde und Mitstreiter Andreä zur ewigen Ruhe ein.

---

*) Raynal sagt u. a. über ihn: C'était un des plus grands hommes de son temps. — Son indépendance était accompagnée d'une sagacité, qui suisissait tout depuis les premiers principes jusqu'aux dernières consequences. — Ce ministre appartenait plus à un autre age qu'à celui où il vivait.

Gelegentlich seiner dritten Vermälung geriet der König in Zwiespalt mit der Mehrzahl der Bischöfe, auch dem Erzbischof, indem jene der Verwandtschaft wegen (die Braut war Schwestertochter der verstorbenen Königin) für unzulässig erklären wollte. Normann aber nebst andern wollte ihre Bedenken nicht anerkennen, und die Ehe wurde durch einen Bischof eingesegnet. Peutinger, welcher den König ursprünglich auf die neue kirchenref. Ban verleitet hatte, behauptete sich nicht lange in dessen Vertrauen. Im J. 1543 wurde er gefangen gesetzt, womit der fremdländische Einfluss ziemlich sein Ende fand. Der Reichstag zu Westeraas 1544 bestätigte — gegenüber gewissen römischen Machinationen — die allgemeine Geltung der Reformation. Jedoch liebte es Gustav I. in seiner antihierarchischen Tendenz den Bischöfen konsequent den Namen der „Ordinarier“ beizulegen, und verfügte gleichfalls zur Schwächung ihrer Macht eine Teilung der Stifte. Bis an sein Ende (1560) fürte er die seit 1539 beliebte eigenmächtigere Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten ziemlich unverändert fort.

Erst nach des Königs Tode konnte Erzb. Laur. Petri die schwedische Kirche mit größerer Selbständigkeit leiten. Jedoch wurde er noch in mehrere schwierige Fragen verwickelt. Einigen französischen Calvinisten, welche ins Land gekommen waren, und deren spezifische Lehrauffassung Burreus gegen den Erzbischof öffentlich verantwortete, wurde jeder Versuch der Propaganda von dem K. Erich XIV., einem übrigens schwachen Regenten, verboten. Darnach entbrannte der s. g. liquoristische Streit. Der Bischof Oseg zu Westeraas wollte nämlich — und zwar zunächst infolge des unter dem dänischen Kriege entstandenen Weinmangels — beim Abendmale Wasser anstatt Wein verwenden. Man erforderte bei dieser Frage ein Gutachten des berühmten Chyträus zu Rostock. Das Resultat war ein Verbot auch dieser Neuerung. Nach manchen Verhandlungen bewog der hochbetagte Reformator im J. 1572 auf der Kirchenversammlung zu Upsala die Geistlichkeit, die von ihm ausgearbeitete Kirchenordnung anzunehmen, wodurch eine größere Übereinstimmung, als bisher tatsächlich statthatte, u. a. auch in Betreff der kirchlichen Walen und einiger Beteiligung der Gemeinden, über das ganze Land hin erzielt wurde.

Darauf folgte eine Bewegung, welche die ganze Reformation Schwedens wider in Frage stellte. Die Jesuiten hatten in Braunsberg (Ermeland) eigens ein Seminar angelegt, um von dort ihre Sendboten nach dem Norden zu senden. Sie hofften, auf König Johann III. von Schweden, mittels der katholischen Königin Katharina Jagellonica von Polen, einen ihren Plänen günstigen Einfluss zu gewinnen. Bei Lebzeiten des ehrwürdigen Laur. Petri wagte der König nicht, mit seinen römisch gefärbten An- und Absichten offen hervorzutreten. Er hatte sich nämlich änliche Gedanken gebildet, wie später die Synkretisten in Deutschland geltend machten, und kurz vorher der belgische Theologe Georg Cassander zu des Königs höchster Befriedigung vorgetragen hatte, Gedanken, die auf eine Union zwischen Rom und Wittenberg hinzielten. Er beabsichtigte hauptsächlich, die Autorität der Kirchenväter, die Tradition, neben der Schrift geltend zu machen. Insgeheim gab er vor dem Jesuiten Antonio Possevino die Erklärung ab, dass er willig sei, sich vor dem Tridentinum zu beugen, auch das Seine zu tun zur Versönung des Volkes mit Rom. Nach Laur. P.'s Tode (1573) bewog K. Johann den neuen Erzbischof, Lars Person den jüngeren (Laurentius Petri Gothus), auf einige katholisirende Änderungen einzugehen: Klöster one lebenslängliche Gelübde, Verehrung der Heiligen, das Fronleichnamsfest. Später ging er in seinen Reaktionsplänen noch weiter. Er ließ immer mehrere Jesuiten ins Land kommen, u. a. einen Norweger, Lars Nilson (genannt Kloster-Lasse). Im J. 1576 erschien eine neue Liturgie, das s. g. rothe Buch, welcher die römische Messeordnung zu Grunde lag. Sie rief eine lebhafte Opposition hervor. Zwar wurde sie von dem Reichstage zu Stockholm 1577 genehmigt; aber die Entrüstung hierüber brach vieler Orten in hellen Flammen aus, und manche treue Bekenner mussten leiden. Bald nach K. Johanns Tode (1592) wurde wider eine Kirchenversammlung nach Upsala (d. 14. März 1593) berufen, von welcher beschlossen wurde: die drei ökumenischen Symbole, nebst der Augsburger Kon-

fession (der invariata), seien die symbolischen Bücher der schwedischen Kirche. Herzog Karl sanktionirte diesen Beschluss den 20. März 1593, womit dem Werke des Laurentius Andreä das Siegel aufgedrückt worden ist.

Die Reformation in Schweden, vom Throne ausgegangen und unter allerlei politischen Interessen ins Leben gefürt, hat sich auch nur unter fortgesetzten Kämpfen mit diesen überwiegend weltlichen Einflüssen weiter entwickeln und konsolidiren können.

Celsius, Svea Rikes Kirkehistoria, Lund 1785. Gerdesius, Hist. Reformationis. Fryxell, Leben Gustav Wasas, deutsch von Ekendahl, Neust. 1831. Geijer, Geschichte Schwedens (Übers. Hamb. 1832—36) II. Schinmeier, Lebensbeschreibungen der 3 schwed. Reformatoren, Lübeck 1783. 4. Schröckh, K. Gesch. seit d. Ref. II. Leipzig 1804. Reuterdahl, Svenska kyrkans historia III, 2 u. IV. Lund. Anjou, Svenska Kyrkereform. Historia I—III, Upsala 1840—51. Desselben, Sv. kyrkans hist. fran 1593. Ebendas. Theiner, Schweden u. s. w. Stellung z. heil. Stul, 2 Teile, Augsb. 1838. Cornelius, Handb. i Svenska K. Hist. Upsala s. a. (1867). Hammerich, den kristne Kirkes Historie. Kjöbenhavn. III. 1873. Merle d'Aubigné, Hist. de la Réf. au temps de Calvin. VII. Paris 1876.

Al. Michelsen.

Andreä, Jakob, der lutherische Theolog und Konkordienmann des 16. Jarhunderts, ist geboren den 25. März 1528 in der Stadt Waiblingen, in dem damals unter österreichischer Herrschaft stehenden Herzogtum Würtemberg. Sein aus dem Fränkischen (Mikolau, Bist. Eichstädt) stammender Vater Jakob Endriß war Schmid (daher auch der Son später nicht selten Schmidlein, Schmidjakob, Fabri, Fabricius, Vulcanus rc. genannt wird). Der Vater hatte ihn anfangs zum Tischlerhandwerk bestimmt, entschloss sich aber auf den Rat des Bürgermeisters ihn studiren zu lassen. Auf Verwendung von E. Schnepf und mit Unterstützung der Stadt wurde er aus der mangelhaften Stadtschule seiner Heimat auf das Stuttgarter Pädagogium versetzt, wo jetzt nach der Rückkehr des Herzogs Ulrich und Einfürung der Reformation der treffliche evangelische Schulmann Alexander Märklin (Marcoleon) sein Lehrer wurde. Im Jar 1541 bezog er die Universität Tübingen als Mitglied des gerade damals (Mai 1541) in den Räumen der alten Bursa eingerichteten herzoglichen Stipendiums. 1543 wird er Baccalaureus, 1545 Magister; auf seine theologischen Studien übte besondern Einfluss Erhard Schnepf, der Reformator Würtembergs, der 1544—1548 als Prediger und Professor der Theologie in Tübingen wirkte. Nach seinem Vorbild bildete sich A. zum Prediger und erhielt von ihm die Richtung auf ein entschiedenes, aber friedliches Luthertum. — Schon in seinem 18. Lebensjar 1546 verließ er die Universität und wurde Diakonus in Stuttgart, verheiratete sich auch bereits in demselben Jar mit Anna Entringer aus Tübingen. Durch den schmalkaldischen Krieg und die Besetzung Stuttgarts mit spanischen Truppen wurden die evangelischen Prediger 1547 aus der Stadt vertrieben; Andreä allein blieb auf seinem Posten und flößte auch den Siegern Achtung ein. Nach Einfürung des Interims 1548 musste aber auch er Stuttgart verlassen und ging mit einer Unterstützung des Herzogs nach Tübingen, wo er zuerst als Katechet in der Siechenhauskapelle, seit 1549 aber wider als Diakonus im Schiff der Stiftskirche predigte, wärend gleichzeitig im Chor vom Interimspfarrer Messe gelesen wurde. — Als den 6. Nov. 1550 Herzog Ulrich von W. in Tübingen starb, war es A., der ihm das letzte Abendmal reichte und Trost zusprach. Günstiger gestaltete sich seine Lage wie die der würtemb. Kirche unter dem frommen und eifrig lutherischen, dabei aber besonnenen und friedliebenden Herzog Christoph (1550—68). Auf seinen Wunsch erwirbt sich A. durch eine Disputation und kursorische Vorlesung über die kleinen Propheten den theologischen Doctorat im April 1553, wird zum Stadtpfarrer und Spezial-, später Generalsuperintendenten in Göppingen ernannt und entfaltet von jetzt an eine außerordentlich vielseitige Tätigkeit sowol in den Angelegenheiten der würtemb. Landeskirche als in auswärtigen Missionen und Diensten, als treuer (wenn auch anfangs nicht in allen Fragen einverstandener) Mitarbeiter von Brenz und neben diesem Hauptwerkzeug seines Herzogs bei seinen kirchlichen Organisationen

und seinen Versuchen zur Herbeifürung einer lutherischen Konkordie. Von Göppingen aus nahm A. Teil an der Reformation der Helfensteinischen Grafschaft Wiesensteig 1556, (deren Besitzer Graf Ulrich von H. freilich später, trotz Andreäs Gegenvorstellungen, 1567 zur römischen Kirche zurücktrat), an der Einfürung der Reformation in der Markgrafschaft Baden, Pforzheimer Anteils, im Mai 1556, an der Reformation der Herrschaft Öttingen-Harburg 1558, der Ordnung des Kirchenwesens in der Reichsstadt Rothenburg a. d. Tauber 1558, der Reformation der Liebensteinschen Herrschaft Jebenhausen u. s. w. In Würtemberg selbst wirkt er 1554, in Gemeinschaft mit seinem Schwager Kaspar Lyser, Sup. von Nürtingen und im Einverständnis mit den eigenen Intentionen des Herzogs, für Einfürung einer strengeren Sittenzucht, einer censura ecclesiastica nach calvinischem Muster, — ein Projekt, das besonders an dem Widerspruch von J. Brenz scheiterte; verhandelt mit P. P. Vergerio und Primus Truber wegen der slavischen Bibelübersetzung 1556 Januar 15 ff., nimmt teil an den Verhandlungen mit Joh. a Lasco über die Abendmalslehre und schreibt aus diesem Anlaſs 1556 seinen „kurzen und einfältigen Bericht über des Herrn Nachtmal mit Vorrede von Brenz", den er an Calvin überschickt (11. Jan. 1557), sowie an den Verhandlungen der Stuttgarter Synode im Dez. 1559, wo er mit dem calvinisirenden Pfarrer Barthol. Hagen über die warhafte Gegenwärtigkeit des Leibes Christi im Nachtmal disputirt und das die brenzische Ubiquitätslehre sanktionirende Stuttgarter Theologenbekenntnis (19. Dez. 1559) mit unterschreibt, womit Andreä wie die ganze würtemb. Kirche von allen bisher noch teilweise gepflegten philippistischen oder calvinisirenden Vermittlungstheorieen in der Abendmalslehre sich definitiv lossagt, dafür aber auch den Spott Melanchthons und die Angriffe der Schweizer Beza, Bullinger u. a. sich zuzieht. — Aber auch zu auswärtigen theologischen Konventen und Kolloquien wird A. jetzt immer häufiger zugezogen: er begleitet den Herzog Christof 1557 auf den Reichstag zu Regensburg und auf den Fürstentag zu Frankfurt, wont im August und September dess. Jars dem Religionsgespräch zu Worms bei, wo er als einer der beiden protestantischen Notare fungirt, ist 1559 auf dem Reichstag zu Augsburg, wo er mehrmals vor den evang. Fürsten predigt, aber auch wegen seines kecken Auftretens gegen einen kathol. Prediger des Religionsfriedensbruchs angeklagt wird; 1560 ist er zur Kirchenvisitation und Pacification in Lauingen, 1561 (April) auf dem Deputationstag zu Erfurt, im Herbst desselben Jars reist er mit dem Tübinger Kanzler Jakob Beurlin und dem Stuttgarter Hofprediger Balthasar Bidembach nach Paris zu König Anton von Navarra, wo er zwar zu spät ankommt, um an dem im Sept. und Oktob. gehaltenen Religionsgespräch zu Poissy noch Anteil nehmen zu können, aber von K. Anton wie von Königin Katharina freundlich empfangen wird und nicht unterläſst, die luth. Abendmalslehre in schriftlichen Deklarationen und mündlicher Verhandlung zu verteidigen. Als Nachfolger des in Paris verstorbenen Beurlin zum Professor der Theologie, Probst und Kanzler in Tübingen ernannt, reist er Febr. 1562 mit seinem Herzog nach Elsaß-Zabern zur Verhandlung mit den Guisen, im Mai d. J. mit Christof Binder nach Weimar zur Beilegung des synergistischen Streits ($^{4}/_{10}$ Mai), 1563 (Febr.) nach Straßburg zur Beilegung eines durch H. Zanchi veranlaſsten Streites über die inamissibilitas gratiae, nimmt teil an einer Theologenkonferenz zu Bebenhausen zur Prüfung des Heidelberger Katechismus, sowie 1564 vom 10.—15. April an dem Colloquium zu Maulbronn, wo über die Gegenwart Christi im Abendmal mit den pfälzischen Theologen verhandelt wurde; reformirt 1564 zu Wachendorf, 1565 in der Reichsstadt Hagenau, hilft 1567 mit zur Ordnung des Kirchenwesens in Eßlingen, wohin die Universität wegen einer Pest übergesiedelt war, beteiligt sich am Kargschen Streit 1567/8 und wird endlich 1568 (August 29) von seinem Herzog nach Braunschweig-Wolfenbüttel geschickt, um hier auf Wunsch des Herzogs Julius an der Einfürung der Reformation und Aufstellung einer evang. Kirchenordnung (der Wolfenb., später sg. Kalenberger KO.) sich zu beteiligen, zugleich aber auch in Gemeinschaft mit Chemniz, Selnekker u. a. norddeutschen Theologen einen Consensus der sächsischen mit den andern evangelischen Kirchen anzubanen.

Damit beginnt die bedeutungsvollste, aber auch schwierigste und für ihn selbst verleugnungsvollste Periode in Andreäs Leben — seine konkordistische Tätigkeit 1568 — 80. Er sucht zuerst die braunschweigischen Theologen und Herzog Julius für seinen Pacificationsplan zu gewinnen, bereist dann fast sämtliche evangelische Höfe, Universitäten und Städte von Nord- und Süddeutschland, um überall schriftlich und mündlich für seine 5 Friedensartikel zu werben, bei denen es darauf abgesehen war, die in der evangelischen Kirche seit Luthers Tod entstandenen Streitigkeiten beizulegen, die eingeschlichenen Irrtümer zurückzuweisen und künftigem Streit vorzubeugen. So besucht er vor allem die Kurfürsten von Brandenburg und Sachsen, dann die Universität Wittenberg (Jan. und Aug. 1569), Magdeburg, Anhalt, Hessen, Pommern, Niedersachsen, Schleswig-Holstein, Mecklenburg, die Städte Lübeck, Hamburg, Lüneburg, Bremen, kommt bis nach Dänemark, sucht gleichzeitig die süddeutschen Höfe und Theologen zu gewinnen, kommt 1570 von Dresden aus in Prag mit Kaiser Maximilian II. zusammen, der sich über das von A. betriebene Konkordienwerk sehr anerkennend aussprach und ihn zur Fortsetzung seiner Bemühungen ermante. Da aber A. bei diesem ersten Pacificationsversuch von der irrigen Voraussetzung ausging, dass es möglich sei, durch Neutralisirung der vorhandenen Gegensätze eine Einheit zu Stande zu bringen, und da die beiden extremen Parteien, Flacianer wie Philippisten, dem schwäbischen Vermittler gleich sehr misstrauten (wie er das insbesondere 1569 in Wittenberg, 1570 in Jena erfaren musste), da man auch anderwärts ihm mehr schöne Worte gab, als auf seinen Einigungsplan wirklich einging, so scheiterte dieser erste Konkordienversuch schließlich aufs kläglichste mit dem Konvent zu Zerbst (Mai 1570). Die Versammlung blieb resultatlos, da es weder den Wittenberger Philippisten noch den Gnesiolutheranern um eine Einigung zu tun war; auch die fürstlichen Protektoren Kurf. August, H. Julius, Landgraf Wilhelm, zogen sich von dem Werk zurück; Andreä selbst wurde nach dem unterdessen eingetretenen Tode des Herzogs Christof von der würtemb. Regierung nach Hause gerufen.

Günstigere Aussichten eröffnen sich erst nach dem Sturz des thüringischen Gnesioluthertums 1573 und des kursächsischen Philippismus 1574. Andreä war in der Zwischenzeit nicht untätig: er disputirt 1571 mit einem Jesuiten A. Fabricius in Stuttgart, visitirt mit Chr. Binder die Kirche der Grafschaft Mömpelgard, hat im August in Straßburg eine Unterredung mit Flacius über dessen Erbsündenlehre, nimmt 1572 teil an einer Erklärung der würtemb. Theologen von Person und beiden Naturen Christi &c. gegen den Wittenberger Kryptocalvinismus, beteiligt sich seit 1573 lebhaft an den Verhandlungen der Tübinger Theologen und Philologen mit dem Patriarchen Jeremias von Konstantinopel (s. Acta et scripta 1584), fürt 1575 in der Reichsstadt Aalen, wo bisher durch den Probst von Ellwangen das Verlangen nach einer Reformation niedergehalten war, die evangelische Lehre und evang. Prediger ein, reinigt die Kirchen von Lindau und Memmingen von flacianischen und zwinglischen Lehren (1574 und 75), legt 1576 in Pfalz Neuburg und Regensburg Streitigkeiten bei, und ist daneben mit den Obliegenheiten seiner akademischen Ämter und mit Predigten und schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Bei all dieser Vielgeschäftigkeit aber verlor er seine konkordistische Idee nie aus den Augen, sondern bereitete ganz in der Stille einen neuen Operationsplan vor. Aber nicht mehr auf Neutralisirung der Gegensätze, nicht mehr auf einen Kompromiss der streitenden Parteien hat er es jetzt abgesehen, sondern wie er selbst unterdessen, nach Ausstoßung aller seiner calvinistischen und philippistischen Reminiscenzen, zur Fane des exklusiven Luthertums übergegangen war, so war es jetzt sein Plan, durch eine Allianz des süddeutschen und norddeutschen, schwäbischen und niedersächsischen Luthertums den Calvinismus auszuscheiden, den Philippismus zu vernichten und durch eine neue, alle bisherigen Streitfragen entscheidende Lehrnorm die lutherische Orthodoxie für alle Zukunft festzustellen. An die Stelle des Konkordiengedankens ist somit jetzt die Idee eines gesamtlutherischen corpus doctrinae getreten, durch dessen Aufstellung und Durchfürung allerdings der lutherische Protestantismus geeinigt, aber auch gegenüber von dem Zwinglianismus, Calvinismus, Philippismus eine feste Grenze gezogen

werden soll. Zur Erreichung dieses Ziels hatte Andreä schon im J. 1572, a bald nach dem Scheitern seines ersten Planes und der dadurch bei ihm selbst he beigefürten Fronteveränderung, die kontroversen Fragen zuerst in 6 Predigte behandelt, diese 1573 und 74 in Druck herausgegeben (Tübingen, Gruppenbach, 4°) Exemplare davon mit besonderer Zuschrift nach Norddeutschland geschickt (an Herzog Julius, an Chemniz, Chyträus 2c.), dann aus jenen Predigten einen Auszug verfaßt und diesen, nachdem er die Approbation der Tübinger Fakultät und des Stuttgarter Konsistoriums erhalten (die sog. schwäbische Konkordie oder Erklärung der Kirchen in Schwaben und im Herzogtum Würtemberg) den norddeutschen Theologen zur Begutachtung mitgeteilt. Diese nahmen mit diesem Entwurf nicht unwesentliche Veränderungen vor und arbeiteten ihn um zur sog. schwäbisch-sächsischen Konkordie (gedr. bei Pfaff, Acta et Scripta 1720; vgl. Heppe, der Text der Bergischen Formel 2c. Marburg 1857). Als nun Kurfürst August nach dem Sturz des kursächsischen Krypto-Calvinismus zur Widerherstellung des Rufes lutherischer Rechtgläubigkeit und des kirchlichen Friedens nach auswärtigen Theologen sich umsah, so wurde ihm vor allen Andreä empfohlen, da dieser vor andern die Geschicklichkeit und den Mut habe, die rechte Meinung vom Sakrament zu lehren und den Gegnern den Mund zu stopfen, die Universität Wittenberg wider zurecht zu bringen und eine rechte Einhelligkeit der Kirchen C. A. anzurichten. Der dahin lautende Antrag des Lichtenberger Theologenkonvents (15.—16. Febr. 1576) traf mit des Kurfürsten eigenen Absichten zusammen; im Anfang März erhielt A. die Berufung, 24. März reiste er, von seinem Landesherrn vorerst auf 2 Jare beurlaubt, von Tübingen ab, am 9. April traf er in Torgau ein. Am 28. Mai begannen die Verhandlungen des Torgauer Konvents, wo unter Zugrundlegung der beiden bei dem Kurfürsten eingelaufenen, und von Andreä begutachteten Entwürfe, der schwäbisch-sächsischen und der im Januar 1576 von einigen würtembergischen, badischen und hennebergischen Theologen aufgestellten sog. Maulbronner Formel (abgedruckt in Jarbb. f. d. Theol. Bd. XI, 640), das „Torgische Buch" (Abdr. bei Semler, Heppe) abgefaßt, den 7. Juni dem Kurfürsten überreicht und, zunächst nur als Vorlage für eine zu haltende lutherische Generalsynode, zur Prüfung und Begutachtung an alle Fürsten und Stände C. A. versandt wurde. Nach Einlauf der verschiedenen Censuren und Bedenken trat A., der unterdessen mit seiner Familie nach Kursachsen übergesiedelt war, mit Chemniz und Selnekker in Kloster Bergen zusammen (März 1577), um unter ziemlich flüchtiger Berücksichtigung der verschiedenen Censuren eine neue Redaktion des liber Torgensis vorzunehmen, wofür Andreä nun noch einen kurzen Auszug, die sog. epitome, ausarbeitete: das Ergebniß der 3 bergischen Konferenzen, zu deren letzter (19./28. Mai) dann auch noch Chyträus, Musculus und Körner mit zugezogen wurden, war das Bergische Buch oder die Formula Concordiae, und später, nachdem eine Reihe von weiteren Verhandlungen vorangegangen, an denen allen Andreä persönlich oder schriftlich sich beteiligte (Konvent zu Tangermünde 1578, Schmalkalden 1578, Jüterbog 1579, Bergen 1580) — das Konkordienbuch vom 25. Junius 1580. Es lag in der Natur der Sache, daß Andreä sich durch seine Mitwirkung zu dem vielen verhaßten Buche und besonders durch die Art, wie man demselben Geltung und symbolisches Ansehen zu verschaffen suchte, Vorwürfe aller Art und ein Maß von Verunglimpfungen zuzog, wie sie selten einem Theologen zu Teil geworden; Katholiken und Calvinisten, Philippisten und Flacianer waren gleich wenig mit ihm zufrieden; in seiner schwäbischen Heimat erschwerte eine mächtige Gegenpartei — die der Bidenbache — ihm seine Stellung und Wirksamkeit; ja im eigenen Lager der Konkordienmänner fehlte es nicht an Differenzen und gehässigen Denunciationen. Man warf ihm vor, daß er bei dem Konkordienwerk mehr von persönlichem Ehrgeiz als von Liebe zur Sache sich habe leiten lassen und daß er zu herrisch und gewalttätig in der Geltendmachung seiner Ansichten verfare. Selnekker klagt über seine Perfidie, Chyträus und Chemniz über seine päpstische Tyrannei. Andreä fand für all diese Angriffe reichen Ersatz in seiner redlichen Überzeugung, für die Sache der Warheit und des kirchlichen Friedens gearbeitet und gekämpft zu haben, sowie in der Anerkennung der Gleich-

und in dem ehrenden Zeugnis der für die Einigung aufrichtig sich in-
en Fürsten, besonders seines eigenen Landesherrn, der ihn zu mutigem
n in seiner Vokation ermant (eigenh. Schreiben des H. Ludwig von W.
m 10. Dez. 1575), sowie des Kurfürsten August, der ihm für seine Ver-
ie complutensische Bibel verehrt mit der eigenhändigen Devise tandem
sa triumphat, ihn aber schließlich doch im Dezember 1580 wegen un-
ger Äußerungen, die sich A. über den Kurfürsten und seine Gemalin
aubt haben sollte, in sehr ungnädiger Stimmung entließ (Akten des
rchivs vgl. Heppe IV, 256, Pressel a. a. O.)
Tübingen, wohin er zu Anfang Januars 1581 zurückkehrte, erwarteten
Kämpfe und Verdrießlichkeiten durch die Frischlinschen Händel (s. Strauß,
s Frischlin S. 153 ff.; 205 ff.), später auch durch Differenzen mit dem
tiker Apian und dem Juristen Hochmann (Strauß, Frischlin S. 283 ff.
inger Senats-Prot.). Aber auch die theologisch-kirchlichen Kämpfe dauer-
und dazu traf ihn 1583 ein schwerer häuslicher Verlust durch den Tod
ten Gattin, der Mutter seiner 18 Kinder, mit der er in 37järiger Ehe
te; 1585 verheiratete er sich zum zweiten Mal mit einer frommen Witwe
über seine Familienverhältnisse gibt der Enkel J. V. A. in der Fama
). Kirchliche Geschäfte riefen in 1581 nach der Grafschaft Hohenlohe,
einer Kirchenvisitation teilnimmt und mit dem Hofprediger Assum ver-
. Wibel, Fischer); 1582 beteiligt er sich an den widerwärtigen Straß-
treitigkeiten wegen Einfürung der Konkordienformel und den persönlichen
n zwischen Pappus und Joh. Sturm; 1583 setzt er dem Consensus
is der reformirten Theologen eine ausfürliche Gegenschrift entgegen, worin
ndere die Ubiquitätslehre (vera corporis et sanguinis Christi in toto
orbe praesentia) ausfürlich entwickelt, 1586 (März) hat er auf den
es Grafen Friedrich von Würtemberg eine Disputation mit Theodor Beza
elgard über Abendmal, Person Christi, Prädestination, Taufe rc. (s. die
Acta Colloquii Montisbellig.), 1587 wird er in kirchlichen Angelegenheiten
dlingen berufen, Okt./Jan. 1588 ist er, kaum von einer tötlichen Krank-
en, in Regensburg zu Beilegung eines Streites über den Wucher, und
h zur Entlarvung eines der Irrlehre verdächtigen Predigers, im Sep-
588 nimmt er teil an einer Sendung nach Bern in Sachen Hubers
Mömpelgarder Gesprächs, 1589 (Nov.) wonte er dem Glaubensgespräch
Konvertiten Johann Pistorius zu Baden an, das auf Wunsch des kon-
stigen Markgrafen Jacob III. veranstaltet wurde: ein Bericht darüber
adurch veranlaßte Schrift „Gespräch von der katholisch-apostolischen Kirche"
ne letzten litterarischen Arbeiten. An dem Tag, an welchem er diese Schrift
, begann seine letzte Krankheit, eine Pleuritis, der seine sonst so kräftige
21. Tage erlag, nachdem er zuvor noch am Epiphanienfeste vor Rektor,
und Tübinger Stadtgeistlichen sein Glaubensbekenntnis, übereinstimmend
was er bisher gelehrt, feierlich widerholt, Gott für alle Woltaten ge-
beichtet und das hl. Abendmal empfangen. Dem Arzt, der ihn nach
finden fragte, gab er zur Antwort: Von Gott ungeschieden! Er entschlief
sanft, betend und unter den Gebeten der Seinigen, am Morgen des 7. Ja-
0, im 62. Lebensjar, nachdem er 44 Jare das Predigtamt, 28 Jare
leramt bekleidet. Der Hofprediger Lucas Osiander hielt ihm die Leichen-
Kollege und Nachfolger Jakob Heerbrand am 23. Febr. eine Gedächtnis-
Leben und Tod J. Andreäs (abgedr. in der Fama Andreana). Sein
m in der St. Georgenkirche in Tübingen (abgedr. ebendas.) bezeichnet
ir judicii magni, ingenii dexterrimi, pietatis et eruditionis eximiae, elo-
admirandae.
t lauten die Urteile der Zeitgenossen über ihn sehr verschieden: jeden-
er ein Mann von unermüdlichem Fleiß und unverwüstlicher Arbeitskraft,
n, wenn auch nicht eben sehr gründlichen Kenntnissen, von großer Ge-
andtheit und Menschenkenntnis, von gewaltiger, nur oft allzufeuriger und
r Beredsamkeit (vehemens, extollens vocem sicut tubam, mera tonitrua

sonabat), von großer Sicherheit im Verkehr mit Fürsten und Großen wie mit Seinesgleichen, auf dem Katheder vorherrschend praktischer Theolog, wobei ihm seine große kirchliche Erfarung trefflich zu Statten kam, in Verhandlungen und Disputationen gewandt, schlagfertig, unermüdlich, aber auch nicht selten rechthaberisch, eigensinnig, leidenschaftlich und in der Wal seiner Worte unvorsichtig. Seine Schwächen und Fehler gestand er selbst offen ein, und war eben so bereit anderen zu vergeben, wie die, welche er beleidigt, um Verzeihung zu bitten. Er war unbefangen genug, um einzusehen, wieviel Anteil persönliche Befangenheit und blinder Unverstand an den meisten Zänkereien seiner Zeit hatte; aber er erkannte auch, wie wenige, die Gefar, welche der evangelischen Kirche von der zunehmenden Zersplitterung in streitende Parteien oder engherzig sich abschließende Landeskirchen drohte. Ihm ist es ernstlich um den Sieg der Warheit wie um die Herstellung der Konkordie zu tun, aber er war nicht immer glücklich in der Wal der Mittel, nicht weitherzig genug in der Anerkennung anderer Persönlichkeiten und Überzeugungen, nicht immer klug und taktvoll in seinen Reden und seinem ganzen Benehmen. Ungerecht aber sind die maßlosen Schmähungen und Verdächtigungen, womit er von Mit- und Nachwelt ist überhäuft worden (vgl. z. B. Hospinian, Arnold, und gegen ihn Caroli Würt. Unschuld.); die tiefere christlich-theologische Grundlage des Mannes und die Aufrichtigkeit seiner Friedensbestrebungen ist selten genügend erkannt worden. — Seine zalreichen Schriften, über 150, meist polemischen, irenischen oder praktischen Inhalts, gehören zu den interessantesten Denkmalen zur Charakteristik der Epigonenzeit des Reformationsjarhunderts. Von denselben erwäne ich noch außer den schon genannten und zalreichen Predigten: refutatio criminationum Hosii 1560; Streitschriften gegen Staphylus, Gregorius von Valentia, Bullinger, Sturm 2c., Schlußreden von der Majestät des Menschen Christi und seiner waren Gegenwärtigkeit 1565, de duabus naturis in Christo 1565, Bericht von der Ubiquität 1589, de instauratione Studii theol., de studio s. literarum, de disciplina in acad. Tub. instauranda, methodus concionandi nach seinem Tod herausgeg. 1591 u. s. w. Eine Gesamtsausgabe wurde bald nach A.'s Tod vom Herzog Friedrich von Würtemberg beabsichtigt, ist aber nicht zur Ausfürung gekommen; später hatte der Enkel J. Valentin A. den Plan, alle gedruckten und ungedruckten Schriften seines Großvaters zu sammeln und herauszugeben. Ein Vorläufer hiezu ist die von ihm 1630 zu Straßburg herausgegebene Fama Andreana reflorescens s. Jacobi Andreae vitae funeris scriptorum peregrinationum etc. recitatio. Hier sind die Hauptquellen für seine Lebensgeschichte enthalten, insbesondere eine von J. A. selbst 1562 verfaßte Autobiographie, die Leichenreden von Heerbrand, Osiander, Varnbüler 2c., ein Catalogus Scriptorum und vieles andere, besonders auch eine Anzal von Briefen. — Weitere Briefe finden sich in großer Zal gedruckt und ungedruckt an vielen Orten. Von Bearbeitungen sind zu nennen: Adami Vitae Theol. S. 636; Fischlin, mem. theol. Wirt. Bd. I und Suppl.; Lebret, de J. A. vita et missionibus etc., 1799, 1800; Schnurrer, Erläuterungen der wirt. K. u. Gel. Gesch.; dann die bekannten Werke zur Gesch. der Konkordienformel und des prot. Lehrbegriffs von Hospinian, Hutter, Anton, Löscher, Salig, Plank, Thomasius, Heppe, Frank, Dorner, Gaß, Calinich 2c.; die Werke über Würtemb. Geschichte und KG. von Sattler, Stälin, Pfister, Heyd, Römer, Kugler 2c., und die speziellen Abhh. von Johannsen über Andreäs konkordist. Tätigkeit in der Zeitschr. f. hist. Th. 1853, und von Th. Pressel in den Jarbb. f. d. Theol. 1877, I; vgl. auch Henke in d. allg. d. Biogr. Bd. I, S. 436 ff.

Wagenmann.

Andreä, Johann Valentin. „Könnt ich Jemand" — ruft Spener aus — „zum besten der Kirche von den Toten erwecken, so wäre es Andreä." Aber in seiner Zeit schon wenig bekannt, war Andreä fast vergessen, bis von Herder sein Andenken wider ins Leben gerufen wurde. Was ihn groß gemacht, sind auch nicht seine Schriften, noch ein weitgreifender theologischer Einfluß, sondern seine glühende Christusliebe, mit welcher er in einer trostlosen Zeit dastand tamquam rosa inter spinas, und der gesegnete Einfluß auf die Kirche seines Vaterlandes.

Er war der Enkel Jakob Andreäs, dessen Andenken seine Pietät in der Schrift: Fama Andreana reflorescens ein schönes Denkmal gesetzt hat, und 1586 den 17. August geboren zu Herrenberg, wo sein Vater (Johann A.) damals Stadpfarrer war († 1608 als Abt in Königsbronn). Im Jare 1601 bezog er die Universität Tübingen und wurde 1603 Magister. Dilettantische Wißsbegierde fürt ihn zu der verschiedenartigsten Lektüre und zur Aneignung mannigfacher Kunstfertigkeiten, er durchfliegt geschichtliche, mathematische, geographische Werke, alte und neue Dichter und Schriftsteller, eignet sich die französische, englische, italienische, spanische Sprache an, treibt Lautenschlagen, Voltigiren, Malerei, übt sich bei einem kunstfertigen Uhrmacher, Goldarbeiter und Tischler. Auch auf Reisen treibt ihn sein unruhig lebendiger Geist, nachdem er wegen einer jugendlichen Unbesonnenheit genötigt war, sein theol. Studium zu unterbrechen (1607). Er besuchte nun als Hofmeister junger Edelleute Straßburg, die Schweiz, besonders Genf, Frankreich, Italien. Von dieser letzten Reise, 28 Jare alt, zurückgekehrt, behält bei ihm, so mannigfacher zerstreuender Interessen ungeachtet, doch die Liebe zur Theologie und Kirche die Oberhand, und, nachdem er zuletzt besonders unter des ehrwürdigen Dr. Hafenreffer trefflicher Leitung seine theol. Studien vollendet, auch durch einen Auszug aus dessen loci theol. seine theol. Qualification erwiesen hat, tritt er im Jare 1614 ein Diakonat in Vaihingen an, verheiratet sich auch in demselben Jar mit Agnes Elis. geb Grüninger.

Unter allen Zerstreuungen der Polymathie und seiner Reisen war das Christentum dem jungen Manne das köstlichste Kleinod geblieben — nicht aber das theoretische der damaligen Schulwissenschaft, sondern das praktische. Ein seiner Zeit fremder, wunderbarer Geisteshauch durchweht schon die erste seiner in lateinischer Sprache geschriebenen Schriften: De Christiani Kosmoxeni genitura 1612, die mit der Begeisterungsglut eines Christen der ersten Jarhunderte die Wunderbarkeit eines Christenlebens schildert. Auch wurde er bald nach dem Erscheinen von Arndts „warem Christentum“, mit diesem Werke bekannt und davon so entzündet und begeistert, dass er 1615 einen Auszug aus dem „waren Christentum“ herausgibt und mit einem die tiefste Verehrung athmenden Begleitschreiben dem Verf. desselben übersendet (Apologia Arndiana, 1706, S. 52). In die Zeit seines sechsjärigen Vaihinger Diakonats fällt A.'s fruchtbarste schriftstellerische Tätigkeit: 1615 schrieb er seine Kämpfe des christlichen Herkules, sowie sein christl. Lehrgedicht u. d. T. die Christenburg, 1616 die Komödie Turbo, eine Satire auf das gelehrte Treiben, 1618 seinen Menippus s. inanitatum nostrarum speculum, gegen die Torheiten aller Stände, 1619 seine Mythologia christiana, um dieselbe Zeit Peregrini errores, Civis christianus, die geistliche Kurzweil, die invitatio fraternitatis Christi, Aufforderung zu einer engeren Verbindung christlicher Freunde zur Verwirklichung des christl. Lebens sowie endlich seine Christianopolis (1619), ideale Beschreibung eines christlichen Musterstats, mit Zueignung an Joh. Arndt. Alle diese Schriften verfolgen die Tendenz, den Schäden des gesellschaftlichen Lebens der damaligen Christenheit mit den Waffen des Spottes und Ernstes entgegen zu treten und dagegen zu engerer Verbindung christl. Freunde unter einander aufzufordern. (Über die zwei vielbesprochenen Schriften Fama fraternitatis (1614) und Confessio (1615) und Andreäs Verhältnis zu dem Geheimbund der sog. Rosenkreuzer s. unten.) —

Im Jar 1620 mit seiner Berufung zum Stadtpfarrer und Spezialsup. von Calw beginnt Andreäs praktische Wirkens- und Leidenszeit 1620 — 39, eine Wirksamkeit, die ihn zum Segen seines Vaterlandes macht und die Augen auch anderweitiger christlicher Kreise (von Straßburg, Nürnberg rc.) auf ihn zieht. Einen mächtigen Antrieb hatte seine praktisch-christliche Richtung durch seine Reisen nach Frankreich und nach Genf erhalten. Hier in den Kreisen der calvinischen Kirche trat ihm jener auf den Ausbau der Kirche und des christlichen Lebens gerichtete Eifer entgegen, welcher in der lutherischen Kirche seines Vaterlandes sich damals in dogmatischen Streitigkeiten erschöpfte. Es dient zur Charakteristik des Mannes selbst, zu hören, was er begeistert über die Zustände der Genfer Kirche berichtet: „Als ich“ — erzält er in seiner Vita — „in Genf war, bemerkte ich etwas großes, woran die Erinnerung und Sehnsucht nur mit meinem Leben

ersterben wird. Nicht nur findet sich hier eine vollkommen freie Republik, sondern als eine besondere Zierde eine Sittenzucht, nach welcher über die Sitten und selbst die geringsten Überschreitungen der Bürger wöchentlich Untersuchung angestellt wird, zuerst durch die Viertelsinspektoren, dann durch die Senioren, endlich durch den Magistrat, je nachdem der Frevel der Sache oder die Verhärtung und Verstockung des Schuldigen es erfordern. Infolge dessen sind denn alle Fluchworte, alles Würfel- und Kartenspiel, Üppigkeit, Zank, Hass, Betrug, Luxus u. s. w., geschweige denn größere Vergehungen, untersagt. Welche herrliche Zierde für die christliche Religion, solche Sittenreinheit, von der wir mit allen Tränen beweinen müssen, dass sie uns fehlt und fast ganz vernachlässigt wird und alle Gutgesinnten sich anstrengen, dass sie ins Leben gerufen werde. Mich, wofern mich die Verschiedenheit der Religion nicht abgehalten, hätte die sittliche Übereinstimmung hier auf ewig gefesselt, und mit allem Eifer habe ich von da an getrachtet, dass etwas änliches auch unserer Kirche zu Teil würde 2c."

Diese Kirchenideale brachte Andreä in sein Calwer Dekanat mit; gern hätte er sie in größeren Kreisen verwirklicht, wenn sich nicht die dazu mitwirkenden Hände ihm entzogen hätten. „Besonders" — spricht er — „reizte mich der Gedanke an die Kirchen in Frankreich, vorzüglich die Genfer. Dazu rief ich denn die Besseren hie und da auf. Da aber die meisten bei guten Wünschen und dem Beifalle stehen blieben und von denselben Fesseln, die ich fülte, gehalten wurden, so widmete ich mich ganz der Sorge für meine eigene Kirche." Wie später Spener, so erkannte Andreä, dass von der Jugend der Bau anfangen müsse, und widmete dem Katechismusunterricht seine ganze Aufmerksamkeit; Katechismuspredigten, damals viel zu hoch und dogmatisch für die Kinder gehalten, sucht er den Kinderherzen zu accommodiren. Er brachte unter den Bürgern der Stadt eine gegenseitige Unterstützungsanstalt, „das Färbergestift", zu Stande, indem er durch Beiträge vermöglicher Bürger, bei denen er auch mit den eigenen nicht zurückblieb, ein Kapital sammelte zur besseren Kindererziehung, zur Unterstützung armer Studirender, zur Ermunterung der Handwerker, zur Pflege der Armen, Kranken und Blödsinnigen, Witwen und Waisen (Stiftungsurkunde vom 12. Nov. 1621 bei J. J. Moser, Sammlung Würtemb. Stip. 1732). Das erste Decennium seines Calwischen Amtes erklärt Andreä für das glücklichste seines Amtslebens: eine treue Gehilfin war ihm seine treffliche Mutter Maria, geb. Moser, † 1631 (s. deren Leben von G. Schwab in Pipers Zeugen der W. Bd. IV, S. 267).

Nun aber begannen die Folgen des unseligen Krieges besonders auch in Würtemberg sich fülbar zu machen und damit auch der christliche Amtseifer A.'s auf das großartigste sich zu entfalten. Scharen von Bettlern überfluteten das Land und Verarmung trat unter Bürgern und Landleuten ein. Andreä sammelte Kollekten unter seinen Bürgern und seinen Nürnberger und Straßburger Freunden, reichlich kam er mit seinem eigenen Vermögen zu Hilfe, und so gelang es ihm, die Kranken zu unterstützen, zweimal täglich die armen Kinder im Krankenhause zu speisen, sie in Schulen zu tun und einige davon bei Handwerkern unterzubringen.

Das kaiserliche Restitutionsedikt von 1629 vertrieb viele Geistliche und Schullehrer von ihren Ämtern. Den Vertriebenen öffnete sich nach Kräften Andreäs Haus, und durch neue Kollekten wusste er die Not von manchen zu lindern. Mit Begeisterung begrüßte A. 1631 den Schwedenkönig Gustav Adolf in seinem alloquium pietatis germanae ad G. A. Sueciae regem, principis Christiani exemplar und beklagte 1633 mit vielem Schmerz dessen frühen Tod in einem Nachruf. Seit den dreißiger Jaren übte der demoralisirende Einfluss des Krieges aber auch auf Calw seine Einflüsse. Es bildete sich unter seinen Mitbürgern eine feindliche Partei gegen ihn, dazu brach nun die äußere Not über den einst wolhabenden Ort herein. Nach der Nördlinger Schlacht wurde Calw im September 1634 von einem Haufen unter dem Kommando des Generals von Werth überfallen und in Brand gesteckt. Andreä war schon vorher mit seiner Familie geflohen und irrte mit Flüchtigen in den Wäldern umher; als er zurückkehrte, findet er 450 Brandstätten, darunter sein eigenes Haus samt seiner Bibliothek und seinen Kunst-

schätzen ein Raub der Flammen geworden. Von den 4000 früheren Bewonern fanden sich nur etwa 1500 wider zusammen — zum Teil verwilderte und Andreä übelwollende Menschen. Fürchterliche Seuchen fingen zu wüten an. Andreä, der einzig übrig gebliebene Geistliche des Ortes, hatte in einem Jare nicht weniger als 400 Leichen zu bestatten. Die Kraft, welche ihn damals aufrecht erhielt, schildert er in den Worten: „Meines Vermögens von mehr als 7000 Gulden verlustig gegangen, verließen mich auch meine treuen wie meine treulosen Freunde, damit ich lernte, wie viel die im Wolstande gefassten Grundsätze einer ehrenvollen Armut in der Prüfungsstunde selbst Nutzen brächten, und welche Selbstbefriedigung die Gleichmut gibt. Für diese Gnade bekenne ich mich Gott von Herzen dankbar. Dass ich durch alles dieses um nichts träger in meinem Eifer geworden, durch das Verlorene nicht niedergeschlagen, auch nicht gierig nach dem Erwerb eines neuen Wolstandes, nicht verzagt über so viele verlorene Arbeit, noch voll Schmerz, in der Erinnerung der Menschen gleichsam vergessen zu sein: — diese Geistesstärkung schöpfte ich nicht aus der Schule der Stoiker und der Idealisten, sondern erwarb sie mir aus der Betrachtung, wie eitel alles menschliche ist, und aus dem Blicke auf das vollkommene Leben Christi."

Das Unglück von Calw selbst diente dazu, ihm eine Hilfsquelle zu eröffnen: A. gab eine weitverbreitete Beschreibung der erlittenen Drangsale heraus: „Memoria virgae divinae urbi Calvae inflictae" und „Threni Calvenses", infolge deren ihm von befreundeten Gönnern eine Beisteuer von mehreren tausend Gulden wurde. Seine Mitbürger zalten ihm nicht nur sein rückständiges Gehalt, sondern ließen ihm auch noch in den Jaren 1634—1638 tausend Gulden darüber zu Teil werden, so dass er nach so vielen Verlusten sich dennoch wider eines ziemlichen Wolstandes erfreuen konnte. Widerholte Anträge waren ihm wärend dieser 9 Jare von Nürnberg aus gemacht worden, und da dieselben sich 1637 dringender erneuerten, so reiste er zu seinem flüchtig gewordenen Herzoge Eberhard III., welcher in Straßburg durch ein üppiges Hofleben die Erinnerung an die Leiden seines Landes zu verscheuchen suchte, um sich über die Aussichten der Kirche in seinem Vaterlande Gewissheit zu verschaffen. Diese Reise erquickte ihn sowol durch die persönliche Begegnung mit jenem warhaft christlichen Theologen Joh. Schmid, in dessen Busen er schon bisher oftmals sein bekümmertes Herz ausgegossen hatte, als durch die neuen Bekanntschaften mit gelehrten Männern, den Philologen Bernegger, Böcler und Freinsheim und dem Theologen Dorsche. Aber auch durch das Vertrauen wurde sie für ihn wichtig, welches er sich bei dem leichtsinnigen, jungen Herzoge zu erwerben wusste, welchen er sich überdies durch ein ihm von Straßburger Freunden verschafftes Darlehen von 1300 Thalern verbindlich machte.

Nachdem der Herzog 1638 seine Restitution erlangt, stellte ihm dieser zwischen zwei einflussreichen Stellen in der Kirche, der Hofprediger- und Konsistorialstelle in Stuttgart und einer theologischen Professur in Tübingen, die Wal. Bei der Anhänglichkeit an sein Calw, das soeben im J. 1638 zum zweiten Mal verwüstet und abgebrannt war, wurde diese Wal ihm schwer, nur das Andringen seiner Freunde entschied ihn endlich für die Annahme der Stuttgarter Stelle, von welcher sich ein segensreicher Einfluss auf den neuen Aufbau der Landeskirche erwarten ließ.

Im Jare 1639 war er in diesen neuen Wirkungskreis eingetreten. Er sah ein wüstes, von Dornen und Disteln überwuchertes Ackerfeld vor sich. Herzog Eberhard III., das Haupt der Landeskirche, dessen Beichtvater er geworden war, ein leichtsinniger und ausschweifender Jüngling von 24 Jaren, besseren Eindrücken nicht verschlossen, aber noch viel mehr denen schlimmer Ratgeber offen; das Konsistorium, wie der Tübinger Professor Nikolai es schildert, von lässigen, ihrem eigenen Vorteile nachgehenden Männern besetzt (einen geistesverwandten Mitarbeiter erhielt Andreä erst durch den gleichzeitig mit ihm ernannten Stiftsprediger Schübel), dabei das Land von den Verwüstungen des Krieges aufs schwerste heimgesucht. Von 1046 Geistlichen und Kandidaten waren am Ende des Krieges nur noch 338 übrig, nach der Nördlinger Schlacht fehlten vier Jare lang dem theologischen Stift in Tübingen die Mitglieder; noch 20 Jare später lagen 36,300 Gebäude in Trümmern. Dabei war die sittliche Verwilderung des Volkes aufs

äußerste gestiegen. Hartherzig wurden Hilflose im strengsten Winter auf die Straße gestoßen, in manchen Fällen menschliche Leichname verzehrt; man trank auf die Gesundheit des Teufels; über dem endlosen Jammer, über welchem der Himmel teilnamlos verschlossen blieb, hatte ein Pfarrer den Verstand verloren. „Jung und Alt“ — klagt Prälat Heinlein — „weiß fast nicht mehr, wer Christus sei und der Teufel.“ — Die erste Sorge Andreäs ging dahin, dem Lande wider eine Geistlichkeit zu verschaffen, indem er half, das Tübinger Stift wie das Stuttgarter Gymnasium aus dem Verfall wider aufzurichten. Auf Andreäs Betrieb wurde durch eine Landeskollekte eine Summe von 3000 Gulden zusammengebracht, und schon im J. 1641 hatten sich wider 41 Zöglinge zusammengefunden. Eine fernere Sorge war die, das Pfarreinkommen der Geistlichen wider zu heben. Nun hatte sich aber der sorglose Herzog bestimmen lassen, den von Herzog Christof gestifteten Kirchenfonds anzugreifen und mit Abgaben zu belegen. Hier nun zeigt sich die männliche Furchtlosigkeit Andreäs: seinen und seiner Kollegen freimütigen Vorstellungen in einer beim Herzog nachgesuchten Audienz gelang es, wenigstens einen Teil des der Kirche entrissenen Gutes derselben wider zuzuwenden. — Worauf aber sein angelegentlichstes Bestreben ging, das war die Wideraufrichtung der Kirchenzucht, als einer wesentlichen Lebensäußerung jeder kirchlichen Gemeinschaft. Die von Herzog Christof verordnete „Kirchencensur“ war unter den Verheerungen des Krieges so gut als abhanden gekommen. Diese wider herzustellen, war das ernsteste und mit Erfolg gekrönte Bemühen Andreäs. Sein Absehen ging freilich, wie jener einst von seinem Ahnen Jak. Andreä und Kaspar Lyser dem Herzog Christof vorgelegte Vorschlag, auf eine rein kirchliche Sittencensur, wie er sich über eine solche in seiner schon 1622 ausgearbeiteten, aber erst 1649 herausgegebenen Schrift: „Theophilus sive consilium de christiana religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda et literatura rationabilius docenda“, ausgesprochen hat. Eine solche rein kirchliche Disziplin bestand jedoch damals in der lutherischen Kirche nirgends, überall war sie mehr oder weniger mit der polizeilichen Institution verschmolzen. Andreä war nun der Mann nicht, welcher, dem unausfürbaren Ideal nachstrebend, das wirklich Ausfürbare vernachlässigte. So ließ auch er sich mit dem Institute von „Kirchenkonventen“ genügen, von Kollegien aus den geistlichen und weltlichen Beamten mit Zuziehung von zwei bis drei unbescholtenen Gerichts- und Ratspersonen gebildet. Vor diesem Kollegium sollten die Vergehen gegen die erste Gesetztafel gerügt werden: Aberglauben, Missbrauch des Namens Gottes, Sabbatsentheiligung &c., die aber gegen die zweite Gesetztafel: Murren gegen die Obrigkeit, Vernachlässigung der Eltern, böse Ehen, Unkeuschheit u. s. w., bloß vor dem Pfarrer und dem Schultheißen in Verbindung mit einigen Richtern. Diese Gerichte sollten die sittliche Rüge vollziehen, schwerere Vergehen der obrigkeitlichen Bestrafung übergeben. Aber auch die Herstellung der rein kirchlichen Zucht ließ Andreä sich angelegen sein. Der kirchliche Bann und die Kirchenbuße war in Würtemberg durch eine Verordnung vom J. 1621 „aus bewegenden Ursachen“ gesetzlich abgeschafft und diese Verordnung durch das Generalreskript von 1630 bestätigt worden. Der Einfluss Andreäs bewirkte es, dass durch das Generalreskript von 1642 dieselbe förmlich wider hergestellt wurde: „Damit solche Verbrecher“ — heißt es — „nicht allein von uns, der weltlichen Obrigkeit, gestraft, sondern auch der eifrige Gott als ein keusches, reines Wesen samt seiner christlichen Kirche und Gemeinde durch öffentliche Bekenntnis der begangenen Sünden Reue und Leid über dieselben, auch demütige Abbitte des gegebenen Ärgernisses widerum versönt und die ehebrecherische Person zugleich auch die verscherzte Gnade Gottes widerum erlangen und zu einem Mitglied der christlichen Kirche, von deren Gemeinschaft sie sich selbst ausgeschlossen, wider aufgenommen werden möge.“ — Ferner gelang es Andreä, die seit 6 Jaren nicht mehr gehaltenen Diöcesankonvente wider herzustellen; auch veranlasste er eine gemeinschaftliche Beratung des Fürsten und der Stände, in welcher man sich über 12 Artikel zur Aufrichtung des geistlichen Standes, des theologischen Stiftes in Tübingen und der Kirchenzucht vereinigte. Unter den Artikeln nennt Andreä in einem Briefe folgende: „1) sacra nobis subducta redduntor; 2) prin-

s ipse stipendium 50 alumnorum alito, ministris salarium ex publico solvi-
; 3) censura contra luxum, venerem, blasphemias etc. sine venia institui-
" etc. (Vgl. den Art. Würtemberg in Band 18 der früheren Auflage.)
Die Fruchtlosigkeit mancher seiner Bemühungen im Konsistorium bewogen
, sich ernstlicher seinem Predigtamte zuzuwenden. Zweimal in der Woche pflegte
zu predigen, und bei der mehrjärigen Krankheit seines Kollegen Heerbrand kam
dass er in 5 Jaren nicht weniger als 205, in 10 Jaren über 1000 Predig-
zu halten hatte. Der Lon seines Amtes war indessen ein so ungewisser, dass
in drei Jaren davon nicht mehr als 150 Gulden ausbezalt erhielt. Zu seinen
sgaben reichte eine so kärgliche Summe nicht aus; denn eine beständige Her-
ge war sein Haus für bedürftige Prediger, Schulmänner, reisende Künstler
die große Zal seiner besuchenden auswärtigen Freunde, wozu kam, dass er
t selten die Kinder verstorbener Freunde bei sich aufnahm, um sie zu ver-
gen und zu erziehen. Auch die von seinen beiden Tochtermännern ihm dar-
ichte Beihilfe würde nicht ausgereicht haben, hätte sich ihm nicht noch eine
ere auswärtige Hilfsquelle dargeboten — durch seine Befreundung mit Her-
August von Braunschweig-Lüneburg.
Unter den Fürsten jener Zeit zeichnete sich Herzog August durch litterarische,
stlerische und theologische Interessen aus; auch zeigte er manchen christlichen
nnern jener Zeit, einem Arndt, Saubert in Nürnberg, namentlich seinem Calixt
Helmstädt, eine wolwollende Teilname. Was nun Andreä von diesem Fürsten
nommen hatte, zog ihn so zu demselben hin, dass er schon in Calw eine Ver-
dung mit ihm anzuknüpfen gewünscht hatte. Nach seiner Versetzung nach Stutt-
t ergriff er selbst die Initiative hiezu. Es war eine Lieblingsidee des Her-
s, eine paraphrastische Evangelienharmonie auszuarbeiten, und hiezu bot An-
ä ihm seine Hilfe an, nahm auch Gelegenheit, ihm für sein Raritätenkabinet
nche Kuriositäten zu übersenden. Hierauf folgte schon nach dem sechsten Briefe
Gnadengeschenk von 300 Thalern, welches sich 1642 widerholte. Auch über-
m der Herzog A. die Kosten seiner Promotion zum Dr. theol. 1641. Durch
e Huld küner geworden, bittet ihn Andreä um den Titel eines geistlichen con-
arii, wiewol ohne Gehalt. Der Herzog gewärt die Bitte und fügt die Zu-
erung eines järlichen Gehaltes von 400 Thalern zu. Um nun diesen nicht als
ecure zu verzehren, betrieb Andreä nicht nur den Briefwechsel mit dem Herzog
s lebhafteste, sondern eröffnete auch einen solchen mit den Prinzen und Prin-
innen des braunschweigischen Hofes. — Durch die reiche Municicenz von Herzog
gust, welchen seitdem Andreä nicht aufhört in den ungemessensten Lobpreisungen
feiern, wurde ihm eine wesentliche Verbesserung seiner ökonomischen Lage zu
l, wie auch eine unerschöpfliche Quelle geistiger Erheiterung. Er wurde in den
and gesetzt, sich eine ländliche Besitzung anzuschaffen, später auch ein stattliches
nhaus in Stuttgart.
Eine solche Erheiterung tat dem Manne auch not, welcher seit der Mitte der
rziger Jare mehr und mehr einem schweren Unterleibsleiden und einer damit
bundenen nervösen Depression verfällt, unter welcher seine frühere Heiterkeit
Tatkraft unterliegt. Auch manche persönliche Angriffe und Verdächtigungen
er Orthodoxie wie seiner kirchlichen Wirksamkeit kamen hinzu, sein Gemüt zu
düstern. Was ihm besonders Kummer machte, war das herrschende, alle freiere
wegung lämende Statskirchentum, der lutherische Cäsaropapismus oder Apap,
er schon 1631 in seiner Schrift Apap proditus bekämpft hatte, und der auch
t seinen Bestrebungen für Hebung des kirchl. Lebens hemmend entgegentrat.
ei Jare lang zog sich der so gesellige Mann von allem Umgange zurück und
t 1647 beim Herzog um seine Entlassung an. Aus huldvoller Gesinnung
rde ihm dieselbe verweigert, dagegen gestattet, von seinen Amtsgeschäften je nach
em Bedürfnis sich zurückzuziehen. Im J. 1650 erhielt er die Abtei Beben-
sen, und jetzt, wo Andreä weniger durch seine Geschäfte gebunden, wünschte
zog August seinen vieljärigen Freund, mit dem er im Laufe der Jare gegen
Briefe gewechselt, endlich auch von Angesicht kennen zu lernen. Zur Erleich-
ng der Reise für den kränklichen und alternden Mann wurde ihm unter Be-

gleitung von zwei Reitern und mehreren Knechten eine bequeme Reisesänfte zugeschickt (1653); doch es war zu spät. Neue schwere Krankheitsanfälle stellten sich ein und nötigten den Leidenden, dem heißesten Wunsche, welchen er noch in seinem Leben hatte, zu entsagen. Da mit Bebenhausen eine General-Superintendentur verknüpft war, so wurde Andreä, um auch von diesen Geschäften ihn zu befreien, im J. 1654 auf die noch einträglichere Abtei Adelberg versetzt. Aber „sein Leben war bereits nichts mehr, als ein Kampf mit dem Tode, welcher endlich mit dem 27. Juni 1654 zu Stuttgart eintrat."

Andreä ist ein christlicher Charakter, begeistert von der Herrlichkeit des Christentums, wie einer der christlichen Altväter, dafür sprechen seine beiden Schriften: Christiani cosmoxeni genitura, und seine Respublica christiana, — aber vor allen Theologen der lutherischen Kirche ist er durch die Expansion, Elastizität und Universalität seines Geistes ausgezeichnet. Nichts wissenswürdiges in Kunst und Wissenschaft ist ihm gleichgültig. Er ist ein gelehrter Mann, aber kein Arbeiter und Forscher, sondern ein geistreicher Dilettant; gegen hundert Schriften (93) sind von ihm ausgegangen, aber meist Gelegenheitsschriften von geringem und geringstem Umfange. Er ist ein sittlicher Charakter von unerschütterlichem Mut und seltener Ausdauer und Tatkraft, und doch hat er die eigentümlichen Vorzüge und Schwächen der weiblichen Natur. (S. Tholucks „Lebenszeugen der luther. Kirche", S. 331). Er besitzt die zarte Empfindsamkeit, die mikrologische Feinsinnigkeit, die überschwengliche Phantasie des weiblichen Charakters, auf der anderen Seite eine große Erregbarkeit, Verletzlichkeit und Reizbarkeit. Andreä ist ein lutherischer Christ, dem Dogma seiner Kirche treu und voll Antipathie gegen den Calvinismus, wie sein Ahnherr Jakob Andreä. Aber das Bekenntnis: Christianus mihi nomen, Lutheranus cognomen, billigt er nicht bloß wie die anderen, er bewärt es. Immer bildet Christus und christiana religio, nie ein streitiges konfessionelles Dogma den Mittelpunkt seines Interesses. Mit dem Bischof der böhmischen Brüder, Comenius, steht er in herzlichem Briefwechsel, er spricht von Grotius mit liebevoller Ehrfurcht; mit G. Calixt wie mit dem Schotten Duräus, dem Unionsreisenden für Vereinigung der Lutheraner und Calvinisten, wechselt er Briefe, entgeht aber auch nicht dem Vorwurf des Synkretismus, der Heterodoxie und Schwärmerei. Er kennt den Wert der reinen Lehre, aber verschieden von den lutherischen Theologen der Zeit ist er durch und durch ein praktischer und Pectoraltheolog: er verlangt einen calidus affectus und ein ardens pectus, und beklagt es, dass die luth. Kirche trotz ihrer korrekten Lehre soviel Verkehrtes in ihrer Praxis dulde — non alia ecclesia praeceptis rectior, usu distortior. „Wärend einige meinen, dass sie zur Wissenschaft, andere, dass sie zum Besitztum oder um Lob zu erwerben geboren sind" — schreibt er im Jare 1617 in seiner institutio — „so sollt ihr wissen, dass ihr allein zur Übung der Tugend und zur Übung im Christentum in der Welt seid." Als den Grund aller jener schweren Heimsuchungen Gottes über Deutschland und seine Kirche gibt er namentlich an: Die Verirrungen und scholastischen Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arndt der Ketzerei anzuklagen gewagt hatten, und als sein Ideal bezeichnet er selbst doctrinae vitaeque christianae connubium insolubile.

Ein Zug seiner Natur ist sein Freundschaftskultus: Es war am Anfange des 17. Jarhunderts eine Zeit, wo hie und da mystische und alchymistische Gesellschaften sich zu bilden angefangen hatten. Im Jare 1614 erschien eine Schrift u. d. T.: „Allgemeine und Generalreformation der ganzen Welt beneben der Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes", und 1615 eine „Confessio oder Bekenntnis der Societät und Bruderschaft RC"; 1616 sodann noch: „Die chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz." Ob diese Schriften den jugendlichen Andreä zum Verfasser haben, der damit das mystische Treiben der Zeit verspotten will, läßst sich nach allen bisherigen Untersuchungen nicht sicher entscheiden. (Vgl. den Art. „Rosenkreuzer" und Henke a. a. O., der die Autorschaft Andreäs bestreitet besonders mit Berufung auf A.'s spätere Schrift vom Jar 1619: Turris Babel s. judiciorum de fraternitate R. C. chaos; vgl. dagegen Baur, KG. Bd. IV,

350 ff., der die von Henke gegen V.A's Autorschaft vorgebrachten Gründe nicht
beweisend findet). Jedenfalls aber wurden eben diese Schriften, wie Andreä
inem Schreiben an Comenius selbst sagt, seinem freundschaftsbedürftigen Ge=
e die Veranlassung, eine Geistesgemeinschaft zu stiften, in welcher Christus der
telpunkt sei. Er läßt im Jare 1617 eine invitatio fraternitatis Christi ad
ris candidatos (2 Tle. 1618) und 1620 die Schriftchen: Christianae socie-
idea, und christiani amoris dextra porrecta ausgehen und gibt in dem Briefe
Comenius als Veranlassung an: scopus fuit Christum loco suo restituere
is passim idolis sive religiosis, sive litterariis. Es waren 24 Männer,
he er durch Zusendung der dextera porrecta zu diesem Zwecke zu vereinigen
te: Arndt in Celle, Gerhard, Saubert in Nürnberg, Leyser in Leipzig, der
iciner Daniel Sennert in Wittenberg 2c. Die Kriegsdrangsale ließen es zur
wirklichung des Planes nicht kommen, weshalb Andreä 1628 bei einer Reise
Nürnberg sich darauf beschränkte, mit Saubert, dem Nürnberger Pastor Leib=
und einem dortigen Patrizier Beier, denen sich später noch einige andere
nberger und Würtemberger anschlossen, sich zu einem solchen Bündnis zusam=
zuschließen, dessen Idee er in dem Schriftchen ausspricht: Verae unionis in
isto Jesu specimen, selectissimis, probatissimis amicis sacrum, 1628. Als
nehmer will er nur Genossen desselben Bekenntnisses und fügt auch noch die
ifel hinzu: „One allen Eintrag für das von Gott geordnete Amt.“ Der Ein=
von Herzog August stellt er anheim, ob es nicht nach hergestelltem Frieden
iner umfassenden Ausfürung dieses Planes kommen könne. Das Ganze blieb
jekt, ist aber wichtig als Vorspiel des pietistischen Gemeinschaftswesens, der „Brü=
gemeinde“, der „Inneren Mission.“

Ein Verzeichnis der meist kleinen, zum Teil sehr seltenen Schriften A.'s
Burk Tüb. 1793; ein in der v. Meusebachschen Bibliothek in Berlin befindliches
mplar gibt beachtenswerte Nachträge. „Es sind nicht Schriften, sondern
riftchen“ — heißt es in dem Aufsatze von Herder über Andreä —; nicht
ie leere Säle, sondern niedliche Wonzimmer, zum Teil von seltenen, ungesuch=
Merkwürdigkeiten; Aufsätze, die der Pöbel seiner Zeit anstaunte, die auch vie=
unserer Zeit zuweilen befremdend, hie und da unverständlich und als Spiel=
vorkommen müssen; die aber alle von der feinen Erfindungs= und Ein=
ungskraft, vom richtigen Gefül und scharfen Urteil, von der ausgebreiteten
ntnis und dem wiewol unausgebildeten Dichtergeist des Verfassers zeugen.“
sind fast sämtlich lateinisch geschrieben; über die deutschen vgl. Gödeke, Gesch.
D. I, 440. Das Schriftchen: „Geistl. Kurzweil“, 1619, gab Herder die
anlassung zur pietätsvollen Erneuerung des Andenkens an Andreä im „Deutschen
seum“, 1779, und in den „Zerstreuten Blättern“, 5. Sammlung. Diese
schen Reime sind in kunstlosen Knittelversen hingeschrieben, aber fromm, treu=
ig und witzig. (Vgl. J. V. Andreäs gutes Leben eines rechtschaffen Dieners
tes, herausgeg. von Laurent. Stuttgart 1864.)

Hauptquelle: Die im Jare 1642 von Andreä verfaßte, Herzog August
idmete Selbstbiographie, lateinisch von Rheinwald 1849 herausgegeben, deutsch
Anmerk. von Seybold, 1799, und die zalreichen, besonders in Wolfenbüttel
handenen Briefe. — Biographieen von Petersen in dem Würtemb. Rep.
Litteratur, 1782; Herder, Zerstr. Bl. Teil 5 (1793); Hoßbach, V. Andreä
sein Zeitalter, 1819; Henke, „Mitteilungen aus dem Verkehr Andreäs mit
zog August“ in der deutschen Zeitschrift 2c., 1852, Nr. 33—35. 44. Eine
e Skizze von Grüneisen in Zeitschr. f. hist. Theol., 1836, von Steinmeyer in
ers Zeugen der Warheit, Bd. 4, S. 258; Tholuck, „Lebenszeugen der evan=
schen Kirche“, S. 314 f. und Henke in der Allg. deutschen Biogr. I, S. 441 ff.

Tholuk. (Wagenmann.)

Andreas (ein auch sonst bei Juden vorkommender griech. Name, Dio Cass.
32), einer der Zwölf, Bruder des Petrus, wie dieser aus Bethsaida stam=
d (Joh. 1, 41. 45) und in Kapernaum mit der Familie des Petrus das gleiche
s bewonend (Mark. 1, 21. 29). Nach Joh. 1, 35 ff. war A. einer der ersten,
he infolge des Zeugnisses des Täufers von diesem zu Jesu sich wendeten;

durch ihn ist Petrus zu Jesu gefürt; bei der späteren galiläischen Jüngerberufung waren Petrus und A. die ersten, an welche die Aufforderung Jesu zu dauernder und vertrautester Nachfolge erging (Matth. 4, 18 ff.; Mark. 1, 16 ff.). Nicht mit Unrecht fürt A. bei den Griechen das auszeichnende Prädikat πρωτόκλητος. So finden sich denn auch in der evang. Überlieferung bestimmte Andeutungen, dass — nächst Petrus, Jakobus und Johannes — A. mit Philippus eine hervorragendere Stellung unter den Zwölf einnahm (vgl. einerseits Mark. 3, 18; Ap.-G. 1, 13, andrerseits Mark. 13, 3; Joh. 6, 8; 12, 22); doch tritt er in der Apostelgeschichte ebenso zurück wie fast alle einzelnen aus dem Apostelkollegium. Unter den außerbiblischen Überlieferungen verdienen am meisten Beachtung die in Form einer Encyklika der Presbyter und Diakonen der Gemeinden Achajas vorhandenen acta Andreae (Tischendorf, acta app. apocr. 1851, p. 105 ff.), welche sich vor den übrigen apokryphischen Apostelakten durch relativ frühe Bezeugung auszeichnen (vgl. Tischendorf, l. c. proleg. p. XL sqq.); ihnen zufolge wirkte er in Griechenland. Dagegen nach Euseb. h. e. III, 1 soll er Scythien als Arbeitsfeld erhalten haben, weshalb ihn die Russen als ihren Apostel verehren. Sein Martyrium, das er durch den Prokonsul Ägeas von Achaja zu Paträ und zwar an einer crux decassata (✕, „Andreaskreuz") gefunden haben soll (Fabricius, codex apocr. p. 456 sqq.), wird auf den 30. Nov. gelegt. Lic. **K. Schmidt.**

Angariae, s. Fasten.

Angelikenorden, 1530 gestiftet durch die Gräfin Torelli von Guastalla, im 25. Lebensjare schon zum zweiten Male Witwe, für Jungfrauen, die in der Reinheit der Engel (daher der Name) leben sollten, 1534 von Paul III. bestätigt und auf die Regel Augustins verpflichtet, von der bischöflichen Jurisdiktion befreit, den Barnabiten in Mailand, wo der Orden sein erstes Haus hatte, unterworfen, anfangs zur Klausur nicht verpflichtet und die Barnabiten auf ihre Missionen begleitend. Daher ungeachtet der groben Kleidung, des hölzernen Kreuzes auf der Brust, ungeachtet des Strickes um den Hals und der zuweilen getragenen Dornenkrone sie durch ihre leichten Sitten Anstoß gaben, und der Orden an mehreren Orten bald wieder einging, im allgemeinen aber die Klausur eingefürt wurde.

Angelsachsen: ihre Bekehrung zum Christentum. Schon unter der Römerherrschaft hatten seefahrende Sachsen die Süd- und Ostküste Britanniens heimgesucht und sich da niedergelassen. Sie konnten ungehindert weiter eindringen, als am Anfang des fünften Jarhunderts die Römer ihre Legionen zurückzogen und die Provinz ihrem Schicksal überließen. Nur auf kurze Zeit hielt der sogen. Hallelujasieg (c. 429) die seeräuberischen Sachsen und die von Norden eingedrungenen Pikten und Skoten zurück. Bedrängt von allen Seiten riefen die Briten noch einmal den römischen Feldherrn Aëtius 446 um Hilfe an, allein vergeblich. Da nun, erzält die Sage, hätten die Briten die jütischen Heldenkönige Hengist und Horsa herübergerufen, und mit ihrer Hilfe die Pikten und Skoten über den Grenzwall zurückgeworfen (449); darnach aber hätten die Helfer sich in Räuber verkehrt und die Briten aus Kent vertrieben. Wenn auch dies keineswegs der Anfang der germanischen Eroberungen war, so brach doch um diese Zeit ein furchtbarer Kampf zwischen den Briten und Germanen aus, in welchem die Briten teils vernichtet, teils gegen Westen zurückgedrängt wurden, die Schöpfungen der römischen Civilisation zu Grunde gingen und fast alle Spuren des altbritischen Christentums verschwanden. Nach 150 Jaren, am Ende des 6. Jarhunderts, hatten die Germanen den Osten der Insel, vom Frith of Forth an südwärts, und den größten Teil des Südens im Besitz. Das eroberte Land war in viele kleine Reiche geteilt, die bald selbständig, bald wider teilweise vereinigt waren, so dass man nur, mit Übergehung der unbedeutenderen, von den wichtigeren als einer Heptarchie reden kann. Sonst unabhängig, und oft unter sich kämpfend, vereinigten sie sich hie und da unter einem obersten Heerfürer, Bretwalda genannt. Am Ende des 6. Jarhunderts waren es hauptsächlich folgende Königreiche: Kent, wo sich neben Sachsen besonders Jüten (diese auch auf der Insel Wight und der gegenüberliegenden Küste) niedergelassen hatten, war wie das älteste, so auch das mächtigste unter Äthelbert 568—616, der seit 591 die Bretwaldawürde bekleidete

und seine Herrschaft bis an den Fluſs Humber ausdehnte. Unbedeutend daneben war das nördlich gelegene Essex, als dessen erster König (obwol die Niederlassung dort zu den ältesten gehört) Sleda 587 genannt wird, unbedeutend auch das westlich anstoßende Sussex von Älla gegründet, 477. Viel wichtiger ist Wessex, als dessen Stifter Cerdic genannt wird, und wo Ceolwulf 597—611 regierte, das Reich der unbändigsten und eroberungslustigsten Sachsen. Den ganzen Osten der Insel nördlich von Essex hatten die Angeln eingenommen. Anstoßend an Essex war das Reich Ostanglien (dessen Anfänge in die Römerzeit zurückgehen) unter Redwold 593—617, dann Mercia erst seit Ende des 6. Jarhunderts, weiter nördlich Deira, etwa 560 gegründet, wo Älla bis 588 regierte und endlich, bis zum Frith of Forth reichend, Bernicia, das häufig mit Deira vereinigt war und mit jenem zusammen Northumbrien genannt wurde. — Alle diese germanischen Stämme waren Verehrer des Wodan, von dem sie auch ihren Ursprung ableiteten. Der durch die langen Kriege erzeugte Nationalhaſs war zu groß, als daſs die Briten auch nur einen Versuch gemacht hätten, ihre Feinde zu bekehren. Die Bekehrung der Angelsachsen war das Werk Gregors des Großen, der von 590 — 604 die päpstliche Würde bekleidete. Noch ehe er dieselbe erhalten, hatte er sich für den Gedanken der Bekehrung begeistert, als er einst auf dem römischen Sklavenmarkt einige angelsächsische Knaben von schönem Antlitz und erhabenem Wuchs, deren Haut und langes Haupthar auf edle Abkunft deutete, zum Verkauf ausgestellt sah. Als er erfur (erzält Lappenberg nach Beda II, dessen Kirchengeschichte von England neben dem „Klagebuch" des wallisischen Mönchs Gildas von Bangor die wichtigste Quelle über diese Zeit ist), daſs sie aus Britannien und Heiden seien, beklagte er laut, daſs sie mit dem leuchtenden Antlitz dem Fürsten der Finsternis preisgegeben seien, daſs die Begnadigung mit solchen Gesichtszügen nicht mit der Begnadigung inneren Lichtes verknüpft sei. Auf die Nachricht, daſs sie Engelländer (Angeln) genannt würden, rief er aus: und mit Recht, denn ein englisches Gesicht tragen sie und sollten der Engel Miterben in den himmlischen Reichen sein. Auf fernere Frage wurde ihm der Name ihrer Landschaft, Deira, genannt. Gut sagte er, de ira eruti, der Verdammnis entrissen und zu der Barmherzigkeit Christi berufen! Und als man ihm berichtete, ihr König heiße Älla: Allelujah, sprach er, das Lob Gottes, der die Welt erschaffen, soll in jenem Lande gesungen werden. Er betrieb damals schon beim Papst Pelagius die Aussendung von Missionaren nach England, richtete aber nichts aus, und als er sich bereit erklärt hatte, die Mission zu unternehmen, wollte das römische Volk, das ihm sehr anhing, ihn nicht ziehen lassen. Seitdem er Papst geworden (590), nahm er den alten Plan wider auf, und sandte Augustinus, Benediktinermönch, mit 40 anderen, denen er als Abt vorstand, nach England; und als diese, erschreckt durch die Schilderungen von der Roheit des wilden Heidenvolks, dessen Sprache sie nicht verstanden, in Frankreich anhielten und an den Papst die Bitte stellten, sie dieser mühseligen und gefarvollen Sendung zu entheben, ermutigte er sie zur Standhaftigkeit, empfahl sie der fränkischen Königsfamilie und ließ ihnen geeignete Dolmetscher beigesellen. Im Jar 596 landete Augustinus mit vierzig Mönchen auf der Insel Thanet und meldete dem König Äthelbert von Kent seine Ankunft. „Er bringe die Botschaft des Heils, welche den Folgsamen ewige Freude im Himmel und ein Reich one Ende mit dem waren und lebendigen Gotte verheiße." Äthelbert, dessen fränkische Gemalin, Bertha von Paris, eine Christin war und sich durch Bischof Luithard einen christlichen Gottesdienst hatte einrichten lassen, empfing die Fremdlinge, die unter christlichen Lobgesängen und lauten Gebeten und Litaneien in feierlicher Prozession heranzogen, statt eines Banners ein silbernes Kreuz nebst einem auf einer Tafel gemalten Bilde des Erlösers tragend, im Freien unter einer Eiche sitzend und von seinen Edlen umgeben. Auf diese Weise glaubte er gegen die Zauberkünste der fremden Priester geschützt zu sein. Er nahm sie freundlich in seiner Hauptstadt Canterbury auf, versprach ihnen Schutz und Sicherheit bei Ausfürung ihres Missionswerkes und gestattete ihnen zu taufen und in der Kapelle der Königin in Canterbury Gottesdienst zu feiern. Schon im nächsten Jare erfolgte die Bekehrung Äthelberts selbst 597, worauf die altchristliche Kirche

Salvator wider hergestellt und dotirt wurde und Augustinus die Würde eines Erzbischofs von Canterbury erhielt (Beda I, 27). Wenn auch die Bekehrung des Volkes langsam von statten ging, so hatte doch Gregor alle Ursache, der Allmacht zu danken, dass sie sein Werk so herrlich gekrönt; „dass die Einwoner Britanniens, deren Sprache bisher nur heidnischen und barbarischen Zwecken gedient, nun zum Lobe Gottes das hebräische Hallelujah jubelten, dass der Ocean der Heiden und seine Seeräuber, welche die Fürsten dieser Welt nicht mit dem Schwerte hatte bändigen können, nunmehr durch die Furcht Gottes mit einfachen Worten seiner demütigen Diener gezämt worden.“ (Beda II, 1.) Es war in der Tat ein großes Werk, denn keinem anderen Volksstamme wurde der Zweig des christlichen Glaubens mit größerem Erfolg eingepflanzt, als diesem kerngesunden wilden Ölbaum, nirgends hat sich das altgermanische Wesen mit der römisch-christlichen Kultur so eng verbunden, wie hier. Mit der Bekehrung zum Christentum beginnt eigentlich die Geschichte der Inselgermanen, ihr fester Zusammenschluss zu einer kirchlichen und politischen Einheit. Ein Jarhundert ging allerdings darüber hin, bis alle Stämme für das Christentum gewonnen waren. Langsam aber sicheren Schrittes gingen die von Rom gesandten Glaubensboten voran. Es war dabei von der größten Wichtigkeit, dass das ganze Bekehrungswerk von dem großen Kirchenfürsten in Rom mit sicherer Hand und weitschauendem Blick geleitet, dass nach einem festen Plan gearbeitet wurde, und dass Gregor dabei so pflichttreue und gefügige Werkzeuge zur Hand hatte, wie vor allen Augustin. Dieser, eine hohe Achtung gebietende Erscheinung, vorsichtig, und ängstlich in allem Gregors Rat einholend, war bestrebt, alles nach römischem Muster einzurichten; so nicht bloß das Kirchenwesen überhaupt, sondern auch die Kathedrale in Canterbury und das Kloster St. Peter und Paul hart an der Stadtmauer. Außer der eigentlichen Missionstätigkeit und Pflege des kirchlichen Amtes war von keiner geringen Wichtigkeit, dass die Sendboten der Regel des hl. Benedikt folgend, auch durch Urbarmachung des Bodens, Acker- und Gartenbau, eine neue Zeit für die Sachsen herbeifürten. — Mit der alten britischen Kirche konnte die Gregorianische Mission in keine Verbindung treten. Nicht nur stieß bei der Zusammenkunft unter der Augustinseiche an der Grenze von Wessex Augustins schroffes Wesen die Briten zurück, es war auch die ganze Art des neuen Kirchenwesens zu verschiedenartig, als dass sich die Briten hätten damit befreunden können. — Um nun den Fortgang der Bekehrungen im einzelnen zu verfolgen, so wurde in Kent noch das Bistum Rochester 600 von Justus gegründet. Wie in Kent wurde auch in Essex das Christentum durch Vermittlung einiger königlichen Frauen eingefürt. Der König, ein Schwestersohn des Bretwalda von Kent, ließ sich taufen (604), und räumte dem von Augustinus zum Bischof ernannten Mellitus den alten Dianentempel in seiner Hauptstadt London mit großem Grundbesitz als christliche Kathedrale ein. Und wenn auch unter den nächsten Beherrschern dieser beiden Reiche das germanische Heidentum noch einmal einen vorübergehenden Sieg erlangte, die Bischöfe fliehen mussten und die alten Opferaltäre von neuem zu Ehren kamen, so blieb dennoch die Lehre vom Kreuz die herrschende Religion des Volkes. In Northumberland war Äthelfrith, ein tapferer und gewalttätiger Kriegsmann, dessen Schwert die Skoten auf lange gebändigt, ein heftiger Feind des Christentums. Er zerstörte das Kloster Bangor und ließ die Mönche sämtlich ermorden. Als er aber in einer Schlacht wider seinen von ihm vertriebenen und vom König von Mercien geschützten Verwandten Eadwin Sieg und Leben einbüßte (616), erlangte dieser die Bretwaldawürde über die angelsächsischen Reiche und gestattete, von seiner kentischen Gemalin beredet, und vom Papst Bonifacius durch kostbare Geschenke und schmeichelhafte Briefe gewonnen, dem Bischof Paulinus die Bekehrung der Angeln. Eadwin selbst erwog lange mit prüfender Seele die Lehren des Christentums; erst als eine wunderbare Rettung vor dem vergifteten Dolche eines gedungenen Mörders und ein nächtliches Traumgesicht sein Gemüt für die Aufnahme der göttlichen Warheit empfänglich gemacht, entsagte er nach ernster Beratung mit seinen Edeln und Ratgebern in der Reichsversammlung (Witena-Gemot) feierlich den heidnischen Göttern und bekannte sich zum Evangelium (627). Der Oberpriester selbst legte

Hand an die Tempel und Altäre und gab das Zeichen zu ihrer Verbrennung. Die Petruskirche in der alten Römerstadt York wurde die hochgefeierte Kathedrale des Nordens, seitdem Paulinus, der vom Papste Honorius das Pallium empfing, diese Stadt als Bischofsitz erwält hatte. Auch die Bewoner von Lincoln brachte Paulinus zum Christentum und fürte den Vorsteher der Stadt zur Taufe. Der Zustand von Sicherheit, Gerechtigkeit und Ordnung, der die Regierung Eadwins, des Gründers von Edinburg (Eadwinsburg) auszeichnete und seinen Namen noch lange im Andenken des Volkes erhalten hat, war ein gutes Zeugnis von den Wirkungen des Christentums und der weitern Verbreitung desselben sehr förderlich. Bald gewann das Evangelium auch in Ostanglien festen Boden, als Fürst Sigebert, der im Frankenland bereits die christliche Lehre angenommen, in Begleitung des Bischof Felix von Burgund in die Heimat zurückkehrte und mit aller Kraft die Finsternis des Heidentums zu vertilgen bemüht war. Auch als der fromme Fürst aus dem Kloster, wo er als königlicher Mönch sein Leben zu enden beschloss, auf das Schlachtfeld gefürt und dort, den Stab in der Hand, von den Feinden erschlagen ward (635), blieb der christliche Glaube dennoch bestehen. Es wurden hier die Bistümer Dunwich (627) und Elmham gegründet. Der Sieg, den um dieselbe Zeit der in Schottland dem Christentum gewonnene Oswald in dem nach Eadwins Tode schwer heimgesuchten Northumberland über den letzten britischen Kriegshelden Ceadwalle davontrug, nachdem er bei Hexham unter dem Kreuze zum Herrn der Heerscharen gebetet, entschied die Herrschaft des Christentums im Lande der Angeln. Oswald fürte 635 das skotische Christentum ein und machte Lindisfarne zum Bistum, das erst 664 der römisch-sächsischen Kirchengemeinschaft sich anschloss. Unter seinem Beistande brachte Bischof Birinus, vom Papst Honorius als Missionar nach England geschickt, den König von Wessex, Cynegil, zur Taufe (635), worauf in der Stadt Dorcic (Dorchester) ein Bistum errichtet wurde, zu dem die Bistümer Winchester (660) und später Sherburne (703) hinzukamen. Es dauerte aber noch ein halbes Jarhundert, ehe in den südlichen Sachsenländern das Heidentum völlig erlag. Nun fehlte nur noch Mercien in der Reihe der christlichen Staten. Penda, der Kraftvolle, hatte Oswald besiegt und in der Schlacht zu Fall gebracht (642); er hatte wärend einer dreißigjärigen Regierung die meisten angelsächsischen Reiche mit glücklichem Erfolg bekriegt und brüstete sich mit dem Ruhme, für den letzten unerschütterlichen und mächtigen Anhänger des Heidentums zu gelten. Aber auch seine Stunde kam. In einem heftigen Krieg gegen den Bretwalda Oswiu, den Nachfolger Oswalds, verlor er in einer blutigen Schlacht am Flusse Winwaer bei Leeds Sieg und Leben gegen den christlichen Heerfürer, der vor der Schlacht die Errichtung von zwölf Klöstern gelobt hatte und nach dem Sieg in Bernicia und Deira dem Gelübde mit Treue nachkam. Dem Falle des kriegerischen Königs folgte die Bekehrung von Mercien, wo das Bistum Lichfield gegründet wurde. Im Jar 659 wurde ein Angelsachse zum Bischof von Mercien ernannt. — Die Annahme der christlichen Lehre geschah meistens infolge eines Beschlusses der Landesversammlung, daher auch die Taufe gewönlich in Masse bei Tausenden zugleich vorgenommen wurde; die Überzeugung des Einzelnen wurde weniger beachtet als der Wille der Gesamtheit. Doch finden sich keine Spuren von gewaltsamem Aufdringen der neuen Religion, noch von Verfolgungen durch die Anhänger des alten Glaubens. Wärend des Bekehrungswerks hatten sich auch die skotischen Geistlichen den Angelsachsen genähert, und namentlich war in Northumberland und Mercien das Evangelium von skotischen Missionaren, die den Lehren Columbas folgten, verbreitet worden. War doch unter Oswald der Schotte Aidan wegen seiner christlichen Tugenden, seiner Glaubensinnigkeit und seiner Bildung eine Zierde der Kirche und vom Volke als ein Heiliger verehrt. Dadurch war in die junge Kirche eine Verschiedenheit gekommen, die leicht Spaltungen hätte zur Folge haben können, wäre nicht unter König Oswius Auspicien auf der Synode zu Streaneshalch (Sinus Phari, Whitby) in Yorkshire 664 die römische Glaubens- und Kultusform für die rechtmäßige erklärt, und damit die kirchliche Uniformität und der päpstliche Supremat begründet worden. Von dem an wurde in der Osterfeier und in den übrigen abweichen-

den Gebräuchen die römische Vorschrift eingehalten und somit die angelsächsische Kirche in die abendländische Katholizität hineingezogen. „Die Schotten kehrten entweder zu den ihrigen zurück (sagt Lappenberg S. 165) oder bequemten sich zu den Ansichten der Mehrheit, und wurden so den christlichen Angelsachsen durch die Gelehrsamkeit ihrer Schule nützlich; mit jenen kleinen Äußerlichkeiten schwand aber der große verborgene Einfluss, den ihre Kirche im Gegensatze mit dem damals noch weniger befestigten Papsttume erreicht hätte." Hauptbeförderer dieser päpstlichen Uniformität unter den Angelsachsen war der im Jar 667 vom Papste Vitalianus zum Erzbischof von Canterbury ernannte Theodorus, früher Mönch in Tarsus, der mit Klugheit und Verstand die abweichenden Eigentümlichkeiten der englischen Kirche zu beseitigen suchte, diese dadurch einigte, stärkte und an die übrigen Kirchen des Festlandes anschloss und dann sich bemühte, seine höhere Bildung der Geistlichkeit des Landes mitzuteilen und diese der übrigen christlichen Welt gleichzustellen. In gleichem Geiste wirkte sein Zeitgenosse, der energische Bischof Wilfrid von York, der wärend seines tatenreichen Lebens noch die letzten Anhänger der Wodansreligion in Sussex und Wessex und auf der Insel Wight zur Annahme des Christentums brachte, worauf auch in diesen Gegenden neue Bistümer, Domkirchen und Klöster erstanden. In der beschaulichen Stille eines solchen beschloss der König von Wessex die letzten Tage seines Lebens, nachdem er von Wilfrid zur Taufe gefürt worden. Bisher (sagt Kemble, der gründlichste Kenner der angelsächsischen Geschichte in allen ihren Richtungen und neben Turner und Lappenberg der zuverlässigste Historiker dieser Zeit) hat es Kirchen in England gegeben, von nun an gab es bloß eine Kirche. Doch ist es der römischen Hierarchie nie ganz gelungen, die angelsächsischen Nationaleigentümlichkeiten völlig aus der Kirche zu vertilgen. Die angelsächsische Sprache blieb bis zu der normännischen Invasion die Kirchensprache. Die Taufformel war angelsächsisch; die Bücher des A. und N. Testaments werden in angelsächsischen Übersetzungen verbreitet, angelsächsische Homilien haben sich bis auf unsere Zeit erhalten. Ebenso wurde die Autorität des Papstes erst unter den Normannen in ihrer ganzen Macht begründet, das kanonische Recht fand keine Geltung, das Gesetz der geistlichen Ehelosigkeit konnte erst spät durchgefürt werden. Dagegen wetteiferten die angelsächsischen Könige und Großen in Gründung von Klöstern und Abteien, und nirgends äußerte sich eine größere Sehnsucht nach der beschaulichen Ruhe, als unter den angelsächsischen Königsfamilien. Auch mühsame Pilgerfarten, zu denen die angeborene Wanderungslust der unstäten Nordländer einlud, gehörten zu den frommen Neigungen angelsächsischer Fürsten. — Wilfrid machte auch in seinem langen, vielbewegten Leben (er starb 709, 76järig) den Anfang zu den folgenden Missionsreisen englischer Glaubensboten nach den heidnischen Ländern des Festlandes, indem er den Friesen das Evangelium verkündigte. **(Weber. †) Schoell.**

Angilram, Bischof von Metz seit 768; wie allerdings allein eine spätere Quelle angibt, aus vornehmer Familie, in Gorze zum geistlichen Stande erzogen, vorher Abt des Klosters zu Sens, welches er auch nach seiner Erhebung zum Bischof beibehielt. Karl d. Gr. verlieh ihm 784 die durch den Tod des Abts Fulrad von S. Denis erledigte Stelle des königlichen Archikapellans, und wirkte nach der von ihm auf dem Concile zu Frankfurt i. J. 794 (c. 55; Monum. German. Leg. 1, 75) abgegebenen Erklärung für Angilram eine päpstliche Dispensation vom Residenzhalten aus, damit dieser den durch das Amt bedingten, ständigen Aufenthalt am königlichen Hofe nehmen konnte. Seit 787 wird Angilram nicht mehr wie früher als episcopus schlechthin, sondern als archiepiscopus bezeichnet, obgleich sein Bistum niemals Metropolitan- oder erzbischöfliche Rechte besessen hat. Dies läßt darauf schließen, dass er vom Papste durch die Verleihung des Palliums ausgezeichnet worden ist, da mit der Erlangung desselben auch für einfache Bischöfe die Fürung des gedachten Titels verbunden war (P. Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, Bd. 2. S. 9, 35). Er starb im J. 791 auf dem Zuge Karls gegen die Avaren.

Von einzelnen (so z. B. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Bd. 1. S. 502)

wird ihm one zureichende Gründe, die Verfasserschaft der unter dem Namen des Nibelung bekannten Fortsetzung der Chronik Fredegars zugeschrieben.

Weit bekannter ist sein Name in der Geschichte der pseudo-isidorischen Dekretalen geworden, allerdings lediglich aus einem Misſsverständnis. In den meisten Handschriften des Pseudo-Isidor findet sich außer den Dekretalen eine kleine Sammlung, welche die Anklagen gegen Kleriker, namentlich gegen Bischöfe, bald in 71, nach anderer Zälung bald in 72 oder auch in 80 Kapiteln zum Gegenstande hat. Sie wird allgemein als: Capitula Angilramni bezeichnet. Veranlassung dazu hat die Überschrift der Sammlung gegeben, welche handschriftlich in zwei Fassungen überliefert worden ist. Die eine Form bezeichnet den Angilram als Verfasser und erzält, dass dieser sie dem Papst Hadrian übergeben habe. Die andere, nach dem ältesten Codex (Paris. Sangerm. 366 saec. IX) wörtlich lautend: „Ex grecis et latinis canonibus et sinodis romanis atque decretis praesulum ac principum romanorum haec capitula sparsim collecta sunt et Angilramno Mediomatricae urbis episcopo Romae a beato papa Adriano tradita sub die XIII kalendarum octobrium indictione nona, quando pro sui negotii causa agebatur", besagt dagegen, dass umgekehrt der Papst dem Angilram die Sammlung, als dessen Sache in Rom verhandelt wurde, übergeben habe. Diese letztere Gestaltung der Überschrift ist zweifellos diejenige, welche ihr der Verfasser der Sammlung selbst gegeben hat. Sie findet sich in der überwiegenden Zal der Handschriften und zwar auch in den besten und ältesten. Ebenso wird diese Fassung in dem Streite Hincmars von Rheims mit seinem Neffen Hincmar von Laon von beiden angefürt, und auch die späteren Sammlungen des kanonischen Rechtes, wie die Burchards von Worms und Gratians bezeichnen die Kapitel als capitula Hadriani, nicht Angilramni.

Das Faktum, dessen die Überschrift erwänt und das nach der in ihr enthaltenen chronologischen Notiz auf den 19. September 785 zu setzen ist, läſst sich nicht auf geschichtlichem Boden unterbringen. Von einer Anwesenheit Angilrams in Rom ist nichts überliefert. Dass er dort persönlich die Dispensation von der Residenzpflicht nachgesucht habe, wird durch die oben erwänte Erklärung Karls auf dem Frankfurter Concil widerlegt, da dieser selbst die Dispensation ausgewirkt hat. In der Tat bringt auch der Verfasser der Überschrift die angebliche Übergabe der Kapitel an Angilram gar nicht mit dieser Angelegenheit in Verbindung, vielmehr mit einer Anklage gegen denselben, denn das können allein nach dem Sprachgebrauch der kirchlichen Rechtsquellen (s. z. B. c. 4 conc. Sardic.) die Worte: „pro sui negotii causa agebatur" bedeuten. Die Erhebung einer solchen gegen Angilram in Rom ist aber nicht nur nicht historisch unbeglaubigt, sondern auch deshalb unmöglich, weil nach dem damaligen Kirchenrecht der Papst noch nicht zur Verhandlung von Anklagen gegen Bischöfe kompetent war. Aber dies selbst vorausgesetzt, so wäre es völlig widersinnig anzunehmen, dass der Papst dem Angeklagten eine Sammlung überreicht hätte, deren Tendenz darauf hinausging, die Bischöfe gegen Anklagen sicher zu stellen.

Somit erweist sich die Überschrift als Fälschung und es entfällt jede Beziehung Angilrams zu den Kapiteln, wie dies auch jetzt allgemein anerkannt ist.

Was die Kapitel selbst anbetrifft, so müssen diese ebenfalls als gefälschte bezeichnet werden, insofern sie zwar zum Teil echte Quellen aus dem von Pseudo-Isidor für seine falschen Dekretalen benutzten Kreise zur Grundlage haben, an diesen aber mannigfache Veränderungen vorgenommen sind. Außerdem stimmen die Kapitel vielfach wörtlich oder beinahe wörtlich mit den falschen Kapitularien des Benediktus Levita und den pseudo-isidorischen Dekretalen überein. Ein Excerpt aus diesen letzteren sind sie nicht, vielmehr läſst sich als das warscheinlichste annehmen, dass der Verfasser der Dekretalen die Kapitel, diese aber ihrerseits die Kapitularien Benedikts als Quelle benutzt haben. Ihrem Inhalte und dem Charakter der Fälschung nach stehen sie mit den pseudo-isidorischen Dekretalen in so engem Zusammenhange, dass für beide nur ein und derselbe Verfasser angenommen werden kann. Ihre Entstehungszeit ist daher in das Ende der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts zu setzen. Sie haben dem Verfasser der pseudo-isidorischen

Dekretalen, mit welchen sie zugleich zum ersten Male auftauchen, als Vorarbeiten gedient, andererseits hat aber der Verfasser die Kapitel, wie namentlich die Versehung derselben mit einer besonderen Überschrift zeigt, auch allein als besondere Rechtssammlung, um auch auf diese Weise für seine Reformtendenzen Propaganda zu machen, zu verbreiten gesucht.

Vgl. über Angilram Rettberg a. a. O. Bd. 1 S. 501; Abel, Jarbücher d. fränk. Reichs unter Karl d. Gr. Bd. 1 S. 29, 395. Ausgabe der Angilramschen Kapitel von P. Hinschius in dessen Decretales Pseudo-Isidorianae, Lipsiae 1863, p. 757. Über die Kapitel außer den citirten P. Hinschius a. a. O. p. CLXIII; Wasserschleben, die pseudo-isidorische Frage in Doves Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. 4 S. 286; Richter-Dove, Lehrb. d. Kirchenrechts, 8. Aufl., Leipzig 1877, S. 79, wo auch die ältere Litteratur angegeben ist. **P. Hinschius.**

Anglikanische Kirche (the Reformed Church of England as by Law established, the Established Church, the Establishment, auch the Anglican Church genannt*). Sie nimmt eine mittlere Stellung ein zwischen den evangelischen Kirchen und der römischen Kirche. In der Lehre gehört sie zu den ersteren, im Kultus und in der Verfassung nähert sie sich der letzteren. Ihr eigentümlicher Charakter erklärt sich aus der Geschichte ihrer Entstehung. Wenn in Deutschland die Reformation von innen und unten anfing, so wurde sie in England von außen und oben begonnen. Dort war es eine religiöse Tat, hier ein politischer Akt; dort handelte es sich um Widerherstellung der reinen evangelischen Lehre, hier um Herstellung einer selbständigen Landeskirche. Erst nachdem die äußere Stellung der Kirche gesichert war, wurde der innere Ausbau, die Reform der Lehre und des Kultus in Angriff genommen.

I. Entstehung und Verfassung der englischen Staatskirche.

Persönliche und politische Gründe fürten Heinrich VIII. zum Bruch mit Rom. Er konnte auf Zustimmung des Volkes rechnen, das über Wolseys Gewaltherrschaft und die Anmaßungen des Klerus längst erbittert war. In dem 1529 nach sieben Jaren zum ersten Mal wider einberufenen Parlament wurde von dem Unterhause über die geistlichen Gerichtshöfe und den Klerus überhaupt Beschwerde erhoben und der König aufgefordert, durch gute Gesetze zwischen seinen geistlichen und weltlichen Untertanen Frieden zu stiften, da er „das einzige Haupt, der souveräne Herr und Beschützer beider Parteien sei“. Um so eher konnte der König es wagen, gegen die Geistlichkeit aufzutreten. Er bedrohte sie mit dem sogenannten Praemunire (d. h. praemonere facias, was die gewönliche Formel für Vorladung vor Gericht war), einem Reichsstatut aus dem 16. Jar Richards II. a. 1392, das alle, die sich Beförderungen, Bullen u. s. w. von Rom oder sonst woher verschaffen, mit Verlust des Rechtsschutzes und Vermögens bestraft. In der Anklage gegen Wolsey hatte man sich auf dasselbe Statut berufen, und die Geistlichkeit, welche gemeine Sache mit ihm gemacht, war leicht eingeschüchtert und beschloss in der Konvokation (Provinzialsynode) am 24. Januar 1531, sich mit 100,000 Pfd. Sterl. loszukaufen. Damit war aber der König nicht zufrieden; er verlangte die ausdrückliche Anerkennung, dass er das Oberhaupt der Kirche sei. Die Konvokation musste sich, um der Strafe des Praemunire zu entgehen, zu der Erklärung bequemen: „Wir anerkennen S. Majestät als den vorzüglichen Beschützer, einzigen und obersten Herrn und Oberhaupt der englischen Kirche, so weit es das Gesetz Christi gestattet.“ Dies geschah in der Konvokation der Provinz Canterbury am 11. Febr. 1531. Ihr folgte am 4. Mai die Konvokation von York. Es war das eine Niederlage des Klerus, und doch war dieser andererseits wider froh, in der königlichen Gewalt einen Schutz zu finden gegen das Eindringen der reformatorischen Schriften vom Kontinente her. Eigenes Interesse wie Furcht vor dem Praemunire zwangen den Klerus auf die Ban, die der König mit dem Parlament ve[...]

*) Die Benennung Hochkirche, als gleichbedeutend mit engl. Statskirche, beruht auf Mi[...]verständnis. Dieser Name ist nur eine Abkürzung für die hochkirchliche Partei innerhalb [...] Statskirche.

folgte zur Einschränkung der päpstlichen Macht und endlichen Herstellung einer unabhängigen Landeskirche. Schon das nächste Parlament, 1532, machte den Anfang dazu, indem es durch das Statut 23. Henry VIII. cap. 9 die Vorladung vor die höhern Gerichtshöfe beschränkte, und durch ein anderes, ib. cap. 20, den „Erpressungen und Bedrückungen“ der Kurie in Einziehung der Annaten ein Ende machte, die Konsekration der Bischöfe im Lande selbst anordnete, falls der Papst sie verweigern würde, und päpstliche Interdikte für ungültig erklärte. Dem Klerus wurde zur Pflicht gemacht, keinerlei Verordnung oder Einrichtung one des Königs Zustimmung und Bevollmächtigung zu erlassen. Für die Revision der alten Provinzialkonstitutionen wurde eine Kommission von Mitgliedern der Konvokation und des Parlamentes zu gleichen Teilen unter dem Vorsitz des Königs in Aussicht gestellt. Nach hartem Kampfe fügte sich die Konvokation und am 16. Mai 1532 übergab der Erzbischof das Instrumentum super submissionem cleri. Der Widerstand des Klerus war gebrochen. Der König hatte von der ihm, von der Konvokation zugestandenen Oberherrlichkeit Gebrauch gemacht. Noch aber war diese nicht durch das Parlament gesetzlich festgestellt. Dies geschah im Februar 1533 durch das Reichsgesetz 24. Henry VIII. cap. 12 „Statut gegen die Appellationen nach Rom,“ das auch in anderer Hinsicht höchst wichtig ist. Es beginnt mit der Erklärung, dass das Königreich England ein imperium und als solches in der ganzen Welt anerkannt sei, beherrscht von einem obersten Haupt und König, der die Würde und Rechte der imperialen Krone besitze, und dem der politische Körper, bestehend aus Geistlichen und Weltlichen, natürlichen untertänigen Gehorsam zu leisten verpflichtet sei. Der König sei durch die Gnade des allmächtigen Gottes eingesetzt und mit unbeschränkter Vollmacht ausgerüstet, in seinen Landen in allen Angelegenheiten Recht zu sprechen und alles zu erledigen one Einsprache fremder Fürsten oder Appellation an dieselben. Die Geistlichkeit habe das Recht in Fragen, die das göttliche Recht und geistliche Lehre betreffen, zu entscheiden und sei dazu, wie immer, vollkommen kompetent gewesen one Einmischung fremder Personen; sie habe sich aber auch dem König unterworfen und feierlich gelobt, fortan keinerlei neue Kanones und Verordnungen zu erlassen. Was nun die Appellationen nach Rom betreffe, so sollen alle Testaments- und Ehesachen u. s. w. innerhalb der Jurisdiktion des Königs von den weltlichen und geistlichen Gerichtshöfen erledigt werden, deren Urteile der König trotz aller Interdikte durchzufüren berechtigt sei. Geistliche, welche sich durch Interdikte binden lassen, werden mit zwölfmonatlicher Haft und um Geld gestraft. Wer sich den Urteilssprüchen der Gerichte widersetze oder nach Rom appellire, verfalle dem Praemunire. Die Appellationen sollen fortan von dem Archidiakon an den Bischof, von da an den erzbischöflichen Gerichtshof, in letzter Instanz an den Erzbischof selbst gehen; wo aber eine Sache den König berüre, solle sie vor das Oberhaus der Konvokation gebracht werden.

Durch dieses Statut war die Unabhängigkeit der englischen Kirche von Rom im wesentlichen festgestellt, aber der letzte Schritt zum Bruch noch nicht geschehen. Vorbereitet wurde dieser durch das Parlament, das vom Januar bis März 1534 tagte und binnen 14 Tagen die päpstliche Autorität Stück für Stück abschaffte. Es geschah dies durch eine Reihe von Statuten 25. Henry VIII. c. 19—22. In der Einleitung wird erklärt, die päpstliche Autorität in England sei von Anfang an eine Usurpation gewesen und habe unerträgliche Bedrückungen und Gelderpressungen mit sich gebracht, so bleibe denn nichts übrig, als die päpstliche Suprematie ganz und gar abzuschaffen, ihre Jurisdiktion auf die ältesten kanonischen Gesetze zurückzufüren und der Krone ihre alten Rechte über die Kirche zurückzugeben. Es wurde 1) cap. 19 aufs neue bestätigt, dass die Konvokation nur durch königlichen Brief berufen werden könne und keine neuen Kanones, Konstitutionen und Verordnungen one des Königs Vorwissen und Zustimmung machen dürfe. Die alten Gesetze jedoch sollten — sofern sie nicht den Reichsgesetzen und den königlichen Prärogativen widerstreiten, vorerst ihre Geltung behalten, bis sie durch eine, schon in Aussicht gestellte Kommission (die jedoch der König nie bestellte) geprüft würden. Alle Appellationen nach Rom wurden verpönt (wärend früher

nur einzelne verboten waren), und die höchste und letzte Instanz sollte für all Zukunft der König selbst (the King's Majesty in the King's Court of Chancery sein, der zur Erledigung der Appellationen eine besondere Kommission (Court o Delegates) ernenne (wärend früher der Erzbischof die höchste Instanz war). Auch 2) die Ernennung der Bischöfe cap. 20 kam ganz in die Hand des Königs. Die Wal durch die Kapitel wurde zur leeren Form, da denselben neben dem Congé d'élir auch ein letter missive, das den zu Wälenden bezeichnete, von der Krone zugestellt werden sollte, und falls die Wal nicht binnen 12 Tagen zu Stande käme, der König einfach durch Letters patent ernennen würde. Sodann sollte der Gewälte erst dem König den Huldigungseid leisten, ehe er die kirchliche Weihe empfinge.

Aufs stärkste betonte das Parlament in der Präambel der Akte gegen die Erpressungen von Rom (cap. 21) die völlige Unabhängigkeit des Reiches von jedweder fremden Einmischung; es erkenne keinen Höhern unter Gott an als den König und dieser in Verbindung mit den geistlichen und weltlichen Lords habe volle Macht jedwedes Gesetz abzuschaffen. Es wird demgemäß der König, als das oberste Haupt der Kirche Englands, (wobei, was höchst wichtig ist, die Klausel „soweit es das Gesetz Christi gestattet", in Wegfall kommt) aufgefordert den Peterspfennig abzuschaffen, die Dispensationen den Erzbischöfen, in besondere Fällen an die Krone zu überweisen. Auch die Visitation der Klöster durch ein königliche Kommission wurde angeordnet und königl. Verordnungen über Indul genzen u. s. w. in Aussicht gestellt. Dabei wird ausdrücklich erklärt, daſs de König und das Parlament in keiner Weise von dem katholischen Glauben de Christenheit abfallen wollen.

Am 30. März 1534 erhielten diese Gesetze die königliche Sanktion. Di Trennung der englischen Kirche von Rom war damit vollzogen. 8 Tage zuvor war in Rom die Bannbulle gegen Heinrich von dem Papst unterzeichnet worden Am 9. Juni erklärte ein königliches Edikt die Aufhebung des usurpirten päpstlichen Supremates. Am 3. Nov. 1534 ging im Parlament die Supre matsakte (26. Henry VIII. c. 1) durch, durch welche seine und seiner Nachfolger Oberhoheit über die Kirche gesetzlich festgestellt wurde. Er solle anerkannt werden als auf Erden das einzige oberste Haupt der englischen Kirche, genannt Anglicana Ecclesia, und solle vereint mit allen Würden der imperialen Krone des Reiches jene Würde haben, und damit das Recht der Aufsicht über die Kirche und de Abstellung aller Irrlehren und Miſsbräuche. Die Annaten und Zehnten sollen für immer in die königl. Kasse kommen. Jede Beleidigung in Wort oder Tat jeder Angriff auf seine Ehren, Titel wurde für Hochverrat erklärt. Jedweder Verkehr mit der Kurie, oder Anerkennung des Papstes solle von dem Klerus ab geschworen werden. Durch die Suprematsakte wurde die englische Kirche als ein von Rom unabhängige katholische Landeskirche unter der Ober hoheit des Königs konstituirt. Es wurde vom König mit der Ausübung de Oberhoheit, wie mit der Erhaltung der katholischen Lehre voller Ernst gemacht Für die kirchlichen Angelegenheiten wurde ein Generalvikar (Cromwell) eingesetzt der zugleich Großsiegelbewarer war und in seiner Person, wie der König selbst die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht darstellte, der aber seinen Herrn gegenüber eine völlig abhängige Stellung einnahm. Um auch die bischöf liche Gewalt als bloßen Ausfluſs aus dem königlichen Supremat darzutun, wurde eine Generalvisitation angeordnet, wärend der die Bischöfe inhibirt wurden. Si hatten dann ein Gesuch an den König einzureichen um neue Verleihung ihre Rechte und wurden somit eigentlich nur widerruflich angestellte Statsdiener. Zu Sicherstellung der königlichen Oberhoheit diente ferner das Statut 28. Henry VIII c. 10 (1536), das die Friedensrichter und Bischöfe verpflichtet, die Päpstlichgesinnten vor den hohen Gerichtshof in der Sternkammer (bestehend aus 5 hohen Be amten und einem Bischof) zu bringen; zugleich auch bestimmt, daſs alle weltlichen und geistlichen Beamten sowie die Mitglieder der Universitäten den Suprematseid leisten müssen. Eine andere Parlamentsakte (31. Henry VIII. c. 9 2c. 1539) sank tionirte die Aufhebung der Klöster, die ein Bollwerk des Papsttums waren. Durc

die gleiche Akte wurden die „6 Blutartikel" zum Gesetz erhoben, durch welche die römische Lehre unter Androhung der schwersten Strafen widerhergestellt wurde. Wol war der König genötigt gewesen, im Kampfe gegen Rom auf die h. Schrift zurückzugehen und die Evangelischgesinnten zu seinen Bundesgenossen zu machen; je nach Laune und Bedürfnis gab er nach, aber im Herzen blieb er gut katholisch. Was er wollte, hat er erreicht: er hat die Einheit des Reiches gewart, er hat das äußere Gebäude der Landeskirche fest und stark gegen außen aufgefürt, den Einbau, die Reform der Lehre hat er seinen Nachfolgern überlassen. Aber eben an der königlichen Suprematie hatten die evangelisch gesinnten Leiter des States und der Kirche den sichersten Rückhalt, als sie Aberglauben, Irrlehren und Misbräuche entfernten, und durch öffentliches Lesen der Bibel und Homilien, durch Predigen und Jugendunterricht evangelische Erkenntnis unter das Volk bringen ließen.

Mit der Einfürung des Abendmals unter beiderlei Gestalt durch die Parlamentsakte 1. Edward VI. cap. 1, 1547 (Nov.) wurde der Anfang gemacht zur gesetzlichen Umgestaltung des Gottesdienstes. Und schon zu Weihnachten 1548 war das „Allgemeine Gebetbuch" vollendet, das durch die Uniformitätsakte 2. u. 3. Edward VI. cap. 1, 15. Januar 1549, Gesetzeskraft erhielt. Bald nachher wurde auch der Cölibat in derselben Parlamentssitzung aufgehoben. In etwas veränderter Gestalt wurde das allgemeine Gebetbuch nebst dem Ordinationsformular durch die 2. Uniformitätsakte 5. 6. Edw. VI. c. 1 am 6. April 1552 angenommen.

Den Schluss des Reformationswerkes machte das Glaubensbekenntnis in 42 Artikeln, Mai 1553, zu denen der Statsrat in des Königs Namen seine Zustimmung gab und deren Unterzeichnung er durch Verordnung vom 19. Juni 1553 von den Geistlichen und Lehrern verlangte, obwol sie weder von der Konvokation noch von dem Parlament sanktionirt waren.

Die reformatorischen Reichsgesetze, welche durch Maria aufgehoben worden waren, wurden wider in Kraft gesetzt durch das Statut 1. Elisabet c. 1, Febr. 1559, welches insbesondere die königliche Suprematie in vollster Ausdehnung widerherstellte, nur mit der unwesentlichen Änderung des Titels „oberstes Haupt" in „oberster Regent" (supreme governour) in kirchlichen wie weltlichen Angelegenheiten. Der Krone wurde zugleich das Recht zugeschrieben, für die Ausübung ihrer Suprematie eine Kommission (the High Commission) beliebig aus Weltlichen oder Geistlichen zu ernennen. Ferner wurde von allen Geistlichen und den weltlichen Beamten die Ablegung eines Suprematseides verlangt und die Verweigerung oder Verletzung des Eides mit Verlust des Vermögens, Gefängnis und den Strafen des Hochverrates bedroht.

Das revidirte allgemeine Gebetbuch wurde durch die Uniformitätsakte (1. Elis. c. 2, Juni 1559) eingefürt. Dann wurden die 42 Glaubensartikel ebenfalls revidirt und in lateinischer Fassung von der Konvokation mit einigen Änderungen im Text 1563 angenommen, erhielten aber erst im April 1571 in englischer Sprache durch das Parlament Gesetzeskraft als die 39 Religionsartikel.

Eine Akte gegen die Katholiken 1580 und die Konventikelakte 1592 halfen die Uniformität in England durchfüren. In Irland wurde nicht reformirt, sondern die Uniformität einfach octroirt.

Als durch die Succession der Stuarts auf den englischen Thron das ganze Inselreich unter ein Oberhaupt gekommen war, bestrebte sich die Krone, die königliche Suprematie und die anglikanische Kirche auch in Schottland zur vollen Geltung zu bringen. 1634 wurden die 39 Artikel eingefürt und 1636 ein allgemeines Gebetbuch dekretirt, das sich vom englischen nur durch größere Annäherung an die katholische Kirche unterschied, dessen Einfürung den heftigsten Widerspruch hervorrief und zur Bildung des Covenant fürte. Wärend der Thron schon wankte, wurden von der Konvokation von Canterbury die berüchtigten 17 Kanones angenommen (29. Mai 1540), welche die königliche Suprematie als göttliche Institution und die anglikanische Kirche, in der von Laud gegebenen strengeren Form,

als die einzig ware und gültige Kirche feststellten, den passiven Gehorsam als von Gott geboten forderten und allem durch den Etcetera-Eid die Krone aufsetzten, in welchem gelobt wird, zu keiner Änderung der zu Recht bestehenden Regierung der Kirche ꝛc. zustimmen zu wollen. Aber diese äußerste Zuspitzung der königlichen Suprematie fürte nur zum Zusammensturz des ganzen politischen und kirchlichen Gebäudes in der „großen Rebellion“. Nach deren Ende wurde die anglikanische Statskirche durch eine verschärfte Uniformitätsakte (14. Car. II. cap. 4 19. Mai 1662) widerhergestellt. Durch dieselbe wird das allgemeine Gebetbuch, von der Konvokation im Mai 1661 revidirt und mit wenigen Zusätzen versehen, eingefürt. Die Akte verlangt von jedem Geistlichen aufrichtige Zustimmung, durch Namensunterschrift, zu allem, was in dem Gebetbuch und Ordinationsformular enthalten ist; 2) die Erklärung, dass es gesetzwidrig sei, die Waffen gegen den König und seine Diener zu ergreifen; 3) die Abjuration des Covenant und jeder Änderung im Stats- und Kirchenregiment; macht 4) die Übernahme eines geistlichen Amtes von der Ordination nach dem Ordinationsformular abhängig, verlangt von allen Predigern und Lektoren, sich diesen Anordnungen zu unterwerfen und erklärt 5) alle Statute von Elisabet an für rechtsgültig.

Schon zuvor (Dez. 1661) war die Korporationsakte (13. Car. II. Stat. 2, cap. 1) durchs Parlament gegangen, welche die Übernahme von bürgerlichen Ämtern von der Leistung des Allegianz- und Suprematseides und der Erklärung der Gesetzwidrigkeit, die Waffen gegen den König zu tragen, abhängig macht.

Waren durch diese Akten die Nonkonformisten von bürgerlichen, die anderswie ordinirten Prediger von kirchlichen Ämtern ausgeschlossen, so war es mit der Konventikelakte (16. Car. II. Juni 1664) und der Fünfmeilenakte 1665 auf völlige Lamlegung alles Dissenses abgesehen. Denn jene verbot alle Privatandachten, bei denen mehr als 5 Personen außer der Familie zugegen seien, und diese bestimmte, dass kein Prediger, der nicht den 2. u. 3. Paragraphen der Uniformitätsakte unterzeichne, einer Stadt oder einer früheren Pfarrei nahen dürfe. Auch auf Lehrer wurde diese Akte ausgedehnt und 1670 (22. Car. II.) die Konventikelakte noch verschärft. Gegen die Katholiken wollte sich das Parlament schützen durch die Testakte (25. Car. II. c. 2, 20. März 1673) welche von allen Hof- und Statsbeamten, Pairs und Parlamentsmitgliedern die Leistung des Supremats- und Allegianzeides, die Abschwörung des Dogma von der Transsubstantiation und den Sakramentsgenuss in einer anglikanischen Kirche fordert. Diese Akte war ein Bollwerk gegen die Päpstlichen. Aber das Schwert war zweischneidig. Auch die evangelischen Nonkonformisten waren damit vom Parlament und allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen.

Eine Nationalkirche, das ganze Reich umfassend, unter dem Summepiskopat des Königs war, im Laufe von 150 Jaren, unter Mitwirkung der geistlichen Synode auf reichsgesetzlichem Wege begründet worden und in den Nimbus einer göttlichen Institution gehüllt. Nach außen grenzte sie sich scharf ab gegen andere Kirchen, jeden Einfluss wie jede Einmischung abschneidend, um so die nationale Einheit von Stat und Kirche zu waren. Aber es geschah auf Kosten der inneren Einheit. Die strengsten Uniformitätsgesetze konnten die Forderung der Gewissensfreiheit nicht zum Schweigen bringen, die widerstreitenden religiösen Richtungen nicht in eine Ban zwingen, die heterogenen Elemente nicht verschmelzen. Das Gebäude der Statskirche in der exklusivsten Form war nur vollendet, um zum zweiten Mal zusammenzubrechen, und in dieser Gestalt sich nie wider zu erheben. Von der Revolution an, die Wilhelm von Oranien auf den Thron erhob, zeigt die Geschichte der anglikanischen Kirche einen steten Fortschritt in liberaler Richtung, damit aber auch eine immer weiter gehende Einschränkung ihrer Macht und ihres Gebietes.

Zunächst wurde dem Krönungseid eine bestimmtere Fassung gegeben (1 Guil. u. Maria cap. VI). Der König gelobt nicht bloß das Land nach den Reichsgesetzen und altem Herkommen zu regieren, sondern auch die Gesetze Gottes, das ware Bekenntnis des Evangeliums und die gesetzlich festgestellte protestantische reformirte Religion nach bestem Vermögen aufrecht zu erhalten und den Bischöfen und

Geistlichen und den ihnen anvertrauten Kirchen alle ihre Rechte und Privilegien zu bewaren. Durch die Akte (cap. VIII, ib.) An Act for the Abrogating of the Oaths of Supremacy and Allegiance etc. wurde an die Stelle des Suprematseides (1. Elis. cap. 1) und des Allegianzeides (1. Jac. I. c. IV) ein neuer Huldigungseid gesetzt, in welchem die Anerkennung des Königs als Oberherrn der Kirche wegfällt und nur die feierliche Erklärung verlangt wird, dass man dem Könige treuen Gehorsam leisten wolle, dass man die verdammungswürdige Lehre: Fürsten, die vom Papst exkommunicirt seien, dürfen von ihren Untertanen oder sonst jemand abgesetzt und hingerichtet werden, verwerfe und abschwöre, und ferner, dass kein fremder Fürst oder Prälat u. s. w. irgendwelche Jurisdiktion, Gewalt, Oberhoheit oder kirchliche oder geistliche Autorität in diesem Reiche habe.

Durch die Toleranzakte (ib. cap. XVIII) wurden die Dissenter, die den obigen Eid leisten, von den Strafgesetzen (33. Elis. I. c. 22. Car. II. c. 1) befreit und erklärt, dass sie nirgends wegen Nonkonformität verfolgt werden dürfen. Nur sollten sie nicht bei verschlossenen Türen sich versammeln und mussten ihre Versammlungshäuser bei dem bischöflichen Gericht oder dem Friedensrichter registriren lassen. Von den Gemeindeämtern wurden sie nicht dispensirt, sollten aber das Recht haben, falls sie den dabei erforderlichen Eid nicht ablegen wollen, sich durch andere vertreten zu lassen. Bei den Quäkern wurde statt des Eides eine feierliche Erklärung ihres Gehorsams gegen die Krone (seit 1696 ihr einfaches Ja) für genügend geachtet. Die Dissentergeistlichen hatten die 39 Artikel der Kirche Englands zu unterzeichnen mit Ausnahme von Art. 34—36 (Ceremonieen; Gültigkeit des Homilienbuchs und Ordination) und der 1. Hälfte des 20. Art. (über d. Kirche). Den Baptisten wurde auch der 27. Art. (über Taufe) erlassen.

Die Erleichterung, die durch diese Akte den Dissentern gewärt wurde, war die Befreiung von dem anglikanischen Episkopalsystem und das Recht ihren Gottesdienst und ihre inneren Angelegenheiten selbst zu ordnen. Aber in der Lehre waren sie — mit Ausnahme der Tauflehre — ganz an das Bekenntnis der anglikanischen Kirche gebunden. Sie hatten alle Abgaben an die Statskirche zu entrichten, wie die Statskirchlichen, und die nicht bezalten Kommunalämter eines Kirchenvorstehers, Almosenpflegers u. s. w. selbst oder durch Stellvertreter zu versehen; andererseits blieb ihnen der rechtliche Anspruch an die Funktionen der Statskirche (Taufe, Trauung, Begräbnis). Sie nahmen mehr eine Ausnahmsstellung in der Landeskirche als eine freie Stellung neben ihr ein. Denn die Einheit der Landeskirche sollte nicht beeinträchtigt werden. Daher auch die wichtigsten Rechte ihnen versagt waren: der Eintritt in das Parlament, die Übernahme von Stats- und wichtigeren Municipalämtern, der Zutritt zu den Universitäten und öffentlichen Schulen. Nicht einmal eigene Schulen zu gründen war ihnen gestattet.

Es waren nur die orthodoxen Dissenter, auf die sich die Duldung erstreckte: die Presbyterianer, Independenten, Baptisten und Quäker. Die Socinianer und Katholiken waren von der Duldung ausgeschlossen.

Durch gelegentliche Uniformität (occasional Conformity) wussten sich die Dissenter zu helfen, wenn sie in Ämter eintreten wollten, es wurde aber diesem Missbrauch 1711 durch eine Parlamentsakte ein Ende gemacht. Und bald nachher 1714 wurde auch ein schärferes Gesetz gegen Dissenterschulen erlassen.

War durch die Toleranzakte der Anspruch der Statskirche auf Alleinherrschaft wesentlich beschränkt worden, so wurde gleichzeitig ihr Gebiet verringert durch die Rückkehr des schottischen Reiches zum Presbyterianismus. Die Unionsakte (1707), welche Schottland mit England zu einem Königreich (Greatbritain) vereinigte, hat zugleich die kirchliche Trennung sanktionirt. In Schottland bestand fortan die presbyterianische Kirche als Statskirche und die anglikanische dort wurde die geduldete. Damit hörte die anglikanische Kirche auf, die das ganze Inselreich umfassende Reichskirche zu sein.

90 Jare blieb es bei dem durch die Toleranzakte geschaffenen Stand der kirchlichen Verhältnisse. Weitere Zugeständnisse wurden den Dissentern gemacht durch die Akte 19. Georg III. c. 49 (An Act for the further relief of Protestant

dissenting ministers, 1779). An der Stelle der Unterschrift der 39 Artikel haben die Geistlichen eine feierliche Erklärung vor dem Friedensrichter zu unterzeichnen, dass sie Christen und Protestanten seien und glauben, dass die Schrift A. u. N. Testaments den geoffenbarten Willen Gottes enthalte und dass sie dieselbe als Glaubens- und Lebensregel anerkennen. Auch das Recht Schulen zu gründen wurde ihnen gewärt. Den Katholiken wurde durch die katholische Gottesdienstakte (Public Worship Act 31. Geo. III. cap. 32, 1791) unter Beschränkungen die Einrichtung eines Gottesdienstes gestattet, und endlich auch die Duldung auf die Socinianer ausgedehnt durch die Akte 53. Geo. III. c. 160; 1813. Die Toleranz war so im Laufe der Zeit auf alle Nonkonformisten ausgedehnt worden; zu ihrer Gleichstellung mit den Statskirchlichen fehlte aber noch viel. Der Zutritt zu den bürgerlichen und Statsämtern, zum Parlament und zu den Universitäten war ihnen verschlossen. Trauungen konnten nur in der Statskirche vollzogen werden, auch Taufen, wenn sie in die gesetzlich gültigen Taufregister eingetragen werden sollten. Seit 1828 aber wurde durch eine Reihe von Reichsstatuten den Nonkonformisten ein Recht um das andere gewärt und damit die Vorrechte der Statskirche immer mehr beschränkt. Es geschah dies zunächst durch die Aufhebung der Testakte (9. George IV. cap. 17, 9. Mai 1828) und durch die Katholiken-Emancipationsakte (10. George IV. cap. 17, 13. April 1829). Durch die erstgenannte Akte wird die Bestimmung der Uniformitätsakte (1662), der Testakte (1673) und der Akte 16. George II. cap. 30, dass zur Übernahme eines Amtes der Genuss des Abendmals in der Statskirche erforderlich sei, aufgehoben, und statt dessen ein Eid verlangt, den Bestand der Statskirche und alle Rechte derselben und der Geistlichkeit in keiner Weise beeinträchtigen zu wollen. Durch die Emancipationsakte werden die Katholiken der Allegianz-, Supremats- und Abjurations-Eide entbunden und ihnen statt dessen ein Eid abgenommen: dass sie dem Könige Untertanentreue halten, seine Person, Krone und Würde verteidigen, die Thronfolge des Hauses Hannover aufrechthalten wollen, dass sie erklären, es sei kein Artikel ihres Glaubens, dass ein vom Papst exkommunicirter Fürst von seinen Untertanen abgesetzt oder ermordet werden dürfe; ferner, dass der Papst keine Jurisdiktion in England habe, dann (änlich wie oben) dass sie die Statskirche in keiner Weise beeinträchtigen wollen, und endlich, dass sie diese feierliche Erklärung in dem einfachen Sinn der Worte one alle Ausflucht, Zweideutigkeit oder stillschweigenden Vorbehalt tun.

Durch diese Reichsstatuten ist den Dissentern und Katholiken der Zutritt zum Parlament und zu den Statsämtern (mit Ausnahme der höchsten, wie das eines Reichsregenten, Lordkanzlers u. s. w. und mit Ausschluss der Priester) eröffnet; auch wird den Katholiken die Gründung von Nonnenklöstern gestattet, von Ordensgeistlichen jedoch nur die Landesangehörigen geduldet, die Annahme oder Fürung geistlicher Titel aber bei Strafe verboten.

Auch den Juden, die schon längere Zeit bürgerliche Ämter bekleiden durften, wurde nach langem Kampfe der Eintritt in das Parlament und in die meisten Ämter gewärt durch die Eides- und Judenemancipationsakte (21. u. 22. Vict. cap. 48 u. 49, 23. Juli 1858). Die Eidesakte substituirt für die früheren Allegianz-, Supremats- und Abjurations-Eide Einen Eid, dessen Inhalt kurz die Erklärung der Treue gegen die Königliche Majestät, das Festhalten der Succession des Hauses Hannover und die Verwerfung aller weltlichen oder geistlichen Jurisdiktion und Macht eines fremden Fürsten ist; der Eid schließt mit den Worten: ich erkläre dies, so war ich ein Christ bin. Den Quäkern wird statt des Schwures die feierliche Erklärung gestattet, mit Wegfall des Schlusses der Eidesformel. Dieser Schluss fällt auch bei den Juden weg. Doch ist ihnen damit der Eintritt ins Parlament nicht in gleicher Weise wie den Dissentern und Katholiken eröffnet, sondern sie werden (nach cap. 49 s. o.) nur durch besondern Beschluss des Ober- oder Unterhauses in jedem einzelnen Falle zugelassen. Für die Katholiken bleibt der Eid von 1829 in Kraft. Nach einer andern Seite hin wurde die Macht der Statskirche wesentlich beschränkt durch die Heiratsakte (6. u. 7. Will. IV. cap. 85, 17. Aug. 1836) und die Erläuterungsakte (1. Vict. cap. 22, 3. Juni

1837) sowie die Registrationsakte (6. u. 7. Will. IV. cap. 86). Gemäß diesen Akten sind Städte und Gemeinden in Bezirke geteilt, mit Standesbeamten, bei denen alle Geburten und Todesfälle angezeigt werden müssen, sowie die Trauungen, die in Dissenterkirchen stattfinden sollen. Es können nämlich, außer in der Statskirche, auch in solchen Lokalen, welche wenigstens ein Jar ausschließlich für gottesdienstliche Zwecke gebraucht und dann von dem Standesbeamten registrirt worden sind, rechtsgiltige Trauungen geschlossen werden. Dazu ist erforderlich, dass Bräutigam oder Braut mindestens acht Tage in dem Bezirk gewont haben, worauf ihre Namen in ein Buch eingetragen werden, das zur öffentlichen Einsicht ausliegt. Es erfolgt, wenn keine Einsprache getan wird, nach drei Wochen (oder in wenigen Tagen, falls vom Oberregistrator eine Dispensation erteilt wird) die schriftliche Erlaubnis zur Trauung, welche in Gegenwart des Standesbeamten nach dem Ritus der betreffenden Kirche zwischen 8—12 Uhr morgens vollzogen wird. Auch einfache Civilehen, auf dem Amtszimmer des Oberregistrators geschlossen, haben gesetzliche Geltung. Trauungen, die in der Statskirche geschlossen werden, bedürfen keiner Anzeige bei dem Standesbeamten. — Wärend also früher die Dissenter nur in den bischöflichen Kirchen getraut werden konnten, und ihre Kinder dort taufen lassen musten, um sie in die rechtsgültigen Geburtslisten (die Parochialtaufregister) eintragen zu lassen, sind sie jetzt auch in diesen Stücken nicht mehr an die Statskirche gebunden, und ebensowenig an die geistlichen Gerichtshöfe bei Ehescheidungen, seitdem für diese 1857 ein neuer Gerichtshof (s. u.) geschaffen ist.

Von größter Wichtigkeit ist die Aufhebung der Zwangskirchensteuer durch die Compulsory Church Rate Abolition Act (31. u. 32. Vict. c. 109, 31. Juli 1868). Hatten die Dissenter bisher immer noch dieselbe Steuer wie die Anglikaner an die Pfarrkirche entrichten müssen, so können sie sie jetzt einfach zurückweisen. Sie verlieren damit nur das Recht über die Verwendung der Kirchensteuer mitzustimmen. Damit ist nun auch die letzte Fessel gefallen und die vollständige Freiheit der Dissenter hergestellt.

Endlich ist auch das exklusive Recht der Statskirche auf die Universitäten durch die University-Test-Akte (32. u. 33. Vict., 1869) beschränkt worden. Dieselbe erläßt den Studirenden, auch bei der Bewerbung um akademische Grade, die Unterschrift der 39 Artikel, räumt jedoch den Colleges das Recht ein, die Konformität zu verlangen oder zu erlassen, so dass zunächst wenigstens noch der Statskirche die wichtigsten Vorrechte in der Hand bleiben.

Wie die Statskirche durch alle diese Reichsgesetze an Macht und Vorrechten höchst bedeutende Einbuße erlitten hat, so ist auch ihr Gebiet beschränkt worden durch die Lostrennung des irischen Zweiges der anglikanischen Kirche, welcher infolge der Irish Church Akte (32. u. 33. Vict. cap. 42, 26. Juli 1869) mit dem 1. Januar 1871 aufgehört hat, ein Teil der Statskirche zu sein. Es war ein Akt der Gerechtigkeit, wie der Politik; denn die anglikanische Kirche in Irland, im Alleinbesitz des Kirchenvermögens, umfasste nur etwa ein Achtel der ganzen Bevölkerung. Vorschläge, wie sie früher gemacht wurden, das Kirchengut gleichmäßig unter die verschiedenen Bekenntnisse zu verteilen, stießen auf zu große Schwierigkeiten. So wurde die völlige Aufhebung der dortigen Statskirche und Säcularisirung des Kirchenguts und dessen Verwendung zu gemeinnützigen Zwecken, nachdem alle dabei Interessirten reichlich entschädigt und ihnen die Kirchen und Pfarrhäuser überlassen waren, als die zweckmäßigste Lösung der Frage beschlossen, zugleich auch eine Abfindung mit dem Maynooth College angeordnet, so dass die järliche Unterstützung desselben durch Verwilligung des Parlaments wegfiel. So hat denn die anglikanische Kirche aufgehört, Landeskirche zu sein. Stat und Kirche decken sich nicht mehr. In Irland ist die katholische, in Schottland die presbyterianische Kirche die herrschende. Und in England selbst mögen ihr höchstens $^2/_3$, nach andern Annahmen nur die Hälfte der Bevölkerung angehören. Statskirche ist sie, wenigstens für England, sofern jeder Bewoner eines Kirchsprengels Ansprüche an ihre Funktionen hat, wie denn auch z. B. Dissenter sich noch häufig in den Pfarrkirchen trauen lassen. Sie ist die bevorzugte

Kirche, die im Besitz des ganzen Kirchenvermögens geblieben ist. Ihr Fortbestand ist durch Krönungs- und Parlamentseide gewärleistet, und wenn dessenungeachtet schon öfter im Parlament auf ihre Aufhebung angetragen worden ist, so ist sie doch so eng mit den politischen und socialen Institutionen des Landes verwachsen, in ihrer aristokratischen Form, in ihrem objektiven Charakter und festen Ritus so sehr Bedürfnis für einen großen Teil des englischen Volkes, daſs ihre Auflösung kaum zu befürchten ist. Ja, sollte sie einmal aufgehoben werden, so würde sie, wie in Amerika die Episkopalkirche, doch fortbestehen als die erste und bevorzugte Kirchengemeinschaft.

II. Lehre und Kultus.

Die Lehre der anglikanischen Kirche ist durch Reichsgesetze festgestellt in den neununddreißig Artikeln (The Articles of Religion) vom Jare 1571 und in dem auch den Katechismus enthaltenden allgemeinen Gebetbuch (The Book of Common Prayer etc.) 1559, zuletzt revidirt 1872. Wie die Religionsartikel die Norm für die Lehre sind, so ist das Gebetbuch das allzeit lebendige Bekenntnis der Kirche. Nur in zweiter Linie gehört hieher das durch den 35. Religionsartikel autorisirte Homilienbuch. Als Kommentar zu den Artikeln ist zu vergleichen die Reformatio Legum Ecclesiasticarum (1549).

Wärend die Verfassung der anglikanischen Kirche völlig unabhängig von ausländischen Einflüssen zu Stande gekommen war, so zeigt die Abfassung des kirchlichen Bekenntnisses eine fast gänzliche Abhängigkeit von der deutschen Reformation. Das zeigen die 13 Artikel vom Jare 1538, welche die Frucht sind der in Wittenberg und London gepflogenen Verhandlungen behufs einer kirchlich-politischen Vereinigung der deutschen und englischen Protestanten. Diese Artikel stimmen, sowol in der Reihenfolge als im Lehrinhalt, großenteils wörtlich mit den 17 ersten Artikeln der Augsburger Konfession überein, mit Ausnahme der Lehre von der Rechtfertigung, die als Erneuerung in Christo, und von dem rechtfertigenden Glauben, der als der in der Liebe tätige definirt wird. Diese Artikel legte Cranmer bei der Abfassung des Glaubensbekenntnisses in 42 Artikeln (Edwardsche Art.), das 1553 vollendet wurde, zu Grunde, namentlich bei den Artikeln über Trinität, Menschwerdung Christi, Erbsünde, Kirche, Predigtamt, zum Teil auch über Begriff und Wirkung des Sakramentes. Wärend aber bei der Lehre von der Rechtfertigung und dem Glauben auf die Augsburger Konfession zurückgegangen wurde, und diese überhaupt die Vorlage für die meisten übrigen Artikel bildete, so machte sich doch auch, und namentlich bei der Abendmalslehre, der Einfluſs der nach England gekommenen reformirten Theologen geltend. Bei der Revision der 42 Artikel jedoch, welche Parker 1563 vornahm, wurde wider mehr eine Annäherung an die Kirchen Augsburgischer Konfession versucht. Hauptsächlich wurde die von Brenz 1552 verfaſste Confessio Wirtembergensis benützt. Aus ihr wurden zum Teil wörtlich aufgenommen: der Zusatz zum 2. Art. über die ewige Zeugung und Wesensgleichheit des Sones; der 5. Art. vom h. Geist; zum 6. Art. die nähere Bestimmung des Kanon; Zusätze zum 10. und 11. Art. über die Unfähigkeit des Menschen sich aus eigener Kraft zu bekehren, und die Rechtfertigung durch den Glauben allein um des Verdienstes Christi willen; der 12. Art. über die guten Werke, und die warscheinlich erst 1571 zugefügte Bestimmung über die Autorität der Kirche in Glaubensstreitigkeiten. Außerdem wurden zwei neue Artikel eingefügt: der 30. über das Abendmal unter beiderlei Gestalten, und, jedoch erst 1571, der 29. Art., daſs die Unwürdigen den Leib und das Blut Christi im Abendmal nicht genießen. Um kleinere Änderungen zu übergehen, so ist nur noch zu erwänen, daſs im 28. Art. über das Abendmal der Protest gegen die reale Gegenwart des im Himmel thronenden Christus mit einer Erklärung über das geistliche Genießen des Leibes Christi vertauscht, und in einem Zusatz zu dem 34. Art. jeder Nationalkirche das Recht kirchliche Gebräuche anzuordnen und abzustellen zugesprochen wurde, endlich im 37. Art. der Ausdruck: „der König ist nach Christus das oberste Haupt der englischen Kirche", gestrichen und dafür eine Erklärung über die höchste Gewalt des Fürsten in geistlichen Dingen mit gewissen

Einschränkungen gegeben wurde. Die meisten dieser Änderungen wurden durch die Zeitverhältnisse hervorgerufen, wärend frühere Proteste gegen Irrlehren in den Edwardschen Artikeln als bereits entbehrlich oder unzweckmäßig fortfielen, nämlich die Artikel gegen die gefärlichen Folgerungen aus der absoluten Prädestination (Edw. Art. 10), gegen die Sünde wider den heil. Geist (Edw. Art. 16), gegen Antinomismus (19), gegen die Lehre von der geistlich gedeuteten Auferstehung, gegen Psychopannychie, gegen Millenarier und gegen Widerbringung aller Dinge (39—42).

Mit diesen Änderungen wurden die Glaubensartikel, zunächst lateinisch abgefaſst, von der Konvokation im Febr. 1563 angenommen, aber erst im April 1571 in englischer Sprache von dem Parlament zum fortan gültigen Glaubensbekenntnis gemacht. Die vermittelnde Tendenz desselben tritt stark zu Tage. Nicht nur wollte es die rechte Mitte suchen zwischen der lutherischen und reformirten Lehre, sondern auch zwischen dem Katholizismus und den extremen reformatorischen Richtungen. Und überdies war der Wunsch und das Bedürfnis, eine Glaubenseinheit mit den Protestanten auf dem Kontinent herzustellen. In dieser Gestalt blieben die 39 Artikel unverändert bis auf den heutigen Tag.

Um einen kurzen Überblick über die Lehre der 39 Artikel zu geben, so ist

1) die Lehre von Gott, Vater, Son und Geist (Art. 1 — 5) und von Gottes Wort (6—7) wesentlich eins mit der der lutherischen Bekenntnisschriften; nur wird die warhafte Leiblichkeit bei dem Artikel über die Auferstehung Christi besonders betont. Die hl. Schrift, d. h. die kanonischen Bücher, über deren Autorität nie ein Zweifel in der Kirche war (Conf. Wirt.) enthält alles, was zur Seligkeit notwendig ist; was aus ihr nicht erwiesen werden kann, darf nicht als Glaubensartikel angesehen werden. Das Alte Testament ist im Einklang mit dem Neuen; in beiden wird das Heil in Christo den Menschen angeboten; das Ceremonialgesetz bindet die Christen nicht, aber das Moralgesetz bleibt in Kraft. Völlig schriftgemäß sind die 3 alten Symbole (8).

2) Sünde und Erlösung (Art. 9—18).

Die Erbsünde ist eine Verderbnis der menschlichen Natur, infolge welcher der Mensch von der ursprünglichen Gerechtigkeit möglichst weit abgekommen und zum Bösen geneigt ist, daher auch den Zorn Gottes und die Verdammung verdient. Die böse Lust bleibt auch in den Widergeborenen, und wenn diese auch um Christi willen nicht verdammt werden, so ist doch die Lust in ihrem Wesen Sünde. (Über Erbschuld wird nichts gesagt) (9). Aus eigner Kraft und mittelst guter Werke kann sich niemand zu Gott bekehren (C. W.); die zuvorkommende Gnade muſs das Wollen, die begleitende das Tun wirken (10). Nur um des Verdienstes Christi willen, durch den Glauben, nicht wegen unserer Werke werden wir vor Gott gerecht geachtet (C. W.). Die Rechtfertigung durch den Glauben allein ist die trostreichste Lehre (11). Gute Werke sind Früchte des Glaubens und folgen der Rechtfertigung (C.W.) (12). Werke vor derselben sind Gott nicht gefällig, verdienen auch nicht die Gnade de congruo (13). Überverdienstliche Werke anzunehmen ist eine sündliche Anmaßung (14). Denn außer Christus ist niemand sündlos (15); auch die Widergeborenen sündigen viel (15). Aber nicht jede nach der Taufe begangene Bosheitssünde ist Sünde wider den hl. Geist. Man kann, nachdem man den hl. Geist empfangen, aus der Gnade fallen, aber mit Gottes Hilfe auch wider aufstehen und sich bessern (16).— Im Anschluſs hieran wird nun von der Prädestination und Erwälung nur als einer Prädestination zum Leben geredet und die Frage über die reprobatio ganz umgangen. Die Prädestination ist der ewige uns verborgene Ratschluſs Gottes, die in Christo Erwälten selig zu machen, ein unaussprechlicher Trost für die Frommen, den Glauben stärkend, die Liebe zu Gott entzündend; wärend die Fürwitzigen und Fleischlichgesinnten durch den stetigen Hinblick auf den ewigen Ratschluſs nur zur Verzweiflung oder zu einem ruchlosen Leben gefürt werden. Man muſs die göttlichen Verheißungen in ihrer Allgemeinheit festhalten (17). — Noch werden die verworfen, welche meinen, wenn sie nach selbsterwältem Gesetz streng leben, das Heil

erlangen zu können; denn in dem Namen Jesu allein können die Menschen selig werden (18).

3) *Die Lehre von der Kirche und den Sakramenten* (Art. 19—31). Die *sichtbare Kirche* wird, ganz im Einklang mit der Augsburger Konfession, definirt als eine Gemeinde der Gläubigen, wo das lautere Wort Gottes gepredigt, und die Sakramente nach der Einsetzung Christi recht verwaltet werden (19). Die Kirche hat das Recht, den Ritus festzusetzen, und Autorität in Glaubensstreitigkeiten, ist aber dabei an das geschriebene Wort Gottes gebunden und darf nicht eine Schriftstelle so auslegen, daſs sie einer andern widerspricht. Sie ist Zeugin und Bewarerin der hl. Schriften, darf aber nichts gegen oder neben denselben als zum Heil nötig beschließen oder erzwingen (20). Auch die allgemeinen Concilien, die ohne Befehl und Zustimmung der Fürsten nicht tagen dürfen und irrtumsfähig sind, können nur in Übereinstimmung mit der Schrift gültige Beschlüsse fassen (21). Weil schriftwidrig, sind daher die römischen Lehren vom Fegfeuer, Indulgenzen, Bilderdienst und Heiligenanrufung zu verwerfen (22). Zur Ausübung des Predigtamtes und der Sakramentsverwaltung ist ordentliche Berufung und Sendung durch die zuständigen Behörden erforderlich (23). Auch soll nur die dem Volk verständliche Sprache in der Kirche gebraucht werden (24.)

Auch die Lehre von den *Sakramenten* im allgemeinen ist aus der Augsburger Konfession aufgenommen: „Die Sakramente sind nicht bloß Zeichen unseres christlichen Bekenntnisses, sondern vielmehr Zeugnisse und wirksame Zeichen der Gnade und des Wolwollens Gottes gegen uns, durch die er selbst unsichtbar in uns wirkt und unsern Glauben an ihn nicht blos weckt, sondern auch stärkt. Sie haben bei denen, die sie würdig gebrauchen, eine heilsame Wirkung, aber denen, die sie unwürdig gebrauchen, bringen sie das Gericht“ (25). Die Unwürdigkeit des Dieners hebt die Wirksamkeit der Sakramente nicht auf, da diese kraft der Einsetzung und Verheißung Christi wirksam sind (26). Die *Taufe*, wird gelehrt, ist nicht bloß ein Zeichen des Bekenntnisses, sondern auch ein Zeichen der Widergeburt, durch welches als ein Instrument die, welche die Taufe recht empfangen, der Kirche eingepflanzt werden, und die Sündenvergebung und Annahme an Kindesstatt durch den hl. Geist sichtbar besiegelt wird. (Noch entschiedener ist die Taufwidergeburt in dem Taufformular ausgesprochen, wo es im Gebet nach der Taufe heißt: da wir sehen, daſs dieses Kind widergeboren und eingepflanzt ist der Kirche Christi u. s. w.) Dabei wird die Kindertaufe als der Einsetzung Christi am meisten entsprechend anerkannt (27). —

Das *Abendmal*, wird gesagt, ist nicht bloß ein Zeichen der gegenseitigen Liebe der Christen untereinander, sondern vielmehr ein Sakrament unserer Erlösung durch Christi Tod. Daher ist denen, die es würdig genießen, das Brot eine Gemeinschaft des Leibes Christi und der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi. Dann nach Verwerfung der Transsubstantiation wird weiter erklärt: „Der Leib Christi wird im Abendmal nur in einer himmlischen und geistlichen Weise gegeben, empfangen und genossen. Das Medium aber, wodurch der Leib Christi empfangen wird, ist der Glaube“ (28). Die Gottlosen und die, welche keinen lebendigen Glauben haben, obwol sie fleischlich und sichtbar das Sakrament des Leibes und Blutes Christi zwischen den Zänen pressen (wie St. Augustin sagt), empfangen in keiner Weise Christum, sondern essen und trinken vielmehr das Zeichen oder Sakrament einer so großen Sache ihnen zum Gericht (29). Dieser Artikel wurde erst 1571 beigefügt. — Es ist dies ganz die vermittelnde Butzersche Auffassung des Abendmals, und will weder das himmlische Genießen, mit Calvin, näher erklären als das Sich-erheben des Gläubigen in den Himmel zu dem dort thronenden Christus, noch auch, mit dem Edwardschen Artikel, die reale Gegenwart Christi im Sakrament schlechthin leugnen. Statt von einem himmlischen Genießen zu reden, unterscheidet der Katechismus zwischen dem Äußern, Brot und Wein, und dem Innern und sagt: Das Innere, oder die **res signata**, ist der Leib und das Blut Christi, welche warhaft und wirklich von den Gläubigen in des Herrn Mal empfangen werden. Und im Abendmalsformular wird gebetet: Gib, daſs wir diese deine Gabe von Brot und Wein gemäß deines Sones hl. Ein-

setzung zum Gedächtnis seines Leidens und Todes empfangend, teilhaftig werden seines hochheiligen Leibes und Blutes. — Die Distributionsformel ist aus den beiden Edwardschen Liturgieen zusammengestellt: aus der ersten, welche eine reale Gegenwart Christi im hl. Male lehrt, sind die aus der gregorianischen Liturgie stammenden Worte genommen: „Der Leib unseres Herrn Jesu Ch., welcher für dich gegeben war, erhalte deinen Leib und deine Seele zum ewigen Leben"; aus der zweiten, der reformirten Lehre sich zuwendenden, Redaktion die Worte: „Nimm und iss dies zum Gedächtnis, dass Christus für dich starb, und genieße ihn in deinem Herzen durch Glauben mit Danksagung." Änlich ist die Formel für die Spendung des Weines. Aber diese Vermittlungsversuche, statt zu einigen, trugen nur den Keim zu weiterer Trennung in sich, indem entweder im Anschluss an den wesentlichen Inhalt des Abendmalsformulars und an den Katechismus die reale Gegenwart betont, oder die Calvinische Fassung adoptirt und weiterhin in der Richtung nach Rom oder zu Zwingli fortgeschritten wurde. — Die Austeilung des Abendmals unter beiderlei Gestalt wurde durch Art. 30 festgesetzt und durch Art. 31 das Messopfer als eine gotteslästerliche Fabel verdammt.

4) Die übrigen Artikel 32—39 betreffen verschiedenes. Die Priesterehe wird als berechtigt anerkannt (32), der Verkehr mit Exkommunicirten bis zur Wideraufnahme verboten (33), womit das Fortbestehen der Kirchenzucht stillschweigend vorausgesetzt ist. Sodann wird über Traditionen und Ceremonieen gesagt, dass sie nicht notwendig überall dieselben sein müssen, sondern verschieden sein und nach Bedürfnis, nur nicht im Widerspruch mit Gottes Wort, geändert werden können, und dass die so angeordneten Ceremonieen nicht von einzelnen dürfen angefochten werden. Ausdrücklich wird jeder Nationalkirche das Recht zugesprochen, kirchliche Riten anzuordnen oder abzuschaffen (34). So wird denn auch der Gebrauch der zwei Homilienbücher zum Vorlesen in den Kirchen (35) und das Ordinationsformular (36) sanktionirt. Wie durch letzteren Artikel das Episkopalsystem als zu Recht bestehend anerkannt wird, so gibt der nächste Artikel (37) eine nähere Erklärung über die Stellung der weltlichen Obrigkeit zur Kirche. Die Königl. Majestät, wird gesagt, hat die oberste Gewalt im Reiche, als welcher das oberste Regiment über alle Stände des Reiches, geistliche und weltliche, in allen Dingen zukommt, und ist keiner fremden Jurisdiktion unterworfen. Zur Erläuterung wird beigefügt, den Fürsten werde damit nicht das Amt des Wortes und Sakramentes gegeben, sondern nur solche Prärogative, welche in der hl. Schrift Gott allezeit frommen Fürsten verliehen habe, um alle ihnen untergebenen Stände zu regieren und die Übeltäter zu strafen. Dem römischen Bischof wird alle Jurisdiktion in England abgesprochen und der Obrigkeit das Recht zuerkannt, die Todesstrafe für schwere Verbrechen zu verhängen und Kriegsdienst von den Untertanen zu verlangen. Schließlich wird noch der Kommunismus verworfen (38) und erklärt, dass die christliche Religion den von der Obrigkeit geforderten Eid nicht verbiete. (39.)

Neben die 39 Glaubensartikel tritt das Common Prayer Book als Bekenntnisschrift. In ihm sehen die Anglikaner viel mehr ein corpus divinitatis, als in den polemisirenden, oder vermittelnden Artikeln, sofern es positiver und entschiedener das Bekenntnis darlegt. Zusammengestellt aus den besten Liturgieen der altenglischen Kirche (namentlich denen von Sarum), die selbst wider in der Gottesdienstordnung der primitiven Kirche wurzeln, steht es da als das altehrwürdige von den Auswüchsen des Romanismus gereinigte Bekenntnis der Landeskirche, wärend es andererseits durch fleißige Benützung der Reformationsordnung des Fürst-Bischof Hermann von Köln an die deutsche Reformation sich anlehnt. Es ist eines der herrlichsten Denkmale der Reformationszeit, in der edelsten Sprache, voll biblischen Geistes und rechten Verständnisses für das kirchlich Angemessene. Es ist bekannt, mit welcher Bewunderung dasselbe in seiner ersten Gestalt 1549 vom Parlament aufgenommen wurde. Man schrieb seine Abfassung der Eingebung des hl. Geistes zu. Damals war es namentlich in Betreff der Sakramente mehr lutherisch, enthielt aber auch noch manches, was unevangelisch war. Auf den Rat der reformirten Theologen auf dem Kontinent, namentlich Calvins, wurde mit

Butzers und Peter Martyrs Hilfe 1552 eine Revision vorgenommen, das Chrisma und der Exorcismus bei der Taufe, das Kreuzschlagen bei der Konfirmation und Trauung, die Salbung der Kranken, das Gebet für die Verstorbenen und die Ohrenbeichte abgeschafft und einige Ausdrücke in den Sakramentsformeln im Sinn der reformirten Theologen geändert und einige Zusätze zum Gottesdienst gemacht; auch eine Bemerkung eingefügt, daſs das Knieen beim Abendmal nicht Adoration sei. Die Revision unter Elisabet 1559 ließ letztere Bemerkung weg, suchte überhaupt, besonders im Abendmal, eine Vermittlung (s. o.), um die Katholiken nicht abzustoßen, denen zu lieb auch das Gebet wider Roms Tyrannei wegfiel. In dieser Elisabetschen Redaktion hat sich das Common Brayer Book im wesentlichen, namentlich in Betreff des Bekenntnisses, über dreihundert Jare unverändert erhalten. Nur einige Gebete wurden 1604 beigefügt. Bei der 4. Revision 1662 kamen einige neue Gebete hinzu und wurden einige Lesestücke geändert und dabei die Apokryphen mehr begünstigt und der kleine Nowelsche Katechismus vom J. 1570 als Vorbereitung zur Konfirmation dem Gebetbuch einverleibt. Die Perikopen wurden jetzt aus der neuesten Bibelübersetzung aufgenommen, wärend man die Psalmen in der alten, durch das Psalmodiren längst geläufigen Coverdaleschen Übersetzung vom Jar 1539 beibehielt. Je länger je weniger aber wagte man an dem ehrwürdigen Buche etwas zu ändern. Kaum nennenswert sind die par Zusätze der nächsten 50 Jare. Und von da ab bis in die neueste Zeit blieb die Liturgie unangetastet, obwol vielfach, namentlich seitens der evangelischen Partei, kleine Änderungen, wie im Begräbnisgottesdienst, gewünscht wurden. Erst seit 1859 wurde einzelnes geändert. Zunächst wurden auf Bitten des Parlamentes die drei Gedächtnistage der Pulververschwörung, der Hinrichtung Karls I. und der Restauration, die nur durch Erlaſs des jeweiligen Regenten angeordnet wurden und in unberechtigter Weise (1662) ihren Weg in das Gebetbuch gefunden hatten, durch königliche Proclamation vom Jan. 1859 abgeschafft. Sodann wurde durch die Parlamentsakte 34. u. 35. Vict. cap. 37 (1871) die alte Lektionentabelle durch eine neue ersetzt, in welcher die Schriftvorlesungen zweckmäßiger verteilt, zum Teil abgekürzt sind, die Apokryphen zurücktreten und die Apokalypse (die früher übergangen war) für den Schluſs des Jares aufgenommen ist. Wichtiger ist die durch die Uniformity Amendment Akte 35. u. 36. Vict. cap. 35 (18. Juli 1872) gewärte Verkürzung und Verteilung des Gottesdienstes. Schon lange vor der Reformation waren die Haupt- und Horengottesdienste auf zwei Gottesdienste zusammengedrängt worden, so daſs die Messe sich unmittelbar an den Frühgottesdienst anschloſs. Diese Ordnung wurde in der Reformation beibehalten. Da nun auf diese liturgischen Gottesdienste sogleich die Predigt und öfters darnach die Kommunion folgt, so dehnt sich der ganze Gottesdienst über die Gebür in die Länge. Diesem Übelstand ist nun durch die genannte Akte abgeholfen, indem für alle Tage außer den Sonntagen und hohen Festen eine Abkürzung der Liturgie vorgesehen ist, so nämlich, daſs mehrere Stücke ausfallen, am Wortlaut jedoch nirgends geändert wird. Ebenso können die verschiedenen Teile des Hauptgottesdienstes: Morgengebete, Litanei und Altargottesdienst getrennt und als verschiedene Gottesdienste (aber an demselben Tag) behandelt werden. Weitere Gottesdienste an Sonn- und Festtagen oder bei besonderen Anläſsen können mit Erlaubnis des Bischofs gehalten und ein aus dem Prayer Book und der hl. Schrift zusammengestelltes Formular für diesen Zweck benützt werden. Endlich werden auch Predigtgottesdienste one vorangehende Liturgie gestattet, mit der Bedingung, daſs dabei Gebete aus dem Prayer Book gebraucht werden. So ist den verschiedensten Bedürfnissen Rechnung getragen, one die althergebrachte Form des Gottesdienstes anzutasten.

Der Gottesdienst ist durch das Common Prayer Book festgestellt und bis in das einzelnste durch kurze Anweisungen (rubrics) genau geregelt. Für den täglichen Gottesdienst, der außer in den Kathedral- und Kollegiatkirchen auch in vielen andern, namentlich puseyitischen Kirchen gehalten wird, ordnet die Lektionentabelle das Vorlesen der h. Schrift an. Der Lesekreis beginnt mit dem 1. Januar. Die kanonischen Schriften des Alten Testamentes und wenige Stücke aus den Apokryphen werden der Reihe nach fortlaufend morgens und abends gelesen,

nur macht Jesajas den Schluſs in der Adventszeit. Nicht zu den Leseſtücken gerechnet wird der Psalter, der liturgisch verwendet und, in 30 Gruppen geteilt, jeden Monat einmal durchgesungen oder gelesen wird. Das Lesen des Neuen Testaments beginnt morgens mit Matthäus und nimmt die Bücher der Reihe nach durch — und abends mit der Apostelgeschichte, worauf die Briefe und Evangelien folgen, den Schluſs bildet die Apokalypse, die fortlaufend morgens und abends gelesen wird. Für Sonn-, Fest- und Feiertage sind besondere Leseſtücke bestimmt. Außer den Hauptfesten und ihren Feiertagen werden die Aposteltage, Allerheiligen, der erste Fasttag (Commination) und der Regierungsantritt des Fürsten gefeiert.

Der Hauptgottesdienst besteht aus 3 Teilen: 1) dem Gebetsgottesdienst (Morning Prayer), welcher mit Bußvermanung, Beichte und Absolution beginnt, worauf die Psalmen versweise zwischen Liturg und Gemeinde oder den Chören wechselnd (Chanting) gesungen oder gelesen werden; dann folgt die Lektion aus dem A. T., Te Deum, Lektion aus dem N. T., Benedictus, und das apostolische Glaubensbekenntnis; hierauf die Gebete und Fürbitten, zwischen welchen ein Figuralgesang (Anthem) aufgefürt wird. Bei den Introitus u. s. w. respondirt die Gemeinde. Dieser Teil des Gottesdienstes wird von dem Liturgen vom Lesepult aus gehalten. Hierauf folgt die Litanei mit Responsen des Chores und der Gemeinde. Den zweiten Hauptteil der Feier bildet der Altargottesdienst (Communion Service), wobei der Geistliche, an der Nordseite des Abendmalstisches stehend, Vaterunser und Kollekte liest, dann zur Gemeinde gewendet die 10 Gebote, zu denen die Gemeinde knieend respondirt. Dann folgt Fürbitte für den Regenten, Kollekte, Epistel und Evangelium (das die Gemeinde stehend anhört), das nicänische (selten das athanasianische) Glaubensbekenntnis, darnach Ankündigungen. Als dritter Teil folgt nach Gesang eines Liedes die Predigt (über freie Texte), worauf der Geistliche wider vor den Abendmalstisch tritt, wärend Einsammlung des Opfers einige Sprüche liest und mit Gebet schließt. Wird 4) das Abendmal gehalten, so beginnt die Feier unmittelbar nach dem Opfer. Bei der Konsekration nimmt der Geistliche die Patene (mit gewönlichem Brot) und den Kelch in die Hand, bricht das Brot, kommunicirt dann zuerst selbst und gibt darnach Brot und Kelch den knieenden Kommunikanten in die Hand.

Was die anderen hl. Handlungen betrifft, so ist bei dem Taufformular (das sich vielfach an die Hermannsche Reformationsordnung anschließt) bemerkenswert, daſs die Bekreuzung des Kindes an der Stirne aus der Sarum-Liturgie beibehalten ist, wärend sonst das Kreuzschlagen fortfiel, und ebenso, daſs 1662 die Konsekration des Wassers: „heilige dieses Wasser zur mystischen Abwaschung der Sünde" wider aufgenommen wurde. — Es gibt 3 Taufformulare, eines für die öffentliche Taufe an Sonn- und Feiertagen, ein zweites für die jedoch nur von Geistlichen zu verrichtende Jähtaufe und ein drittes für die Taufe der Erwachsenen. Nur kurz können die übrigen Formulare erwänt werden: für die Konfirmation, die nur von dem Bischof vollzogen wird, für die Trauung (in welchem die Hervorhebung von Gen. 1, 28 und 1 Cor. 7, 2 als Zweck der Ehe Anstoß geben mag), für das Begräbnis (in welchem nur die eine Stelle, welche die Hoffnung ausspricht, der Verstorbene sei in die Seligkeit eingegangen, als nicht allgemein anwendbar angefochten wird), für Krankenkommunion und Besuch, für Kirchgang der Wöchnerin, Schiffsgottesdienst, Bußtag (Commination day) und Feier der Thronbesteigung.

So umfaſst das Common Prayer Book das ganze kirchliche und häusliche Leben. Auch außerhalb der Kirche erhält es durch fleißigen Gebrauch bei Hausandachten die Verbindung mit der Kirche. Die Leseordnung, welche im wesentlichen vielfach auch in den Familien befolgt wird, fürt zu einer Bekanntschaft mit der ganzen h. Schrift. Die streng geregelten Formen des Gottesdienstes und der hl. Handlungen ermöglichen eine Vertrautheit mit dem Ganzen und Einzelnen. So viel auch gegen die Einförmigkeit gesagt werden mag, es ist doch von großer Wichtigkeit, daſs für alle kirchlichen Handlungen je nur eine Form besteht, die Trauungsform, der Begräbnisgottesdienst für den König wie für den Ärmsten

dieselben sind. Es gibt dies das Gefül der Gleichheit vor Gott. Durch das Prayer Book ist der religiöse Geist des Volks genärt und gestärkt worden. Über 300 Jare blieb es bei allen Kämpfen und Schwankungen in der Lehre eine unerschütterte Norm des Glaubens. Es ist das Band, das die über die ganze Erde zerstreuten anglikanischen Kirchen und Kirchengemeinschaften, auch die, welche unabhängig vom State sind, wie jetzt die irische und die Kolonialkirchen, mit der Mutterkirche verbindet und in weiterem Sinne auch die schottische und amerikanische Episkopalkirche sowie die überall verbreiteten methodistischen Gemeinschaften umschlingt.

III. Die Geistlichkeit und die kirchlichen Ämter.

Das Episkopalsystem ist im wesentlichen unverändert aus der alten Kirche herübergenommen worden, im einzelnen sind aber wichtige Modifikationen eingetreten.

1) Der geistliche Stand. Es bestehen die drei Grade des Diakonats, Presbyterats und Episkopats, für welche das kanonische Alter je das vollendete 23., 24. und 30. Lebensjar ist. Die Weihe wird nach dem Ordinationsformular vollzogen mit einigen Abänderungen, die durch die Subskriptionsakte (Clerical Subscription Act 28. u. 29. Vict. c. 122, 5. Juli 1865) gemacht worden sind und auch einen Teil der Uniformitätsakte 1662 berüren. Früher wurden die Deklaration, der Allegianz- und Suprematseid wärend der Ordination selbst geleistet. Infolge der Akte gehen sie der hl. Handlung voraus; auch ist, um die Gewissen nicht ferner zu beschweren, die Deklaration der Uniformitätsakte geändert worden.

Um die Weihe eines Diakonen (Deacon) zu erhalten, müssen die Kandidaten Zeugnisse von einem Universitäts-Kollege, oder theologischen Seminar nebst Fürungsattesten 3 Monate zuvor dem Bischof zustellen, zugleich ein Berufungsschreiben (Title), one welches nicht ordinirt werden darf. Die Ordination findet in der Diöcese statt, in welcher der Kandidat seine Anstellung erhält. Der Bischof hat die Gegenstände, in denen er durch seine Kapläne examiniren läßt, zu bestimmen, und kaum würde heute noch die kanonische Forderung, neben einem niedern akademischen Grad die Fähigkeit zu besitzen, über die 39 Artikel einen lateinischen Aufsatz zu schreiben, genügen. Nach der Prüfung hat, gemäß der Subskriptionsakte, der Kandidat vor dem Bischof die folgende Zustimmungserklärung (Declaration of Assent) zu unterschreiben: „Ich A. B. erkläre meine Zustimmung zu den 39 Religionsartikeln, dem allgemeinen Gebetbuch und der Ordination der Bischöfe, Priester und Diakonen. Ich glaube, daſs die Lehre der Kirche von England, wie sie darin dargelegt ist, dem Worte Gottes gemäſs ist; und im öffentlichen Gottesdienst und bei der Verwaltung der Sakramente will ich die in jenem Buche vorgeschriebene Form gebrauchen, und keine andere, außer sofern letzteres durch die gesetzliche Behörde angeordnet wird.“ (In der Uniformitätsakte hieß es: Ich erkläre meine feierliche Zustimmung und Übereinstimmung zu allem und jedem, was in dem Gebetbuch u. s. w. enthalten ist.) Darnach wird der Allegianz- und Suprematseid nach 21. u. 22. Vict. c. 48 und 31. u. 32. Vict. cap. 72 abgelegt. Darauf erst folgt später die Ordination, gegen welche irgend ein in der Kirche Anwesender Einsprache tun kann, was zwar höchst selten, aber doch geschieht. Die Diakonenweihe berechtigt zu allen kirchlichen Verrichtungen außer dem Altargottesdienst und der Sakramentsverwaltung. Zu letzterer befähigt die Priesterweihe, die in ganz änlicher Weise vollzogen wird. Bei der Konsekration eines Bischofs oder Erzbischofs (bei der auch die Eide vorangehen), wird vor dem Weiheakt das königliche Mandat verlesen. — Die Ordination verlieh früher einen character indelebilis; und bei den Bischöfen ist das noch so, aber dem niedern Klerus ist durch eine Parlamentsakte (Clerical Disabilities Act (33. u. 34. Vict. c. 91, 9. Aug. 1870) der Austritt aus der Kirche ermöglicht. Der Betreffende hat eine Verzichtungsurkunde (Deed of Relinquishment) auszufertigen und im kgl. Kanzleigerichtshof (Court of Chancery) niederzulegen, auch seinem Bischof eine Abschrift davon zuzustellen. Nach 6 Monaten wird diese

Urkunde in das Diöcesanregister eingetragen. Von da an hat er alle Rechte als Geistlicher verloren, ist nun aber auch ganz frei.

Die vielen Vorrechte, die der Klerus früher hatte, wie Exemtion von weltlicher Gerichtsbarkeit (benefit of clergy) sind durch das Statut 7. u. 8. Georg IV. cap. 27 (1837) vollends aufgehoben worden. Frei sind die Geistlichen nur noch von der Pflicht, Kommunalämter zu übernehmen und als Geschworene zu dienen. Dagegen dürfen sie auch nicht in das Parlament eintreten. In Beziehung auf Beteiligung bei industriellen Unternehmungen sind sie kaum beschränkt.

2) Die Gliederung der Geistlichkeit, die kirchliche Einteilung und die geistlichen Ämter.

a) Die Bischöfe sind die eigentlichen Repräsentanten der Statskirche. Ihr Amt erhalten sie von der Krone, ihre Weihe von der Kirche. Der Landesfürst oder vielmehr der Premierminister ernennt sie, und es ist bloße Form, wenn — und das nur bei älteren Bistümern — die Krone zugleich ein Congé d' élir, zugleich aber auch ein Letter missive, das den Namen des zu wälenden bezeichnet, an das Kapitel sendet. Weigert sich dieses, den vorgeschlagenen zu wälen, so verfällt es, nach altem Gesetz, dem Praemunire, oder die Krone ernennt dann einfach durch Patent, was onehin bei den neueren Bistümern geschieht. Obwol von der Krone ernannt, haben die Bischöfe eine von derselben unabhängige Stellung. Sie haben die ausschließliche Vollmacht der Konfirmation, Ordination und Konsekration, üben in ihrem Sprengel das Visitationsrecht, und die jetzt allerdings beschränkte, geistliche Gerichtsbarkeit, wofür ein Diöcesangerichtshof besteht, mit einem Kanzler. Die Superintendenturgeschäfte besorgen in ihrem Namen zwei oder drei Archidiakonen (Archdeacons), denen oft Landdekane (Rural Deans) zur Seite stehen. Sie haben das Recht, in ihrer Diöcese Synoden zu halten. Bei ihren Visitationen halten sie gewönlich eine Ansprache (Charge) an die versammelte Geistlichkeit, wobei sie den Stand der Diöcese und Zeitfragen behandeln. Ihnen kommt auch die Oberaufsicht über die Kathedralinstitute und woltätige Stiftungen zu. Von Alters her haben sie als Reichsbarone, mit Ausnahme des Bischofs von Sodor-und-Man, weil er früher Vasall eines Grafen war, Sitz und Stimme im Hause der Lords. Mit den zwei neu geschaffenen Bistümern ist aber dieses Recht nicht verbunden; es ist deshalb die Einrichtung getroffen, dass die zwei jüngst gewälten ausgeschlossen werden, bis sie vorrücken, einer jedoch von ihnen hat Zutritt als Kaplan des Hauses der Lords. Durch ihren Sitz im Oberhause ist aber ihnen und damit der Kirche ein nicht unbedeutender Einfluss auf die Gesetzgebung gewärt. Im Falle der Dienstunfähigkeit ziehen sie sich mit einer aus einem Teil des Einkommens ihres Stuls bestehenden Pension zurück. In den größeren Diöcesen haben die Bischöfe Suffraganbischöfe zu Gehilfen. Wärend der Erledigung eines Bistums verwaltet es der Erzbischof durch Kommissäre, bei der Vakanz eines Erzstuls fällt die Verwaltung dem Kapitel zu. An der Spitze der Bischöfe und der Statskirche steht der Erzbischof von Canterbury, Primas von ganz England, erster Pair des Reiches; er hat das Vorrecht, den König zu krönen und Dispensationen in beiden Provinzen zu erteilen. Der Bischof von London ist Dekan seiner Provinz. Der Erzbischof von York hat das Recht, die Gemalin des Königs zu krönen und hat den Vortritt vor den Herzögen. Dann folgt in der Rangordnung der Bischof von London, von Durham (das eine Pfalzgrafschaft war), von Winchester, Kaplan des Hosenbandordens, die übrigen nach dem Amtsalter.

Die Einteilung Englands in die zwei Provinzen Canterbury und York geht in die früheste Zeit zurück. Zur Provinz Canterbury gehören 21 Bistümer: die 18 aus der Sachsenzeit stammenden Canterbury, London, Winchester, Bangor, Bath-und-Wells, Chichester, Ely, Exeter, Hereford, Llandaff, Lichfield, Lincoln, Norwich, Rochester, Salisbury, St. Asaph, St. David's, Worcester, und die von Heinrich VIII. gegründeten Gloucester-und-Bristol, Oxford und Peterborough; zur Provinz York 7 Bistümer, die alten: York, Durham, Carlisle, Sodor-und-Man, das von Heinr. VIII. gestiftete Chester und die durch die Akte 6. u. 7. Will. IV. (183) gegründeten Manchester und Ripon. — Angenommen, dass es in beiden

Provinzen etwa 13000 Parochieen gibt, so würden auf eine Diöcese ungefär 460 Parochieen im Durchschnitt kommen. Man ist deshalb bemüht, neue Bistümer zu gründen, und die Vorbereitungen für zwei: Truro und St. Albans sind ihrem Abschlusse nah.

Die Besoldungen der Bischöfe sind durch die kirchliche Kommission (s. u.) fixirt: für den Erzbischof von Canterbury *L* 15,000, von York *L* 10,000, dasselbe für den B. von London, B. von Durham *L* 8,000, von Winchester *L* 7,000, die übrigen *L* 4 bis 5,000, außer B. v. Sodor-und-Man, der nur *L* 2,400 hat. Eine eigene Klasse von Bischöfen bilden die Kolonial- und die Missionsbischöfe. Der ersteren gibt es jetzt 53, unter ihnen stehen etwa 2,500 Geistliche. Durch die Colonial Clergy Akte (37. u. 38. Vict. cap. 77, Aug. 1874) sind die kirchlichen Kolonialverhältnisse neu geregelt. Die Kirchen sind eigentlich unabhängig vom Mutterlande; die Ordination der Kolonialbischöfe (und auch der Missionsbischöfe) gilt nur für die Kolonieen, sie können aber mit der Zustimmung des Erzbischofs von Canterbury, der sie ordinirt, und unter dem sie stehen, auch in England bischöfliche Funktionen ausüben. — Missionsbischöfe, von den kirchlichen Missionsgesellschaften angestellt, gibt es 9.

b) Die niedere Geistlichkeit teilt sich in die Kathedral- und Parochialgeistlichkeit. Ihre Zal beträgt etwa 23,000, von denen aber nicht alle im geistlichen Amte stehen.

α) Die Kathedral- oder Kapitelgeistlichkeit (Dean and Chapter) stand früher dem Bischof beratend und helfend zur Seite, was aber im Lauf der Zeit fast ganz in Abgang gekommen ist. Sie hat jetzt nur den Kathedralgottesdienst zu besorgen. An ihrer Spitze steht der Dekan (Dean), welcher (mit Ausnahme des Dekans von York, den der Erzbischof wält) durch Patent von der Krone ernannt wird. Er muſs acht Monate im Jare an der Kathedrale tätig sein. Die Domherrn oder Kanoniker (Canons), deren an einer Kathedrale nicht mehr als 6, in den meisten Fällen nur 4 sein dürfen, beteiligen sich je 3 Monate im Jare bei der Verrichtung des Gottesdienstes; 2 oder 3 von ihnen sind zugleich die Archidiakonen, die andern haben andere Ämter daneben. — Außerdem hat jedes Kapitel weltliche Registratoren und Sekretäre. — Beim täglichen Gottesdienst haben Gehilfen (minor Canons) zu assistiren, die aber nicht zum Kapitel gehören. Den Ehrentitel Kanonikus (Honorary Canon) erhalten verdiente Geistliche. Ihre Zal soll aber nicht über 24 betragen. — Sodor-und-Man hat kein Kapitel.

Unabhängig von den bischöflichen Sitzen sind die Kapitel der zwei Kollegiatkirchen Westminster und Windsor.

Die Besoldung der Dekane an den größeren Kathedralen ist *L* 2,000, die der Kanoniker *L* 1,000; an den kleineren Kathedralen haben die Dekane durchschnittlich *L* 1,000, die Kanoniker *L* 5 bis 700.

Die Präsentation zu den Kanonikaten ist in den Händen verschiedener Patrone.

β) Die Pfarrgeistlichkeit und das Parochialwesen. Die Pfarrer werden verschiedentlich benannt, rector, vicar, perpetual curate, incumbent. Das letztere ist der allgemeine Name für den Besitzer einer Pfründe. Die anderen Namen haben ihren Grund in der ursprünglichen Dotirung der Pfarrei, bezeichnen aber im geringsten nicht einen Unterschied in ihrer Stellung. Rector ecclesiae hieß der Geistliche, der den Genuſs der Pfarrgüter und Zehnten erhielt und dafür die Pflicht der Seelsorge übernahm, und war in den Augen des Gesetzes persona ecclesiae (daher parson) und, sofern er die Seelsorge selbst ausübte, persona impersonata. Wo aber wie im Mittelalter häufig selbständige Pfarreien in Abhängigkeit von Klöstern (appropriatio), oder in Laienhände (impropriatio) kamen, wurden diese die rectores und versahen das Pfarramt durch einen vicarius, für den ein Teil der Einkünfte ausgesetzt war. Wurde der Pfarrer auf einer nicht dotirten Pfarre angestellt, so hieß er ständiger Kuratgeistlicher (perpetual curate). Mit diesen alten Verhältnissen hängt auch das Patronatsrecht (advowson) zusammen, das durch apropriatio oder impropriatio in die Hände von Kapiteln, Bischöfen, Korporationen und Laien kam. Der Krone fiel

durch die Aufhebung der Klöster ein Drittel der Patronate zu. Selbstverständlich hatten Gutsherren, die Pfarreien gründeten, das Recht sie zu besetzen. Das Patronatsrecht kann verkauft werden und dies mußte nach dem Gesetz 5. u. 6. Will. IV. c. 76 mit allen Patronaten der Laienkorporationen geschehen. So anstößig es ist, Pfarreien in Zeitungen wie einen Marktartikel angekündigt zu sehen, so ist doch die Meinung die herrschende, dass das Patronatsrecht am besten in den Händen von Privatpersonen sei. Bei Pfarrwalen durch Gemeinden wenigstens kam es häufig zu den ärgerlichsten Auftritten.

Das Patronat erbt sich entweder als Realrecht (advowson appendant) oder als Personalrecht (advowson in gross) fort, auch in weiblicher Linie, wenn die männliche ausgestorben ist, so dass die Töchter (coparceners) es der Altersfolge nach ausüben. Ausländer, Katholiken oder Juden können von dem Patronatsrecht keinen Gebrauch machen. Wenn der Patron nicht binnen 6 Monaten nach Erledigung einer Stelle einen Vorschlag macht, so geht das Recht an den Bischof über. Will ein Patron seine Pfarrstelle selbst bekleiden, so muss er vor der Erledigung das Patronatsrecht einem andern übertragen.

Zur Einsetzung eines Geistlichen in ein Pfarramt ist nun zunächst der Vorschlag (presentation) des Patrons erforderlich, worauf die Zulassung (admission) durch den Bischof folgt; weigert sie dieser one Grund, so entscheidet der Arches Court, der den vorgeschlagenen einfüren läßt. Einfache Übertragung einer Pfarrei (collation) tritt ein, wenn ein Bischof der Patron ist. Vor der Anstellung (institution) hat der Geistliche vor dem Bischof oder dessen Stellvertreter die Zustimmungserklärung, und eine Erklärung gegen Simonie zu unterzeichnen und den Allegianz- und Suprematseid abzulegen, nach dem Gesetz 28. u. 29. Vict. c. 122 (s. o. Diakonenordination). Darauf übergibt ihm der Bischof die Anstellungsurkunde; dann folgt die Einfürung (induction) durch den Archidiakon. Binnen zwei Monaten muss der eingefürte bei dem öffentlichen Gottesdienst die 39 Artikel und die Zustimmungserklärung (s. o. Diakonenweihe) lesen; dies heißt Reading. Die Unterlassung dieses Lesens zieht den Verlust der Stelle nach sich. Durch die Einfürung tritt der Pfarrer in den wirklichen und persönlichen Besitz der Kirche, Pfarrgebäude und Güter ein; daher auch irgendwelche Eingriffe in diesen Besitz als Verletzung seines persönlichen Rechtes vor den weltlichen Gerichtshöfen zur Klage gebracht werden kann. Niemand, auch der Bischof nicht, hat das Recht, die Kirche ohne seine Erlaubnis zu benützen. Es ist damit viel Macht in die Hand des Pfarrers gelegt, die, wie die ritualistischen Streitigkeiten zeigen, zu Missbrauch füren kann. Er ist sicher im Besitz seiner Stelle, so lange er nicht durch Vergehen gegen die Sittlichkeit und das Gesetz straffällig wird.

Das Recht, mehrere Stellen zugleich inne zu haben (plurality) ist durch die Akte 1. u. 2. Vict. cap. 106 bedeutend eingeschränkt worden. Keiner darf 2 Kathedralstellen zugleich, oder neben einer solchen und einer Pfarrei noch eine 3. Stelle annehmen. Auch darf, wenn die eine Pfarrei 3,000 Seelen zält, die zweite nicht über 500 haben, noch das Einkommen beider Stellen *L* 1,000 übersteigen. Dieselbe Akte beschränkt die Abwesenheit von der Pfarrei (non residence), die früher häufig in unbeschränktester Weise geübt wurde. Abwesenheit über 3 Monate one besondere Erlaubnis des Bischofs wird mit Kassirung eines bis drei Drittel des Einkommens bestraft.

Hilfsgeistliche an Filialkirchen (chapels of ease) und Pfarrgehilfen erhalten von dem Bischof oder einer der zwei Universitäten eine einfache Licenz, müssen aber, wie oben, die Zustimmungserklärung geben und den Eid leisten. Änlich werden die von Privaten und Korporationen angestellten Prediger (lecturers) und Kapläne licentiirt. Die Zal der Kapläne ist gesetzlich bestimmt. Die Erzbischöfe dürfen 8, Bischöfe und Herzöge 6 haben u. s. w.

Das Parochialwesen. Nirgends ist das ungeschriebene Recht so herrschend als in den Gemeindeeinrichtungen. Die größte Mannigfaltigkeit uralter Gebräuche findet sich da, die durch spätere Gesetzgebung nicht aufgehoben werden konnten. Die Pfarrgemeinde bildete anfänglich eine kirchliche und politische Einheit und noch heute liegt diese jetzt unware Voraussetzung den Einrichtungen zu Grunde,

alle Pfarrgenossen haben einen Anteil an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten und einen Anspruch auf kirchliche Verrichtungen, wie Taufe, Trauung und Beerdigung, die der Geistliche nicht verweigern darf. Die Gemeindeversammlung oder der Gemeindeausschuss, Vestry genannt von dem Vestiarium der Kirche, wo in alten Zeiten die Versammlungen gehalten wurden, verwaltet ihre Angelegenheiten selbst, wält die Gemeindebeamten und legt sich selbst die Steuern auf. Jeder Pfarrgenosse, der Steuer zalt, hat Walrecht, aber auch die Pflicht, die Gemeindeämter zu übernehmen. Von diesen sind die wichtigsten das der *Kirchenvorsteher* (churchwarden) und der Armenpfleger (overseer). Das letztere ist ein rein weltliches Amt. Exemt von diesen Ämtern sind die Pairs, Parlamentsglieder, bischöfliche und Dissentergeistliche und die Ärzte, unfähig zum Kirchenvorsteheramt Ausländer, Katholiken und Juden, aber nicht die Dissenter. Wer sich scheut den Amtseid zu leisten, kann einen Stellvertreter nehmen, wer sich weigert zu dienen, wird gestraft.

Die Kirchenvorsteher (churchwardens) werden auf ein Jar gewält; gewönlich sind es ihrer zwei. Sie werden von dem Archidiakon verpflichtet. Derselbe hat kein Recht, die von der Gemeinde gewälten zurückzuweisen, sondern muss sie beeidigen. Sie sind die Verwalter des Kirchenvermögens, dürfen dieses aber one Beschluss der Vestry nicht veräußern. Sie haben für alles zum Gottesdienst nöthige zu sorgen, die Kirche u. s. w. im Stande zu halten, über der Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung und Gesetze zu wachen und dem Archidiakonus bei seinen järlichen Visitationen zu berichten. Auch über die Auffürung des Geistlichen haben sie zu wachen. Sie handeln als Korporation.

In der Vestry fürt der Pfarrer den Vorsitz, und ist für die Verhandlungen dem Bischof verantwortlich. Der Sekretär der Vestry ist der besoldete Gemeindeschreiber (Vestry clerk, von clericus); von welchem der Kirchenschreiber (parish-clerk) zu unterscheiden ist, der die Kirchenbücher fürt, und beim Gottesdienst assistirt. Dieser wird von dem Pfarrer oder der Gemeinde angestellt und zwar unwiderruflich. Er kann Geistlicher oder Laie sein.

Die Besorgung der Kirchengeräte, des Glockenläutens, Grabmachens u. s. w. hat der Sakristan, Sexton (altsächsisch segerstane).

Zur *Gründung neuer Pfarreien* ermächtigen die *Kirchenbau-Akten* (Church Building Acts) 58. u. 59. Georg III. Durch diese wurde eine Kommission niedergesetzt und durch 7. u. 8. Georg IV. 72 (1828) inkorporirt, und derselben bis jetzt $1^1/_2$ Millionen Liv. Sterling angewiesen. Änlich war schon früher unter Königin Anna eine Summe zur Erbauung von 50 neuen Kirchen in London (Queen Anne's Bounty) verwilligt worden. Die Kommissäre haben die Vollmacht, Kirchen zu erweitern, neue zu gründen und Pfarrbezirke zu teilen. Wenn 12 Hausbesitzer einer Pfarrei sich anheischig machen, die Hälfte der Kosten durch Subskription zu decken, so übernimmt die Kommission mit Zustimmung des Bischofs die andere Hälfte. Auch Privatleute können unter gewissen Bedingungen neue Kirchen bauen. Wird eine Pfarrei mit Zustimmung des Patrons und Bischofs geteilt und von den Kommissären eine *Bezirkskirche* (district church) für den abgetrennten Teil gebaut, so bleibt dieselbe eine Hilfskirche, so lange der dermalige Pfarrer am Leben ist, und wird durch einen von ihm bestellten Hilfsprediger versehen. Erst nach dem Abgang des Pfarrers wird sie eine selbständige Pfarrei, die den Namen der Mutterkirche (rectory, vicarage, perpetual curacy) trägt und durch den Patron derselben besetzt wird. Bei den durch Subskription erbauten Kirchen gehört das Patronatsrecht in den ersten 40 Jaren den Subskribenten, nachher dem Pfarrer der Mutterkirche. Wo ein Bezirk aus Teilen verschiedener Pfarreien zusammengesetzt wird, haben die Patrone dieser Pfarreien das Recht der Besetzung gemeinschaftlich. Außerdem können Hilfskirchen mit ihren Distrikten zu einer für rein kirchliche Angelegenheiten abgesonderten Pfarrei gemacht werden, wenn die Besoldung für einen Geistlichen gesichert ist. Die Mitglieder aller Hilfskirchen aber werden, so lange der Distrikt nicht zu einer selbständigen Pfarrei gemacht ist, als Glieder der Mutterkirche angesehen und haben an diese die gewönlichen Steuern zu zalen. Die Mutterkirche muss ihrerseits für die Hilfskirchen

sorgen. Bedeutend gefördert wird die Erbauung von neuen Kirchen durch den „Bishop of London Fund“, eine großartige über Jare sich erstreckende Sammlung.

γ) Das Kirchenvermögen ist teils ein besonderes, teils ein allgemeines. Das besondere Vermögen der einzelnen Kathedralen, Kollegien und Pfarreien besteht in liegenden Gütern, Gebäulichkeiten, Zehnten, Stiftungen und Steuern oder Stulgeldern. Bei den Kathedral- und Kollegiatkirchen und Instituten ist die Verwaltung desselben in Händen des Kapitels oder Vorstandes. Die Einkünfte derselben sind sehr bedeutend, viele ihrer Stellen Sinekuren. Die für die einzelnen Pfarreien bestimmten Einkünfte gehören dem rector ecclesiae, der entweder selbst Pfarrer ist, oder einen Pfarrer (vicar) zu besolden hat und den bedeutenderen Teil der Einkünfte für sich behält, der damit für die Kirche verloren geht. Die äußerst ungleiche Verteilung des Kirchenvermögens unter den einzelnen Stellen hat zur Ernennung einer kirchlichen Kommission (Ecclesiastical Commission) gefürt, die eine Ausgleichung versuchen sollte. Die Krone ernannte im Febr. 1835 eine Kommission zur Untersuchung der kirchlichen Einkünfte und versprach die Ernennung auf Sinekuren einzustellen. Die Mehrzal der Prälaten und einige Patrone traten bei. In Folge davon erschienen die Akten 5. u. 6. Will. IV. 30; 6. u. 7. Will. IV. 77, durch welche die Kommission inkorporirt wurde, und 3. u. 4. Vict. c. 113. Zu der Kommission gehören alle Prälaten, Statsminister, Oberrichter und andere Lords; außerdem 3 Dekane und 4 Laien. Die Kommission hat die Vollmacht, Urkunden und Aufschlüsse jeder Art zu verlangen und die eidliche Bestätigung der Richtigkeit derselben zu fordern. Doch soll nichts one Zustimmung der betreffenden Bischöfe und Dekane geschehen. Die Vorschläge werden dem Geheimen Rat zur Bestätigung vorgelegt. Aufbesserung der armen Pfarreien ist der nächste Zweck, den die Kommission im Auge hat. Dazu werden nicht bloß viele Kanonikate und andere Sinekuren, sondern auch exemte Gerichtshöfe aufgehoben und die Einkünfte der Bischöfe fixirt. Der Überschuss über den bestimmten Gehalt, sowie alle Einkünfte der aufgehobenen Stellen fließen in eine allgemeine Kasse. Aus dieser werden nicht nur arme Pfarreien aufgebessert, sondern auch neue Bistümer, Archidiakonate und Pfarreien dotirt. Denn zu zweckmäßigen Veränderungen in der kirchlichen Einteilung durch Teilung oder Vereinigung von Bezirken und Pfarreien ist die Kommission ebenfalls berechtigt. Allerdings hat dieselbe bisher den zalreichen Anforderungen noch nicht genügen können, ein Anfang zu nötigen Reformen jedoch ist gemacht. Zu diesem allgemeinen Kirchenfond kommen noch andere Stiftungen, wie die Queen Anne's Bounty und Verwilligungen des Parlaments für allgemeine kirchliche Zwecke. Das järliche Kircheneinkommen wird jetzt auf etwa *L* 8,000,000 geschätzt.

IV. Kirchenrecht, Disciplin, Gerichtsbarkeit und Synode.

Die Grundlage des Kirchenrechts bildet das kanonische Recht der römischen Kirche, die Konstitutionen der Legaten Otho und Othobonus 1237 und 1269, und die englischen Provinzialkonstitutionen, wozu nach der Reformation noch die 141 Canones oder Constitutiones Ecclesiasticae kamen, die 1604 von der Konvokation angenommen und von der Krone bestätigt wurden, aber nicht durch das Parlament, daher nur für den Klerus Geltung hatten. Aber alle diese früheren Gesetze sind im Lauf der Zeit durch Parlamentsakten teils aufgehoben teils beschränkt worden. Der Kreis des Kirchenrechts ist immer enger gezogen worden, so dass jetzt fast nur noch Disciplinarsachen und Heiratslicenzen und Dispensationen in denselben gehören.

Für Eheschließungen gelten im wesentlichen noch die alten kanonischen Bestimmungen. Unter den verbotenen Verwandtschaftsgraden ist besonders die Heirat mit der Schwester der verstorbenen Frau zu nennen. Wenn alle bisherigen Versuche, dieses Verbot durch Parlamentsbeschluss zu beseitigen, gescheitert sind, so ist der Hauptgrund in der tiefgewurzelten Sitte zu suchen, nach welcher die Schwester der Frau von dem Manne wie eine leibliche Schwester angesehen wird. Der Ungültigkeit der Ehen zwischen Minderjärigen u. s. w. blieben die alten Bestimmungen in Kraft. Dispensationen können in den meisten Fällen nur von

dem erzbischöflichen Gerichtshof erteilt werden. Das Wichtigste aber ist, daſs durch die Parlamentsakte 20. u. 21. Vict. cap. 85 (28. August 1857): An Act to amend the Law relating to Divorce and Matrimonial Causes in England den bisherigen geistlichen Gerichtshöfen alle Jurisdiktion in Ehesachen, mit Ausnahme der Gewärung der Erlaubnis zu heiraten, entzogen worden ist. Es wurde für die Ehesachen ein neuer Gerichtshof bestellt, zu dem der Lordkanzler und sechs oberste Richter gehören, dessen laufende Geschäfte aber ein besonders dazu bestellter Richter (judge ordinary) erledigt, wie gerichtliche Trennung (der früheren Scheidung a mensa et thoro entsprechend). Diese Trennung wird gewärt im Fall des Ehebruchs, grausamer Behandlung und böswilligen Verlassens von mindestens zwei Jaren, wobei der verlassenen Frau rechtlicher Schutz, z. B. in Beziehung auf ihr Vermögen, gesichert wird. Auch die Restitution der Ehe wird von dem Ordinarius oder den Assisen ins Werk gesetzt. Bei Petitionen um Auflösung der Ehe (die früher nur durch eine spezielle Parlamentsakte mit großer Mühe und Kosten erlangt werden konnte) hat der Ordinarius drei der oben genannten Richter zuzuziehen, die die Sache erledigen, oder auch, um den Tatbestand zu ermitteln, eine Jury berufen können. Scheidungsgründe sind incestuoser Ehebruch, Bigamie, Notzucht und Sodomiterei. Bei der Gerichtsverhandlung hat der schuldige wie der mitschuldige Teil zu erscheinen; auch wird die Frage dabei erhoben, ob der Kläger konnivirt, oder verziehen, oder sich selbst des Ehebruchs schuldig gemacht habe. Binnen 3 Monaten kann an das Haus der Lords appellirt werden. Die Geschiedenen dürfen wider heiraten, aber kein Geistlicher kann gezwungen werden, den schuldigen Teil zu trauen.

Die kirchliche Disciplin beschränkt sich jetzt auf den Klerus. Von den 3 kanonischen Censuren ist nur noch die Suspension in Brauch. Sie wird von dem Bischof oder Kanzler verhängt bei Verletzung der gesetzlichen Gottesdienstordnung, Amtsvernachlässigung, unerlaubter Abwesenheit vom Pfarrsitz, und wenn das fernere Verbleiben im Amte Ärgernis geben würde. Absetzung (Deprivation) und Degradation kann nur vom obersten geistlichen Gerichtshof verhängt werden in folgenden Fällen: wenn das Common Prayer Book nicht gebraucht oder den 39 Artikeln zuwider gelehrt wird, ferner bei schweren sittlichen Vergehen, Simonie, und im Fall der Verurteilung durch weltliche Gerichte. Absetzung ist auch die Strafe für Verwarlosung der Pfarrgebäude und Güter.

Das Disciplinarverfaren ist durch die Church Disciplin Act 3. u. 4. Vict. cap. 86 (1839) geregelt. Wenn eine Klage gegen einen Geistlichen einläuft, so benachrichtigt der Bischof denselben davon und setzt eine Kommission nieder, um zu untersuchen, ob ein prima facie Grund zur Einleitung eines Prozesses vorhanden sei. Ist der Angeklagte geständig, so erledigt der Bischof die Sache, wo nicht, so nimmt der Bischof noch 3 Assessoren dazu: den Dekan des Kapitels, den Archidiakon oder Kanzler und einen Kirchenrechtsgelehrten. Der Bischof kann aber auch die Sache an den erzbischöflichen Gerichtshof verweisen mit der Bitte, sie zu erledigen (letter of request).

Die geistlichen Gerichtshöfe. In reichster Fülle waren diese früher vorhanden. Man zälte ihrer mehr als Tage im Jar. Außer den erzbischöflichen und bischöflichen Gerichtshöfen in beiden Provinzen gab es Kommissariatshöfe innerhalb einer Diöcese, archidiakonale Gerichtshöfe, den bischöflichen entweder koordinirt oder subordinirt, und endlich besondere Gerichtshöfe (Peculiar Courts) der verschiedensten Art, die meist nur noch dem Namen nach existiren. Weitaus der wichtigste unter ihnen ist der erzbischöfliche Gerichtshof der Provinz Canterbury „Court of Arches“ (so genannt von der Kirche Maria de arcubus oder Bow church, der wichtigsten unter den 13 exemten erzbischöflichen Pfarreien in London, die unter einem nichtgeistlichen Dekan (Dean of Arches) standen, welcher zugleich Oberrichter des genannten erzbischöflichen Gerichtshofes war). Dieser Gerichtshof ist nicht bloß der Appellationshof für die Provinz, sondern überhaupt der höchste geistliche Gerichtshof, der auch das Recht hat, selbständig Untersuchungen einzuleiten. Daneben gab es erzbischöfliche Gerichtshöfe für Testamentssachen, Heiratslicenzen, Dispensationen und Ehescheidung. Änlich in der Provinz York

In neuester Zeit sind wie auf dem Boden des weltlichen, so auch des geistlichen Gerichtswesens höchst nötige und wichtige Verbesserungen gemacht worden. Durch eine Parlamentsakte (Public Worship Regulation Act) 37. u. 38. Vict. cap. 85 (7. Aug. 1874) wurde bestimmt, dass zur Erledigung ritueller Streitigkeiten von beiden Erzbischöfen ein „Richter der Provinzialgerichtshöfe von Canterbury und York ernannt werde, der zugleich Dean of Arches und Präsident des Dispensationshofes sein solle und der Statskirche angehören müsse. Es ist dies one Zweifel der erste Schritt zur völligen Vereinigung der zwei Provinzialhöfe. Denn wenn auch für alle anderen Fälle die gesonderte Jurisdiktion derselben nicht angetastet werden soll, so sind eben die ritualistischen Streitigkeiten derzeit die häufigsten und wichtigsten. Um so eher ist die Vereinigung zu erwarten, da das Verfaren dieses neuen Gerichtes unendlich einfacher und rascher ist, als sonst bei geistlichen Gerichtshöfen. Kommt nämlich eine Klage von dem Archidiakon, oder einem Kirchenvorsteher oder drei Gemeindegliedern an den Bischof, so sendet dieser eine Abschrift derselben an den Beklagten, der sich dem Bischof unterwerfen kann; wo nicht, so übergibt der Bischof die Sache dem Erzbischof, und dieser dem Appellationsrichter, der die Sache erledigt. Die Verhandlung ist öffentlich und mündlich. Appellation an die Königin im Geheimen Rat steht in letzter Instanz offen.

Das sonst übliche Verfaren in den geistlichen Gerichtshöfen ist ungemein schleppend, geld- und zeitraubend. Auf des Klägers Bitte geschieht die schriftliche Vorladung des Beklagten durch den Gerichtsboten. Der Beklagte kann dann, wenn er guten Grund zu haben glaubt, eine Kompetenzfrage erheben, welche von inem weltlichen Obergericht entschieden wird. Erhebt der Beklagte keine Einprache, so wird die Anklageakte abgefasst, entweder summarisch oder in einzelnen rtikeln. Dann wird entschieden, ob die Anklage zulässig sei oder nicht. Wird ie angenommen, so muss sie dem Beklagten in einer Abschrift zugestellt werden. Wenn dieser gegen die Klage protestirt, so wird zum Zeugenverhör geschritten, elches nach der Ordnung der Klagepunkte insgeheim geschieht und protokollirt ird. Dasselbe Verfaren wird beim Gegenverhör beobachtet. Hie und da wird in zweites Verhör von neuen Zeugen vorgenommen. Dann wird das Protokoll or dem Richter verlesen; darauf folgt die Replik des Beklagten und die Duplik es Klägers. — Es ist kein Wunder, dass man vor solchen, früher einzig mögichen, Prozessen sich scheute, zum großen Schaden der Kirche, da, auf diese Prozeßcheu sich verlassend, z. B. die Ritualisten getrost alle möglichen Neuerungen agten. Auch ließ sich kaum erwarten, dass die geistlichen Oberen gegen ihre enitenten Kleriker Prozesse beginnen würden, von denen einer wol *L* 1000 kosten ochte. Um so willkommener und wirksamer war das neue Gerichtsverfaren. Es t überhaupt die Tendenz, das geistliche Gerichtswesen möglichst zu vereinfachen nd zu beschränken. So ist das Amt des Generalvikars der Provinz auf Erilung von Heiratslicenzen und Verwaltung der exemten Pfarreien (Court of eculiars) beschränkt. Der Testamentshof gehört nicht mehr zu den geistlichen erichtshöfen.

Der höchste Appellationshof für geistliche wie weltliche Angelegenten ist der gerichtliche Ausschuss des Geheimen Rates (Judicial Committee of e Privy Concil), welcher durch die Akte 2. u. 3. Will. IV. cap. 92 (1832) an e Stelle des Delegatenhofes trat, einer Kommission, die bei Appellationen an n König beliebig zusammengesetzt wurde. Durch die Akte 3. u. 4. Will. IV. 41 (Aug. 1833) wurden zu Mitgliedern desselben die Präsidenten der oberen erichtshöfe ernannt, sowol die aktiven als die zurückgetretenen. Sofern die Krone ßerdem noch zwei andere Geheimräte zuziehen kann, so können auch zwei der chsten Prälaten, die Geheimräte sind, den Appellationen in kirchlichen Sachen iwonen, aber one Stimmrecht. So ist die letzte Entscheidung ganz in Händen n Weltlichen.

Dieser Umstand hat schon vor längerer Zeit die Hochkirchlichen veranlasst, f Widerbelebung der Konvokation zu dringen, nicht bloß als gesetzgebenden rpers für die Kirche, sondern auch als obersten Appellationshofs. Die Kon-

vokation war im Mittelalter eine behufs der Selbstbesteuerung der Geistlichkeit berufene Versammlung der Bischöfe und des Klerus und hatte durch ihr Beschwerderecht eine ziemlich selbständige Stellung dem Stat gegenüber eingenommen. Bei der Trennung von Rom wurde sie eigentlich als Landessynode verwendet und war nicht nur bei den Beratungen über Lehre und Kultus tätig, sondern alle wichtigen Kirchengesetze wurden erst von ihr, wenigstens formell, gutgeheißen, ehe sie dem Parlament vorgelegt wurden. Überdies hatte sie unter Heinrich VIII., wenn auch nur für kurze Zeit, die Funktion eines obersten Appellationshofes in geistlichen Angelegenheiten. Sie verlor aber ihre Macht, als 1665 die Besteuerung der Geistlichkeit dem Stat übertragen wurde, und weil der Versuch, kirchliche Reformen durchzufüren, zu den heftigsten Streitigkeiten fürte, wurde sie 1717 faktisch aufgehoben, obwol sie formell noch fortbestand, d. h. mit jedem Parlament einberufen, aber sogleich wider vertagt wurde. Erst vor etwa 20 Jaren wurde ihr wider die Erlaubnis zu beraten, aber nicht das Recht zu beschließen gegeben. Nur in seltenen Fällen, wie bei Änderung der Lektionentabelle und Teilung des Gottesdienstes (s. o.) wurde sie zur Beratung beigezogen. Die wichtigsten Reformen aber hat das Parlament zuwege gebracht.

Jede der beiden Provinzen hat ihre eigene Konvokation, die durch königliches Schreiben an die Provinzialdekane berufen wird.

Die Konvokation von Canterbury hat zwei Häuser, das Oberhaus, in welchem unter dem Vorsitz des Erzbischofs 20 Bischöfe tagen, und das Unterhaus, mit 23 Dekanen, 57 Archidiakonen und 42 geistlichen Vertretern des Klerus unter dem Vorsitz des Prolocutors. York hat ein Haus, aus den 7 Stellvertretern der wegen der Parlamentssitzungen abwesenden Bischöfe, 6 Dekanen und 22 Vertretern des Klerus bestehend. Das Laienelement fehlt ganz. Schon vielfach ist die Rekonstituirung der Konvokation nach dem Vorbild der presbyterianischen Synoden besprochen worden, allein der größere Teil der Geistlichkeit und vollends des Volkes ist nicht dafür. Man glaubt die kirchlichen Interessen besser gewart in den Händen des Parlaments und die richterlichen Entscheidungen in den Händen der obersten weltlichen Richter. Dagegen sind in neuerer Zeit Kirchentage (Church Congress) gehalten worden, zur Besprechung wichtiger Angelegenheiten, bei der Laien wie Geistliche sich beteiligen, die aber keine andere Bedeutung haben als andere religiöse Versammlungen. **C. Schoell.**

Anhalt. Kirchliche Statistik. Das Herzogtum Anhalt gehört hinsichtlich der Konfession seiner Bewoner zu den rein protestantischen Staten des deutschen Reiches, indem innerhalb des gesamten Gebietes keine einzige Gemeinde — im bürgerlich administrativen Sinne genommen — oder Ortschaft existirt, in welcher die Katholiken oder Israeliten in der Mehrzal wären, ja wo sie überhaupt einen nennenswerten Bruchteil der Bevölkerung darstellten. Nach den Zälungen von 1871 und 1875 ergab sich folgende genaue Konfessionsstatistik:

	3. Dez. 1871		1. Dez. 1875	
I. Protestanten (1875: $97{,}_{57}\%$)				
a) Evangelische . .	179446	198107	166918	208289
b) Reformirte . .			23758	
c) Lutherische . .	18661		17613	
II. Katholiken		3378		3473
III. Israeliten		1890		1712
IV. „Anders Gläubige“		56		91
Gesamtbevölkerung		203431		213565

Von Interesse ist in diesen Tabellen das Vorhandensein (und der statistische Nachweis darüber) von „Reformirten“ und „Lutherischen“ neben den „Evangelisch-Unirten“ in einem Lande, in welchem bekanntlich seit 50 Jaren die Union eingefürt ist. „Landeskirche ist die evangelisch-unirte, Landesbischof der Landesherr“, heißt es daher auch im Anhalt. Statshandbuch, doch folgt gleich „die obere Verwaltung des evangelischen, lutherischen und reformirten Kultus ist dem herzogl. Konsistorium unterstellt.“ Durch herzogl. Erlaß vom 6. Febr. 1875 (Nr. 372

r Anh. Ges.-Samml.) ist der „evangelischen Landeskirche“ eine Kirchengemeinde- wie Kreis- und Landes-Synodalordnung verliehen und durch Erlass vom 28. Dez. 875 (Nr. 404 d. Anh. Ges.-Samml.) ist die kirchliche Vermögensverwaltung ge- gelt worden. Beide Gesetze sind am 7. Jan. 1876 in Kraft getreten. Das ganze erzogtum ist in 4 Superintendentur-Bezirke und 1 Probsteibezirk (Ballenstedt) ein- teilt, die zusammen 121 Parochieen umfassen. Von erstern sind Dessau und allenstedt rein unirt, dagegen Köthen, Bernburg, Zerbst gemischt. Wir sehen mit, dass die Reformirten und Lutheraner teilweise an bestimmte Territorien knüpft sind, und erkennen leicht, dass sie fast ausschließlich in dem ehemaligen erzogtum Anhalt-Köthen wonen, welches 1853 mit dem Herzogtum Anh.-Dessau reinigt wurde. In letzterem bestand die Union seit 1827 — wie in Anhalt- ernburg, das erst 1863 an Dessau fiel, wodurch die getrennten Herzogtümer einem State wider vereinigt wurden, seit 1820 — wärend sie in Anh.-Köthen üher nicht verkündet war und auch nach der Vereinigung mit Dessau den Ge- einden nicht zwangsweise aufgelegt war. Bekannt ist, dass seit 1697 in den nhaltischen Fürstentümern, deren Bewoner samt ihren Fürsten hundert Jare vor zur reformirten Konfession übergetreten waren, die Lutherischen wider eigene emeinden gründen und Kirchen bauen durften. Aus dieser Zeit mögen die jetzt och bestehenden lutherischen Parochieen in den Städten Köthen und Nienburg, wie den Ortschaften Wörbzig, Badegast, Görzig und Schortewitz (alle südl. oder dwestl. von Köthen) nebst ihren Filialen stammen. Andern Ursprungs ist das utherτum im Amte Roslau. Dieser Gebietsteil gehörte bis 1793 zu Anhalt-Zerbst, essen Fürstenhaus mit dem größten Teile der Untertanen zur Augsburgischen onfession zurückgekehrt war. In den damals an Dessau gefallenen Teilen ver- hwinden die Lutherischen seit Einfürung der Union (1827); das Amt Roslau ard aber zu Köthen geschlagen, so dass sich die lutherischen Gemeinden dort er- alten konnten. Übrigens ergibt ein Vergleich der Zälungen von 1871 und 1875, ass auch hier die Lutherischen durch Übertritt zur Union um ca. 1000 Seelen bgenommen haben, wie sich dies bereits aus der obigen Tabelle erkennen lässt. Diese Tatsache kann man auf die Änderungen der Gemeinden Meinsdorf, Mühl- tedt, Streetz, Brambach, Lindau, Deetz, Mühro, Dornburg zurückfüren. Es atten dieselben zusammen:

1871: 789 Unirte gegen 1965 Lutherische
1875: 2188 „ „ 787 „

Hinsichtlich der Reformirten lässt sich eine solche Änderung nicht konstatiren, da die Zälung von 1871 dieselben von den „Evangelischen“ nicht scheidet. Überall wo Reformirte im größeren territorialen Zusammenhang wonen, haben wir ehe- malige Anh.-Köthensche Gebietsteile vor uns. Demnach kann man die Bevölkerung nach deren Bekenntnis wie folgt zusammenfassen:

	Evang.	Ref.	Luth.	Kath.	Isr.	And.
I. Vorwiegend unirt:						
Kreis Dessau und Ballenstedt ganz	71847	180	839	968	716	31
Hauptt. d. Kr. Bernburg und Zerbst	70055	521	986	1212	511	37
Amt Gröbzig und Radegast (Kr. Köthen)	6315	21	58	78	114	—
Neuerdings der Union beigetreten (Amt Roslau s. o.)	2188	—	787	9	—	—
II. Vorwiegend reformirt:						
18 Parochieen im Kr. Köthen	5410	9766	1545	319	31	—
Ehem. Köth. Grafsch. Warmsdorf (Kr. Bernburg)	2138	5542	517	269	51	—
I. Vorwiegend lutherisch:						
4 Parochieen im Kr. Köthen (s. o.)	862	325	3202	102	1	1
11 Ortsch. im Amt Roslau (s. o.) Kr. Zerbst	329	9	1450	3	—	—

IV. Gemischt:	Evang.	Ref.	Luth.	Kath.	Isr.	And.
Städte Köthen, Nienburg 2c. . . .	5191	7343	6208	444	284	21
Stadt Roslau	2583	51	2021	69	4	1
Summa wie oben	166918	23758	17613	3473	1712	91

Die Katholiken haben nur in den Städten Dessau, Köthen, Bernburg, Zerbst und der Ortschaft Gr. Alsleben (479 Kath. neben 1320 Evang.) Gemeinden resp. Kirchen, sie stehen in geistlicher Hinsicht unter der Jurisdiktion des Bischofs von Paderborn. Relativ hat ihre Zal seit 1871 abgenommen. Damals umfasten sie $1_{,66}$, jetzt nur $1_{,63}$% der Bevölkerung. Der Übertritt des Herzogs Ferdinand von Anhalt-Köthen zum Katholizismus 1825 hat also auf die Bevölkerung keinen Einfluss geübt. — Über die Sektirer liegen nähere Daten nicht vor. (Bearbeitet nach den Tabellen und Listen des Hof- und Statshandbuchs des Herz. Anhalt 1876: Kultusverwaltung, und Mitteil. des Herz.-Anhalt. stat. Bureaus Nr. 14 (1872) und Nr. 20 (1876). **Hermann Wagner.**

Anicet, Papst, s. Polycarp.

Anna, die Heilige. Anna, die Mutter der Jungfrau Maria, ist nach der Überlieferung der alten Kirche aus Bethlehem gebürtig und eine Tochter des Priesters Matthan. Ihre Schwestern Maria und Sobe verheirateten sich in Bethlehem, die letztere war die Mutter von Elisabet, also Großmutter von Johannes dem Täufer. (Vgl. das Menologium Basilianum in Assemani Calendaria Eccles. univers. Tom. VI. zum 25. Juli. Auch Bonaventura in den Diaetae Salutis, Opp. Vol. VI. p. 324). Anna verheiratete sich mit Joachim aus dem Stamm Juda; beide wonten dann in Nazareth, und ihre Geschichte wird ausfürlich erzält in dem Evangelium de nativitate Mariae und in dem Protevangelium Jacobi (bei Fabric. Cod. Apocr. N. T. I. p. 19 f. und p. 67 f.) Zweifel daran hegen freilich schon Hieronymus und Augustin. Das Ehepar wird als sehr fromm geschildert, das Ehebündnis hatte schon 20 Jare gedauert, one dass es mit Kindern gesegnet war; sie gelobten, wenn Gott ihnen ein Kind gäbe, dieses seinem Dienste zu weihen. — Anna wird einst von einer Dienerin in Versuchung gefürt, einen königlichen Hauptschmuck aufzusetzen, aber sie weist es zurück. Sehr betrübt nimmt Anna ihre Brautkleider, geht in den Garten und klagt es dem Herrn: „Gott meiner Väter, segne mich und höre mich an, wie du den Leib von Sara gesegnet und ihr den Son Isaak gegeben hast.“ Sie blickt zum Himmel auf, sieht ein Nest von Sperlingen auf dem Lorberbaum, und sagt: „o wehe, wer hat mich geboren, dass ich zum Fluch geworden bin für die Kinder Israel? wem bin ich gleich? die Tiere der Erde gebären ja vor dir, o Herr — wem bin ich gleich? auch das Wasser pflanzt sich fort, o Herr — wem bin ich gleich? auch die Erde bringt Früchte und lobt dich, o Herr.“ — Der Engel des Herrn tritt zu ihr, und spricht: „Anna, Anna, Gott der Herr hat dein Gebet erhört, du wirst schwanger werden und gebären, dein Same wird in der ganzen Welt gepriesen werden.“ Auch Joachim hat Engelserscheinungen, und nun wird Maria geboren. Da die Tochter ein Jar alt ist, und ein Gastmal angestellt wird, singt Anna das Loblied: „ich will meinem Herrn ein Lied singen, er hat mich heimgesucht und die Schande meiner Feinde von mir genommen“ 2c. (vgl. Luk. 1, 46 ff.) Beide Eltern bringen dann die dreijärige Maria nach Jerusalem, wo dieselbe von den Priestern freudig aufgenommen wird u. s. f. — Eine andere Erzälung berichtet, dass Joachim bald nach der Geburt von Maria gestorben sei. Anna hätte sich dann noch zweimal, mit Cleophas und Salomo, verheiratet, und aus der erstern Ehe war ihre Tochter Maria, die Frau des Alphäus, aus der anderen Maria, die Frau des Zebedäus. Vgl. Joh. Gerson in s. Rede de nativitate virginis Mariae Opp. T. III, p. 59:

> Anna tribus nupsit: Joachim, Cleophae Salomaeque,
> Ex quibus ipsa viris peperit tres Anna Marias,
> Quas duxere Joseph, Alphaeus Zebedaeusque, etc.

Auch Eck verteidigt später diese Ansicht (Opp. homil. Paris 1579, tom. III).

In der griechischen Kirche findet sich die Verehrung der heil. Anna schon

früher im 4. Jarhundert bei Gregor v. Nyssa und Epiphanius (Haeres. 78 u. 79). Auch Homilien eines Mönchs Antiochus, ein Encomium von Cosmas Vestitor auf den heil. Joachim und die heil. Anna, vornehmlich Johannes Damascenus de fid. orth. IV, 14 und dessen Orat. de dormit. B. Mariae, sowie seine Orat. 1 und 2 in nativ. Mariae gehen auf die Verherrlichung der heil. Anna. Griechische Lobgesänge ihr zu Ehren sind z. B. in Lambecius, Comm. de Biblioth. Vindob. . III, p. 207 aufbewart, sodann die Hymni sacri von Andreas Cretensis. — Kaiser Justinian I. baute 550 die St. Annenkirche in Konstantinopel (Procop. de aedif. I, 3), und andere Kaiser folgten. Der vornehmste Gedächtnistag der heil. Anna in der griech. Kirche ist der 25. Juli, ihr angeblicher Todestag, neben dem aber auch ihr Empfängnis- und Vermälungstag (9. Dez. und 9. Sept.) begangen werden.

In der abendländischen Kirche befahl Papst Leo III. im 8. Jarhundert, daſs in der Basilika von San Paolo die Geschichte des heil. Joachim und der heil. Anna abgebildet werde. Gregor XIII. befahl nach älterem Vorgange für alle künftige Zeit im Jar 1584, daſs eine doppelte Messe am 26. Juli zu Ehren der heil. Anna in der ganzen Kirche gehalten werde (vgl. das Martyrologium Romanum zu diesem Tage). Papst Benedikt XIV. in seiner Schrift de festis Mariae Virginis II, 9 handelt von der Verehrung der heil. Anna; verteidigt ist dieselbe von Petrus Canisius in dem Buche de Maria Deipara Virgine I, 4. Für dieselbe bemühte sich in Spanien besonders die Augustinerin Anna, eine Schülerin der heil. Theresia, ebenso in Italien der Minorit Innocenz von Clusa (mit dem Beinamen Annäus), dem auch Wunder unter dem Beistande der heil. Anna zugeschrieben werden. — Noch weiter ging im 17. Jarh. der Schriftsteller Imperialis in Italien, der nach älterem Vorgange behauptete, die heil. Anna habe die Jungfrau Maria geboren one Mitwirkung eines männlichen Erzeugers; seine Lehre wurde vom päpstlichen Stul verdammt. Dieselbe Lehre gab später Pombal dem portugiesischen Jesuiten Gabriel Malagrida (1758) schuld; vgl. J. Smith, Memoirs of the Marquis of Pombal, Lond. 1843, vol. 2, p. 17 ff.

Weiteres über die heil. Anna und ihre Verehrung in den Acta Sanctor. it. c. comment. Cuperi, Tom. VI. Jul. p. 233 und bei Tillemont in den Memor. ad Hist. Eccl. I, p. 266. Vgl. G. H. Götze, Diatribe de cultu Annae; Baillet, De vita S. Annae, sowie den Art. „Anna" in Stadler und Heims vollständigem Heiligenlexikon. I, 221 ff.

Reliquien von der heil. Anna werden besonders in Düren in der Rheinprovinz gezeigt, die im 13. Jarh. aus Jerusalem nach dem Abendlande gekommen sein sollen.

Die heil. Anna wird gewönlich dargestellt, wie sie Maria auf den Armen trägt oder lesen lehrt. In der Kathedrale zu Brügge ist der Stammbaum der heil. Anna abgebildet. Sie selbst sitzt unter dem Baume in einem Lehnstul. Der Baum trägt zur Rechten auf den Zweigen sitzende oder knieende Gestalten mit den Namen: Judas, Joseph Justus und Maria Cleophas; zur Linken: Johannes der Evangelist, Maria Salome, Jakobus d. J. und Simeon. Unterhalb sind dargestellt zur Rechten: Stolanus, Joachim, Joseph, Elevet, Hismeria und ein Bischof (warscheinlich der Geber), zur Linken: Anna, Emerentia, Cleophas, Salome, Zacharias, Elisabet, Johannes, weiterhin Sibedeus. Weiteres über die Verherrlichung der h. Anna durch die christl. Kunst s. in Menzels „Symbolik", sowie bei J. Wessely, Iconographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874, S. 72 f.

(W. Ehlebus †.) Zöckler.

Anna Comnena, die Tochter des Kaisers Alexius I. (s. d. Art.) und seiner Gemalin Irene, verdankt die vorzügliche Beachtung, welche ihr zu Teil geworden ist, nicht sowol ihrer glänzenden Stellung im Leben, als vielmehr ihren ausgezeichneten Geistesgaben, ihrer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und ihren Leistungen auf dem Gebiete der Geschichte. Im Jare 1083 zu Konstantinopel geboren, wo seit der Regierung des ersten Comnenen Isaak (1057—1059) ein neues Leben in den durch das Mönchswesen beschränkten und fast erstorbenen Wissenschaften

erwacht war, fand ihre lebhafte Wißsbegierde frühzeitig reichliche Narung und Anregung in dem Unterrichte der tüchtigsten und berühmtesten Männer, welche ihr die Wissenschaften gleichfalls liebender und pflegender Vater zu ihren Lehrern sorgfältig ausgewält hatte. Hauptsächlich waren es die griechische Sprache und Litteratur, die Beredsamkeit, die Philosophie und die Theologie, denen sie den beharrlichsten Fleiß widmete. In der Tat machte sie in denselben so glückliche Fortschritte, dass nicht nur die Zeitgenossen ihrem Geiste und ihrer Gelehrsamkeit die größten Lobsprüche erteilten, sondern auch die späteren Zeiten diesem günstigen Urteile beistimmten. Der höchste Genuſs ihres Lebens bestand in dem Umgange mit Gelehrten, mit denen sie sich über wissenschaftliche Gegenstände unterhielt oder über streitige Fragen eifrig disputirte.

Sobald Anna in das Alter der Jungfrau eingetreten war, wurde sie von ihren Eltern dem Constantinus Dukas, einem Sone des früheren Kaisers Michael, verlobt, und als dieser nicht lange darauf starb, mit dem auch als Geschichtschreiber rühmlichst bekannten, zur Würde des Cäsar erhobenen Nicephorus Bryennius aus Orestias in Macedonien vermält. Die vielseitige Bildung, die Liebenswürdigkeit und wolwollende Menschenfreundlichkeit, durch welche sie sich in diesem, wie in andern Verhältnissen des Lebens auszeichnete, erwarben ihr die allgemeine Liebe und Achtung bei Vornehmen und Geringen. Doch waren diese schönen Eigenschaften ihres Charakters mit einer so maßlosen Ehrsucht und Herrschbegierde verbunden, dass sie sich nach dem Tode ihres Vaters verleiten ließ, im Einverständnis mit ihrer Mutter Irene eine Verschwörung gegen ihren Bruder, den Kaiser Johann Comnenus oder Kalojohannes, anzustiften, um denselben von dem väterlichen Throne zu stoßen und ihren Gemal an dessen Stelle zu setzen. Indessen scheiterte ihr rechtswidriges Beginnen an der Unentschlossenheit und dem Wankelmute des Nicephorus, den sie deshalb bitter tadelte und in ihrem Verdrusse über das Mislingen ihrer Absicht sich nicht enthalten konnte, selbst die Natur anzuklagen, dass diese sie zur Frau und den Nicephorus zum Manne geschaffen habe. Seit dieser Zeit zog sie sich nach und nach immer mehr von dem öffentlichen Leben zurück und widmete sich, nachdem ihr Gemal 1137 gestorben war, bis zu ihrem erst nach 1148 erfolgten Tode ausschließlich den historischen Studien. Die reife Frucht derselben ist die aus fünfzehn Büchern bestehende Alexias, eine ausfürliche, geistvoll und in schöner Sprache verfaſste Geschichte des Lebens und der Regierung ihres Vaters Alexius. Durch anziehende Reichhaltigkeit des Stoffes und xenophontisch-klassische Darstellung ausgezeichnet, ist dies Werk für die Geschichte des byzantinischen Reiches und der Kreuzzüge um so wertvoller, da die Verfasserin (gleichwie auch ihr Fortsetzer und Ergänzer Cinnamus) den erzälten Ereignissen und den handelnden Personen sehr nahe stand und über die Quellen, aus denen sie schöpfte, ausreichende Auskunft gibt. Gleichwol ist ihre Glaubwürdigkeit und Unparteilichkeit nicht unangefochten geblieben, weil sie in ihren Angaben, vornehmlich da, wo der Charakter ihres Vaters in Betracht kommt, nicht selten von denen der lateinischen Schriftsteller jener Zeit auffallend abweicht. Allein wenn sie auch in dieser Rücksicht von dem Vorwurfe der Einseitigkeit in ihrer Auffassung und Beurteilung der Ereignisse nicht freizusprechen ist, so hat sie doch nirgends absichtlich die Warheit verletzt und ist nur ihrer aus dem religiösen Glauben und dem Charakter ihres Volkes hervorgegangenen Überzeugung gefolgt.

Die älteste, aber lückenhafte Ausgabe der Alexias erschien von David Höschel zu Augsburg 1590 in 4. (widerholt ebendas. 1610 u. 1618). Darauf gab das Werk Peter Poussines vollständig mit einer lateinischen Übersetzung und vielen erläuternden Anmerkungen unter dem Titel: Annae Comnenae Porphyrogenitae Caesarissae Alexias, sive de rebus ab Alexio Imperatore vel ejus tempore gestis, libri quindecim zu Paris 1651 in Folio heraus. Nach dieser Ausgabe wurde es im XI. Bande des Corpus hist. Byzant. zu Venedig 1729 wider abgedruckt. Eine bedeutend verbesserte kritisch-exegetische Ausgabe lieferte L. Schopen in der Bonner Ausgabe der byzant. Historiker (. . . recens., novam interpretationem latinam subiecit, C. Ducangii commentarios suasque adnotatt. addidit. Bonn 1839).

Eine deutsche Übersetzung desselben befindet sich in Fr. Schillers allgemeiner Sammlung historischer Memoiren, Abt. I, Bd. 1 u. 2, Jena 1790. 8.

Vergl. G. I. Vossius, de hist. graecis, lib. 2, c. 27; G. Cave H. L. SS. Eccles. Tom. II, p. 200; Fabricii Bibl. Gr. ed Harles, T. VII, p. 726 sqq.; Meusel, Bibl. hist. V, 1 p. 253 ff.; Fuessly, Diss. de Alexiade A. Comnenae, Turici 1766; Schoez, Comment. criticus de scriptis et scriptor. histor., p. 163—166; R. Wilmans, Anna Comnena verglichen mit Guilielm. v. Apul. — in Pertz Archiv X, p. 93 ss. **G. H. Klippel.**

Annas, bei Josephus *Ἄνανος*, zur Zeit der öffentlichen Wirksamkeit und des Todes Jesu eines der Häupter des jüdischen Volks, Luk. 3, 2; Joh. 18, 13, war ein Son Seths und ward zur Zeit des Census unter Quirinius 6 n. Ch. zum Hohenpriester ernannt, Joseph. Ant. 18, 2. 1, aber schon im Anfange der Regierung des Tiberius 14 n. Ch. durch den Landpfleger Valerius Gratus aus diesem Amte entfernt, Ant. 18, 2. 2. Obwol er noch später in hohen Ehren stand, Ap.Gesch. 4, 6, und in hohem Greisenalter, wie Josephus meint, als der glücklichste Mann seiner Zeit gestorben ist, weil außer ihm auch seine fünf Söne die hohepriesterliche Würde erlangten, Ant. 20, 9. 1, so hat er dieses Amt nach Josephus seit seiner Entfernung aus ihm doch nie wieder besessen, und namentlich nicht zur Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in welcher vielmehr sein Schwiegerson (Joh. 18, 13) Kaiphas (s. diesen Artikel) Hoherpriester war. Wie erklärt es sich nun, dass für jene Zeit nicht bloß Kaiphas als *ἀρχιερεύς* genannt wird, Matth. 26, 57; Joh. 11, 49; 18, 13. 24, sondern auch Annas Luk. 3, 2; Apostelgesch. 4, 6; Joh. 18, 13. 15—24? Etliche, Winer, Anger u. a. haben gesagt, Annas heiße so als früherer*) Hohepriester, wogegen spricht, dass nach ihm als *ἀρχιερεύς* Luk. 3, 2 die Zeit bestimmt wird, was nur möglich war, wenn er die dadurch bezeichnete Würde noch wirklich besaß, und dass er auch Joh. 18, 13 ff. und Ap.Gesch. 4, 6 als fungirender Würdenträger erscheint. Ebensowenig**) darf man aber Lukas und Johannes eines Versehens rücksichtlich des Annas beschuldigen. Es lässt sich vielmehr nachweisen, dass Annas und Kaiphas gleichzeitig Häupter des jüdischen Volks waren, jener Präsident (im Talmud נָשִׂיא) des Sanhedrin ***), vor welchem Christus später gerichtet wurde, oder der höchsten geistlich weltlichen jüdischen Behörde, und letzterer damaliger Hoherpriester. Es hat nicht die geringste Schwierigkeit, den Luk. a. a. O. von Annas gebrauchten Ausdruck *ἀρχιερεύς*, welcher an sich doppelsinnig ist, vom Präsidenten des Sanhedrin zu verstehen; denn gerade Lukas bezeichnet den Präsidenten dieses Gerichtshofes regelmäßig mit dem Namen *ὁ ἀρχ.* Ap.Gesch. 5, 21. 27; 7, 1; 9, 1. 2; 22, 5; 23. 2. 4; 24, 1. Namentlich heißt Annas an einer Stelle, wo die Mitglieder des sich versammelnden Sanhedrin aufgezält werden, Ap.Gesch. 4, 6, allein *ὁ ἀρχιερ.* und wird zuerst genannt und dem Kaiphas vorangestellt; er erscheint hier unstreitig als Präsident des Sanhedrin und Kaiphas als bloßes Mitglied, wie der letztere auch Joh. 11, 49 als einer von ihnen (den Sanhedristen a. a. O. V. 47), nicht als ihr Haupt bezeichnet wird. Die gewönliche Annahme, dass *ὁ ἀρχ.* bei Lukas Ap.Gesch. a. a. O. den fungirendn Hohenpriester bezeichne, der als solcher im Sanhedrin präsidirt haben soll, müsste konsequenter Weise dem Lukas

*) Durch die angegebenen Gründe wird auch die nähere Bestimmung der oben ausgesprochenen Ansicht widerlegt, dass Annas, obwol kein wirklicher Hoherpriester, *ἀρχιερεύς* heiße, weil er noch fortwärend in großem Einflusse gestanden und den Hohenpriester agirt habe.

**) Lukas selber deutet 3, 2 an, dass er Annas und Kaiphas verschiedene Würden beilegen will, da er sonst statt des Singularis *ἐπὶ ἀρχιερέως* gewiss den Pluralis *ἐπὶ ἀρχιερέων*, was bekanntlich eine nur wenig bezeugte Lesart, gesetzt haben würde; seine Worte sind zu übersetzen: unter Annas als Oberpriester und unter Kaiphas.

***) Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 205 ff. und Beiträge zur neutest. Zeitgesch. in Stud. und Krit. 1875, S. 554 ff. Unter anderen so auch Selden in der Schrift: De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum II, 555, welcher aber sonst manche irrige Vorstellungen über das Synedrium zur Zeit Jesu hegt.

die irrige Ansicht aufbürden, daſs er den Annas um die Zeit von Ap.Gesch. 4, 6 für den regierenden Hohenpriester gehalten habe. Überdies fällt sie schon mit ihrer unhaltbaren Grundvoraussetzung, daſs der jedesmalige Hohepriester stets Präsident des Sanhedrin gewesen sei, welche von Selden, Reland, Maimonides und vielen anderen bestritten ist. Wenn der Talmud mit Unrecht Schulhäupter als Präsidenten des Sanhedrin vor der Zerstörung Jerusalems anfürt, so folgt daraus lange noch nicht, daſs der Hohepriester in jener Zeit als solcher und darum stets präsidirte. Der Ausdruck *ἀρχιερεύς* (Oberpriester) ist keineswegs ein altheiliger terminus für den Hohenpriester, sondern findet sich im alttestamentlichen Kanon bloß 3 Mos. 4, 3 LXX statt des dem Hebräischen entsprechenden *ὁ ἱερεύς* oder *ὁ ἱερεὺς μέγας*, und wird ganz sprachgemäß sowol bei Josephus als im N. T. von dem Haupte der Tempelpriester wie von dem damit nicht notwendig identischen Haupte des Sanhedrin, der höchsten geistlich weltlichen Behörde und dessen priesterlichen Mitgliedern zur Zeit Jesu gebraucht. Der Makkabäer Judas heißt Ant. 12, 10. 6 *ἀρχιερεὺς τοῦ λαοῦ* als priesterlicher Ethnarch, da er nach Ant. 20, 10 nie Hoherpriester gewesen ist, ebenso Esra der Prototyp des Präsidenten des Sanhedrin, in dem apokryph. 1 Esra 9, 40 *ὁ ἀρχιερεύς*. Der Makkabäer Simon ist Hoherpriester und Fürst zugleich und nach ihm die Makkabäer bis Hyrkan II. zur Zeit des Pompejus. In der Person dieses Hyrkanus werden Ant. 14, 10. 4 der *ἀρχιερεύς* und der *ἱερεύς*, der leitende Priester, welcher die *προστασία τοῦ λαοῦ* hat, oder der Ethnarch, und der Tempelpriester unterschieden. Hyrkan erhält erst nach dem Tode seiner Mutter die *ἀρχιερωσύνη* in diesem Sinne (Ant. 14, 1. 2), nachdem er schon 9 Jare Hoherpriester gewesen ist. In diesem Sinne sind auch die *ἀρχιερεῖς* Ant. 20, 10 zu verstehen: *μετὰ τὴν τούτων τελευτὴν* (d. i. des Herodes und Archelaus) *ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο.* Es handelt sich hier ja nicht um die Pflege des Gottesdienstes im Tempel, welche die mehreren *ἀρχιερεῖς* in der Aristokratie nach der Verbannung des Ethnarchen Archelaus zu übernehmen gehabt hätten, sondern um die Fürung des Volks. Unter den verschiedenen Ständen, aus welchen der Sanhedrin, die höchste jüdische Behörde, zur Zeit Jesu zusammengesetzt ist, nehmen deshalb die Oberpriester (*οἱ ἀρχιερεῖς*) den ersten Platz ein, Matth. 27, 1; Mark. 15, 1; Luk. 22, 66 u. ö., und sein Haupt heißt nach ihnen natürlich der Oberpriester schlechthin (*ὁ ἀρχιερεύς*). Die übrigen Erklärungen jener *ἀρχιερεῖς*, z. B. die von dem fungirenden Hohenpriestern und den früheren Hohenpriestern, sind unhaltbar. Wie hätten auch die Römer einem Kollegium von Hohenpriestern, in welchem die abgesetzten Hohenpriester eine wichtige Rolle spielten, die Vorstandschaft des Volks grundsätzlich überlassen sollen? Die häufigen Absetzungen der Hohenpriester wären unter Voraussetzung ihrer Identität mit dem Vorstande des Sanhedrin ferner noch einschneidender gewesen, zumal man für jenen nur im jüdischen Rechte erfarene Männer gebrauchen konnte, zu deren Auswal übrigens den Römern (Ap.Gesch. 18, 15) auch die nötige Kunde fehlte. Die Teilung der hohenpriesterlichen und oberpriesterlichen Gewalt lag ferner im Interesse der Herode wie der Römer, ja auch der Juden, wenn eine schlechte hohepriesterliche Wal getroffen war. Die Ap.Gesch. 4, 6 wegen ihres Gewichts mit Namen erwänten Mitglieder des versammelten Sanhedrin sind sämtlich aus dem oberpriesterlichen Stande (*ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*), aber nur zwei derselben, Annas und Kaiphas, sind Hohepriester (vgl. Ap.Gesch. 19, 14). Josephus erwänt seit dem genannten Zeitpunkt bis zur Zerstörung Jerusalems die Oberpriester als die Machthaber im jüdischen Stat, welche auch die Gesetze, z. B. den Priesterzehnten, ändern, Ant. 20, 8. 8; 20, 9. 2, und erwänt sie in solcher Zal und teilweise unter solchen Namen, daſs kein Kundiger an bloße Hohepriester denken kann, Bell. Jud. 2, 15—17; 2, 20. 4; 4, 3—5; 4, 9. 11; 5. 13. 1, vit. §. 38 u. 39. Wenn man, dieses erkennend, zu dem Hohenpriester und den frühern Hohenpriestern noch die Familien hinzunimmt, aus welchen der Hohepriester zu wälen war, z. B. Schürer, neutest. Zeitgesch. S. 421, so macht man dadurch die Ansicht nicht besser, weil man das sprachlich Unstatthafte behauptet, daſs *ἀρχιερεῖς* die Träger des hohenpriesterlichen Amts und zugleich die durch ihre Geburt an sich zu demselben berechtigten

ezeichnen soll. Widerlegt wird diese Behauptung auch durch das, was Bell. Jud. 4, , 8 über den letzten Hohenpriester Phaneias gesagt wird, daſs er zwar aus ohepriesterlichem Geschlechte (ἀρχιερατικὴ φυλή) stammte, aber nicht ἐξ ἀρχιερέων ar, d. h. nicht zu den ἀρχιερεῖς, den Oberpriestern und gesetzeskundigen Mitglie-ern des Sanhedrin gehörte, bevor er Hoherpriester ward. **K. Wieseler.**

Annaten, s. Abgaben, kirchliche.

Anni cleri. Die zum Bau einer Kirche oder Pfarrwonung aufgenommenen apitalien müssen von den folgenden Pfarrern aus ihrem Pfründeinkommen in risten abgetragen werden. Diese Abtragungsart heißt anni cleri oder Versitzen.

Anniversarius sc. dies., Jartag. Seit dem zweiten Jarhundert wurde es Sitte, daſs die christlichen Gemeinden den Todestag ihrer Märtyrer gottesdienst-ch begingen. Auch die einzelnen Familien feierten das Andenken ihrer Verstor-enen an ihrem Todestage. Aus jener Sitte entstanden die Märtyrer- und Hei-genfeste, aus dieser der Allerseelentag, sowie die noch jetzt in der katholischen irche gefeierten Anniversarien für verstorbene Gemeindeglieder, bestehend in Messen und Almosen auf Grund besonderer Stiftungen. Da letztere nur von Wol-abenden errichtet werden können, so ist für die ärmeren alsdann durch den Aller-elentag gesorgt.

Annulus piscatorius. Fischerring. Zur Amtstracht jedes katholischen ischofs gehört ein Ring, durch den seine Vermälung mit der Kirche bezeichnet ird. Einen solchen Ring trägt auch der Papst, und zwar einen, dessen Siegel en Fischzug Petri darstellt. Mit demselben, in rotem oder grünem Wachs aus-edrückt, wurden seit dem 13. Jarhundert die päpstlichen Breven (s. d.) ver-hlossen und daher häufig als sub annulo piscatorio erlassen bezeichnet. Gegen-ärtig bedient man sich, statt des Wachssiegels, gewönlicher eines mit roter Farbe nter das Breve gedruckten Stempels, der dasselbe Emblem zeigt. **Mejer.**

Annunciaden, 1) französische. Ein Nonnenorden der Verkündigung Mariä, uch von den zehn Tugenden U. L. F. gestiftet 1500 durch Johanna von Valois, chwester Karls VIII., geschiedene Gemalin Ludwigs XII., bis zur französischen Revolution in 45 Klöstern in Frankreich und in den Niederlanden bestehend; die ranzösischen Klöster wurden zu jener Zeit aufgehoben. 2) Die himmlischen. Non-enorden von der Verkündigung Mariä, gestiftet von der Witwe Maria Victoria ornari aus Genua, 1604 von Clemens VIII. bestätigt, in strenger Klausur ebend, von neuem in Frankreich hergestellt, außerdem noch in Genua und Rom orkommend.

Annus carentiae — die Zeit, wärend welcher die Kanoniker nach ihrem intritt in ein Stift zu Gunsten der Fabrik, der Präbendenmasse, des Papstes der Bischofs auf die Einkünfte ihrer Stelle Verzicht leisten mussten. An dessen telle ist jetzt in manchen Ländern der Abzug einer Rate am Einkommen (z. B. uartal) zu Gunsten eines kirchlichen Fonds (Kirchen-, Emeriten-, Pensions-, Witwen-, Religionsfonds) getreten.

Annus claustralis — das erste und zu strenger Residenz verpflichtende Jar es Stiftsherrn.

Annus decretorius — das Normal-Jar 1624, nach dessen Besitzstand im estfälischen Frieden die beiden Konfessionen sich in die deutschen Territorien zu ilen hatten.

Annus deservitus und **gratiae.** — Den Erben eines Geistlichen fallen e bis zu seinem Tod von ihm verdienten, aber noch nicht eingenommenen Früchte es letzten Dienstjares zu. Hiezu kommt gewönlich noch ein Gnadenmonat oder uartal.

Annus luctus, Trauerjar, ein Ehehindernis, s. Ehehinder-isse.

Anomoeer, s. Arianismus.

Ansegis eine abgekürzte Form für Ansegisil. Außer

1) Ansegis (Anchises den Trojaner macht die spätere von Metz aus verbrei-e Sage aus ihm), dem am Anfang des 7. Jarhunderts gebornen Sone des ischofs St. Arnulf in Metz und dem Vater des fränkischen Fürsten Pipin von

Heristal, treten in der Geschichte des früheren Mittelalters zwei Personen dieses Namens hervor, beide Geistliche und in naher Verbindung mit den fränkischen Königen.

2) Der ältere und berühmtere derselben ist in der zweiten Hälfte des 8. Jarhunderts geboren, aus altem fränkischen Adel. Von der Schule eines Klosters im Lyoner Sprengel, wo er seinen ersten Unterricht empfing, kam er in das Kloster Fontanella (St. Vandrille im Sprengel von Rouen), in welchem ein Verwandter von ihm seit 787 Abt war, wurde daselbst Mönch und hat als solcher später dem König Karl den Lehnseid geleistet. Zuerst wurden ihm kleinere Abteien, die erste in Rheims, die zweite in Chalons sur Marne verliehen, im Jare 807 aber empfing er das Kloster St. Germain de Flay (in der Diöcese von Beauvais) und von dieser Zeit an beginnt sein Ruhm und wächst seine Bedeutung. Er hat das Kloster, welches in argem äußerlichen Verfall gewesen war, von Grund aus widerhergestellt, und dabei sich ebenso in der Landwirtschaft wie im Bauen geschickt gezeigt. König Karl vernahm dies und rief ihn an seinen Hof nach Aachen. Dort ist nun Ansegis eine Weile unter Einhard als Baumeister, one Zweifel beim Bau der Pfalz und des Münsters beschäftigt gewesen. Überhaupt war der König ihm vorzüglich gewogen und betraute ihn öfters mit Botschaften in verschiedene Teile des Reiches, wovon eine der schwierigeren in die spanische Mark besonders genannt wird. Ebenso angesehen war Ansegis auch bei Karls Son, dem Kaiser Ludwig; dieser verlieh ihm 817 die Abtei Luxeuil und 823 Fontanella, dasselbe Kloster, in welchem er sein Mönchtum begonnen hatte. Hier hat er, wie es scheint, zurückgezogen von der Welt, in geistlichen und wissenschaftlichen Übungen gelebt, er war nun betagt und kränklich. Wie in Flay für Haus und Hof, so sorgte er jetzt für die geistigen Güter, und eine lange Reihe meist theologischer Schriften wird aufgezält, welche auf seine Veranlassung von den Mönchen geschrieben worden sind. Hier vollendete er auch oder veröffentlichte wenigstens 827 ein wissenschaftliches Werk, seine Sammlung der fränkischen Reichsgesetze, welche seit 829 als libri IV capitularium offizielle Geltung erlangt haben. Sein Plan war, die in den Originalakten zerstreuten Gesetze Karls, Ludwigs und Lothars, je nach ihrem Inhalte für Kirche und Reich ausgeschieden, zu sammeln. Das Werk umfasst 20 Gesetze, die Karl und Ludwig innerhalb der Jare 789 und 826 erlassen haben. Die meisten Kapitel, mit Ausnahme von I. 140—158; II. 29—46; III. 64—66; IV. 1—12, können wir auf die noch vorhandenen Originalquellen zurückfüren; im Vergleich mit diesen ist der Text bei Ansegis nur sehr wenig verändert; einer Fälschung, wie sie zwanzig Jare später der Fortsetzer des Werkes, der Mainzer Diakonus Benediktus planmäßig begangen hat, begegnet man nirgends. Die Autorschaft des Werkes ist früher vielfach in Zweifel gezogen worden, da der Sammler in der Vorrede einfach Ansegisus Abba heißt. Ganz one Grund und offenbar falsch dachte man an den jüngeren Ansegis, den Erzbischof von Sens. Dagegen hatte man Ursache zu zweifeln, da einerseits in des Ansegis ausfürlicher Lebensbeschreibung dieses Werkes keine Erwänung geschieht, andererseits im 11. Jarhundert Sigeberts Chronik aus einer unbekannten Quelle, und aus Sigebert im 13. Jarhundert Alberichs Chronik, den Verfasser der Kapitularienbücher als Abba Lobiensis bezeichnen. Allein durch unumstößliche gleichzeitige Nachrichten, die über und im Kloster Lobbes aufgezeichnet worden sind (Annales Laubienses. Gesta abbatum Laubiensium), steht es fest, dass das Kloster Lobbes im 9. Jarhundert keinen Abt dieses Namens hatte; eine Verwechslung von Luxoviensis (was auf Ansegis wol passt) und Lobiensis ist bei einem Abschreiber wie Sigebert wol denkbar; und außerdem bestätigen die Miracula S. Waldeberti, welche der Abt Adso von Luxeuil im 10. Jarhundert geschrieben hat, dass Ansegis von Fontanella wirklich der Verfasser sei. Mit diesem Werke ist sein Andenken auf die späte Nachwelt gekommen; es wurde schon im 9. Jarhundert ins Deutsche übersetzt — ein Bruchstück davon ist erhalten, s. Monum. Germ. Leg. 1, 261 — und bis ins 13. Jarhundert hat jeder deutsche König auf dieses Buch als des Reichs Rechte den Eid geleistet. Ansegis erlebte auch, dass es im Reichstage benützt und citirt wurde; er ist erst sechs Jare nach

der Veröffentlichung desselben, am 20. Juli 833, gestorben. Sein Vermögen, ansehnlicher Reichtum, den er sich aus seinen Einkünften erspart hatte, fiel an Kirchen, Klöster und Arme. — Von diesem Ansegis berichten ausfürlich die Gesta abbatum Fontanellensium (Monum. Germ. Legg. 2, 293), etliches auch das Chronicon Luxoviense, Sigeberti chronicon a. 827 und die Miracula S. Waldeberti. Sein Rechtsbuch ist mehrere Male, zuletzt und am besten von Pertz im ersten Teil der Monumenta Germaniae Legum herausgegeben. (Vgl. auch Stobbe, Gesch. der deutsch. Rechtsquellen, Bd. 1, S. 231.)

3) Der jüngere, von dessen Herkunft und Jugendzeit nichts bekannt ist, tritt, nachdem er schon früher (867) vertrauliche Eröffnungen des Königs nach Rom überbracht, im Jare 870 als Abt (warscheinlich von St. Michael zu Beauvais) und Gesandter des westfränkischen Königs Karl des Kalen in Rom in einer sehr bedeutenden Stellung hervor. 871 wurde er Erzbischof von Sens. Als vornehmstes Werkzeug des Papstes Johann VIII. und einflussreicher Ratgeber König Karls ernannte ihn ersterer auf Veranlassung des letzteren nach dessen Kaiser-Krönung im J. 876 zum päpstlichen Vikar für Gallien und Germanien mit der Befugnis, Synoden zu berufen, den Verkehr zwischen dem römischen Stule und den erwänten Ländern zu vermitteln, alle päpstlichen Verfügungen den dortigen Bischöfen mitzuteilen und über alle wichtigeren und schwierigeren Angelegenheiten nach Rom zu berichten. Mit dieser Ernennung sollte dem Kaiser das Mittel gegeben werden, über die Grenzen seiner Herrschaft hinaus Einfluss auf die Kirche des gesamten Frankenreiches zu gewinnen. Eine unbedingte Anerkennung der Vikariatsstellung des Ansegis konnte indessen Karl auf der Synode zu Ponthion (876) von den westfränkischen Bischöfen und Metropoliten nicht erlangen. Von einer Tätigkeit des Ansegis in seiner Stellung als päpstlicher Vikar ist nichts bekannt. Schon 877 scheint er das Vertrauen des Papstes verloren zu haben. 878 ernannte dieser den Erzbischof Rostagnus von Arles zu seinem Vikar in Gallien, womit offenbar die Vollmachten für Ansegis zurückgezogen waren. Er starb am 25. November 882 und nahm den Ruhm seines Erzbistums mit ins Grab; als primus Gallorum papa wurde ihm die Grabschrift gesetzt, aber keiner seiner Nachfolger hat jemals darauf hin geistliche Ansprüche erhoben, wiewol noch im 15. Jarh. die Erzbischöfe von Sens den Titel: Galliae et Germanorum primas gefürt haben. — Die Nachrichten über diesen Ansegis finden sich in Hincmari Remensis annales a. 870 ff. und in den Annales Vadastini a. 879, außerdem in verschiedenen Briefen des Papstes Johannes VIII. und im Chronicon Odoranni, das bei Duchesne Scr. II. gedruckt ist; unter den neueren am besten bei Gfrörer im 2. Bd. seiner Kirchengeschichte. Vgl. ferner Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, Bd. 1, S. 748. 767. 795. 837. 845 ff., Bd. 2, S. 40. 70. 81. 122. Über seine Vikariatsstellung P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 1, S. 597.

4) Noch ein anderer Ansegis, obgleich geringerer Bedeutung, aus dem 10. Jarhundert ist zu nennen. Dieser erscheint, one dass weiter etwas von ihm bekannt wäre, innerhalb der Jare 925 und 959 als Bischof von Troyes; als solcher zog er mehrere Male gegen die Normannen zu Felde, welche damals Frankreich und Belgien bedrohten. Er wurde ums Jahr 959 aus seinem Bistum vertrieben, erlangte es aber wider durch Vermittlung des Erzbischofs von Köln, dem er darauf zum Danke die Reliquien des hl. Patroclus überließ, welche nach Köln gebracht wurden. Über ihn berichten Flodoardi annales, Hugo Floriacensis, Richeri historiae und die Translatio S. Patrocli. (**Merkel** †.) **P. Hinschius.**

Anselm, Erzbischof von Canterbury, ist um 1033 in Aosta in Piemont geboren, wo der Vater, einer lombardischen Adelsfamilie angehörig, sich niedergelassen hatte. Die Mutter Anselms, Ermenberga, war eine tüchtige, fromme Hausfrau, und nicht one Einfluss auf sein für religiöse Dinge besonders offenes Gemüt. Mit ihnen beschäftigte sich wachend und träumend sein kindlicher Geist. Dem religiösen Triebe folgend, wäre er schon als Knabe gern in ein Kloster eingetreten, und bat Gott, er möge ihm eine schwere Krankheit senden, damit sein Vater und der Abt des Klosters, welche ihm die Erlaubnis versagten, dadurch

bewogen würden, ihren Widerstand aufzugeben. Dennoch geriet er als junger Mann in ein weltliches Treiben, in welchem er Frömmigkeit und Wissenschaft zu vergessen schien. Aber diese Periode seines Lebens endigte mit einer desto entschlosseneren Umkehr. Unbefriedigt und in Zwist mit seinem Vater, einem wüsten Menschen, welcher weder die Vorzüge noch die Fehler des Sones zu würdigen wusste, entschied er sich, seinen Besitz im Stich zu lassen und in ein Kloster zu gehen. Er wälte Bec in der Normandie, welches durch seines Priors Lanfranc Wissenschaft glänzte. Dieser gelehrte Mann fürte ihn tiefer in die scholastischen Studien ein. Bald aber fülte Anselm seine Kräfte, und fasste den Gedanken, als Lehrer in ein anderes Kloster zu gehen, in welchem sein Talent nicht durch Lanfrancs Ruhm verdunkelt würde. Er erkannte indes die Eitelkeit, welche darin lag, und dies beschleunigte seinen Entschluss, Mönch zu werden, in Bec selbst, und sich durch den unbedingten Gehorsam gegen Lanfrancs Gebote zu demütigen. Wirklich hat er damals und später selbst als Erzbischof die fehlerhafte Seite der mönchischen Tugend, welche das Aufgeben des eigensüchtigen Willens mit Knechtschaft unter den Befehlen eines Vorgesetzten verwechselt, mit peinlicher Gewissenhaftigkeit zur Ausfürung gebracht. Doch arbeitete er mit gleicher Gewissenhaftigkeit an den edelsten Aufgaben des Mönchtums, der Läuterung und Selbstbeherrschung. Obgleich lebhaften Temperamentes, erlangte er eine solche Herrschaft über seine Gefüle, dass er sich in reiferen Jaren fast niemals zum Zorne hinreißen ließ. Seine Natur eignete ihn zu jener Lebensweise; er liebte sie und empfahl sie eifrig als den Weg zum Frieden in Gott, auf welchem wir am meisten vor den Lockungen der Welt gesichert seien, und er erwarb sich in der Tat den christlichen Stoicismus, welcher in einer von den heftigsten Stürmen nicht erschütterten Ruhe der Seele bestand. Ruhig, klar, in milder Freundlichkeit erscheint er überall; er war von der Liebe erfüllt, die sich nicht erbittern lässt; sie und ein freier, für die Eigentümlichkeit der Menschen offener Sinn machte ihn zu einem vorzüglichen Pädagogen, der die Schranken der gewönlichen mönchischen Gesichtspunkte durchbrach. Wie lebendig und klar, wie anregend durch Methode und neue Ideeen sein Unterricht gewesen sein muss, vermag man noch aus der Behandlung philosophischer und theologischer Gegenstände in seinen Schriften zu erkennen. Als um 1063 Lanfranc Abt von Caen wurde, wälten die Mönche Anselm, in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Überlegenheit, seiner asketischen Frömmigkeit und seines liebevollen Benehmens zum Prior, und er hatte nun Gelegenheit, seine große Lehrgabe wirken zu lassen. Auch als ein vortrefflicher Seelsorger bewies er sich; von seinem Ernst, seiner Liebe und Geduld, seiner Kenntnis des menschlichen Herzens und seinen rein christlichen Gesichtspunkten geben seine Briefe, Traktate, Gleichnisreden und Meditationen glänzende Zeugnisse. Wenn er Trost im Sterben zu erteilen hat, erhebt er sich bis zur Reinheit des evangelischen Glaubens. Denn alsdann lässt er die Fürbitte der Maria und anderer Heiligen, welche er sonst nicht verschmäht, bei Seite, und verweist für alle Sünden allein auf die Genugtuung Christi.

Anselm war ein Geist von beschaulicher und spekulativer Anlage. Als er nun 1078 zum Abt erwält ward, entstanden ihm viele Geschäfte der äußeren Verwaltung; er überließ sie aber, soviel er es für erlaubt hielt, anderen. Doch zu einem weit größeren Umfange derselben ward er berufen, da er um 1093 zum Erzbischof von Canterbury ernannt wurde. Der König Wilhelm II. besetzte, wie sein Vater, Wilhelm der Eroberer, die Bistümer mit normannischen Prälaten, welche gewont waren, ihnen den Lehenseid zu leisten und von ihnen die Investitur mit Ring und Stab zu empfangen. Lanfranc hatte die Hoheitsrechte der Krone willig anerkannt und Gregor VII. nicht gewagt, gegen Wilhelm den Eroberer mit Strafen vorzugehen. Wilhelm II. war ein eben so herrischer, wie habsüchtiger Fürst; vier Jare lang hatte er das Erzbistum nach Lanfrancs Tode unbesetzt gelassen, um über Kirche und Vermögen schalten zu können. Jetzt, schwer erkrankt und in Todesfurcht, gab er dem Andringen einer großen Zal von Geistlichen nach, Anselm, der gerade in England anwesend war, zum Erbischof zu machen; aber Anselm weigerte sich lange, und das war mehr als bloße Form.

Nicht nur scheute er die weltlich gearteten Geschäfte und die schwere Verantwortlichkeit, sondern er sah auch große Kämpfe voraus. Denn er gehörte der Gregorianischen Partei an, welche den Klerus und insbesondere die Besetzung der bischöflichen Stellen dem Einfluss der Könige zu entziehen strebte, und war dem Papste mit solcher Unterwürfigkeit ergeben, dass er jede neue Konsequenz als Gesetz betrachtete, welche dieser aus den Voraussetzungen der Überordnung der Kirche über den Stat ableitete. Es kam, wie er erwartet hatte. Zwar erwarb er sich durch seine Liebe und Fürsorge bald die Neigung des Volkes, auch des sächsischen Teiles, welchen er nicht so geringschätzig behandelte, wie Lanfranc es getan hatte. Jedoch den König reute die Ernennung und seine daran geknüpften Versprechungen, sobald er genesen war. Er war unbefriedigt durch das Geldgeschenk, welches ihm Anselm verehrte, missbilligte auch die Anerkennung des Gregorianischen Papstes Urban II. von Seiten Anselms, obgleich er sich später ebenfalls für diesen entschied. Als der Erzbischof darauf bestand, nach Rom zu reisen, um vom Papste genauere Verhaltungsbefehle einzuholen, erblickte der König in diesem Zwecke eine neue Verletzung seiner Rechte und exilirte ihn 1097. In Rom fand Anselm zwar ehrenvolle Aufnahme und schöne Worte, allein kräftige Maßregeln wagte weder Urban noch sein Nachfolger Paschalis II. gegen den König. Anselm konnte selbst nicht dazu raten, den König zu exkommuniciren. Denn dieser hatte die Bischöfe seines Reiches und auch den zum Teil widerstrebenden Adel auf seine Seite gebracht, und hätte den Bannfluch verlacht. Der Nachfolger, Heinrich I., knüpfte Unterhandlungen über Anselms Rückkehr an. Sie drohten sich zu zerschlagen, weil dieser infolge der Beschlüsse des römischen Concils vom Jar 1099 den Lehnseid verweigerte, welchen er früher für zulässig gehalten hatte. Heinrich, ein geschmeidigerer Charakter als sein Bruder, hoffte mit scheinbarer Mäßigung zum Ziel zu kommen. Er gestattete die Rückkehr dennoch und versprach Verhandlungen mit Rom. Das Verhältnis zwischen beiden war wechselnd; es war oft sehr freundlich, da Anselm überall, wo ihn nicht seine Begriffe von den Rechten der Kirche hinderten, mild und dienstfertig sich benahm. Der König kam aber zulezt immer wider auf den Lehnseid zurück. Endlich forderte er Anselm auf, um sich seiner zu entledigen, selber in Rom eine Vermittlung des Streites zu versuchen, hinderte ihn dann an der Rückkehr und belegte die Güter seiner Kirche mit Beschlag. Von dem Papste nicht unterstützt und der fruchtlosen Verhandlungen mit beiden Seiten müde, beschloss Anselm, den König auf eigene Hand zu exkommuniciren. Darauf wollte es Heinrich, dem die Liebe des Volkes zu Anselm nicht unbekannt war, doch nicht ankommen lassen. Um 1106 kam es zu einem merkwürdigen Vergleiche, in welchem der König die geistliche Investitur aufgab, Anselm dagegen den Lehnseid leistete. Der Papst, zufrieden die erstere erlangt zu haben, hatte den letzteren einstweilen gestattet und bemühte sich, alle übrigen Hindernisse hinweg zu räumen. Seitdem herrschte ungetrübtes Vertrauen zwischen Anselm und dem Könige, so dass ihn dieser 1108, als er sich nach der Normandie begab, mit Befugnis eines Reichsverwesers ausstattete. Anselm war kein Mann von hierarchischem Ehrgeiz, aber auf die äußere Ehre, die Rechte und die Besitztümer seiner Primatenwürde hielt er nicht nur gegenüber der Krone, sondern auch gegenüber der Kirche. Von dem Papste Paschalis forderte und erlangte er die Anerkennung, dass der Erzbischof von Canterbury legatus natus für Großbritannien sei. Gegen den Erzbischof von York und gegen andere Bischöfe und Kirchen behauptete er herkömmliche Rechte mit großer Zähigkeit. Da ihm die Sache der Hildebrandinischen Partei mit dem Christentum zusammenfiel, so hatte auch seine Liebe hieran ihre Schranke. Denn obgleich selten ein so sehr in Liebe verklärtes Gemüt gefunden wird, wie das seinige, so sprach er doch harte Worte zu Waltram von Naumburg, bloß weil dieser damals noch der kaiserlichen Partei angehörte. Er hat one Zweifel dazu gewirkt, den Ideeen des päpstlichen Absolutismus, wie der Gregorianischen Reform des Klerus und der Klöster mehr Boden in Großbritannien zu verschaffen. Seine eigenen Absichten, welche dabei vor allem auf lebendige Frömmigkeit und Sittlichkeit gerichtet waren, und sein erleuchtendes Beispiel adelten diese Bestrebungen; doch war seine Wirksamkeit zu

kurz, seine Abwesenheit ließ der Verwilderung in allen Richtungen Raum, und daher sah er selbst nur wenig Früchte seiner Aussat. Er starb am 21. April 1109, ein Mann, welcher durch die tiefe Harmonie seines Wesens für immer eine der edelsten Gestalten der Kirche bleiben wird.

Die allgemeinsten und vornehmsten Nachwirkungen sind von seinen wissenschaftlichen Leistungen ausgegangen. Er ist mit Recht der Vater der Scholastik genannt worden. Denn unter dem Gegensatz der freieren, rationaleren und der traditionellen kirchlichen Theologie, welcher sich in Berengar und Lanfranc darlegte, folgte er dem letzteren. So zeichnete er der scholastischen Theologie bestimmter die Aufgabe vor, das traditionelle kirchliche System logisch auszufüren und dialektisch zu erweisen. Seine Originalität würde noch mehr hervorglänzen, wenn er sich minder fest an die Auktorität gebunden hätte, ist aber dennoch epochemachend in der Lehrgeschichte. Er vereinigt großen logischen und dialektischen Scharfsinn mit den tiefsinnigsten Konceptionen, welche sich ihm zuweilen in einem plötzlichen Aufleuchten genialer Gedanken, oder auch wie in einem visionären Schauen enthüllten. Eine Gabe der Intuition geht neben einem nicht geringen Talent her für die Abstraktion, welche bei ihm indessen noch keineswegs den Grad des Formalismus hat, wie bei manchen Scholastikern des 12. und 13. Jarhunderts. Seine Methode ist daher ungeachtet der Herrschaft des Syllogismus noch viel freier und beweglicher, als die durch Petrus den Lombarden eingefürte. In wissenschaftlichen Werken liebt er die Entwicklung in dialogischer Gestalt, welche von Plato durch Klassiker und Kirchenväter herab auf das Mittelalter wirkte. Plato und Augustin liefern ihm auch die Ideeen, welche den Grundgehalt seines Denkens ausmachen. Dagegen ist der Einfluſs der spezifisch mystischen Theologie, welche durch Pseudo-Dionysius schon im 12. Jarhundert mächtig wirkte, kaum in einzelnen Spuren erweislich. Begriff und Syllogismus behaupten die höchste Stelle in der irdischen Erkenntnis.

Seine wissenschaftlichen Schriften gehören teils der formalen Philosophie, teils der Metaphysik und Theologie an. Die philosophischen fallen in die frühere Periode und sind daher in Bec entstanden. Er hielt die Dialektik für eine unerläſsliche Vorbereitung zur Theologie und schrieb in den ersten Jaren seines Priorats zur Einfürung in dieselbe den Dialog de grammatico. Auf Grundlage des von Boëtius bearbeiteten Aristotelischen Organons behandelt er Begriffe, Urteile und Schlüsse und gebraucht dabei als Beispiel den Begriff des Grammatikers. In diese Zeit, bis 1078, sind auch die metaphysischen Werke de veritate und das monologium zu rechnen; ferner das proslogium nebst der Verteidigung contra Gaunilonem und die spezifischer dogmatischen de libertate arbitrii und de casu diaboli; das letztere vielleicht etwas später. Um 1092 begann er das gegen Roscellin gerichtete Buch de fide trinitatis et incarnatione verbi und seit 1094 sein Hauptwerk, cur deus homo, welches er, wärend des Exils, in der Gegend von Capua 1098 vollendete. Als er danach in Lyon verweilte, folgte das Buch de conceptu virginali. Nach England zurückgekehrt, behandelte er die Streitfrage zwischen der griechischen und lateinischen Kirche über den Ausgang des heiligen Geistes, worüber er auch auf einer Synode zu Bari disputirt hatte, in der Schrift de processione spiritus sancti (1100—1101). Die letzte größere Schrift (1107—1108), auch dem Inhalt nach abschließend, ist das Buch de concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio. — Für die asketischen Schriften, Meditationes, Orationes, ist Augustin nach Form und Inhalt Vorbild. Die frommen Gefüle des Verfassers erscheinen gehemmt durch die oft höchst gekünstelte Rhetorik. Doch darf man nicht vergessen, daſs man damals in dergleichen stilistische Formen eingewont war. Von Predigten unter seinem Namen sind nur wenige übrig, und die Herleitung mancher von Anselm ist nicht one kritische Bedenken. Doch sind die von dem Herausgeber Gerberon geäußerten, daſs sie nämlich mit dem Kommentar des Herväus von Dol, welcher jünger ist, eine verdächtige Verwandtschaft hätten, ungegründet. Wo eine solche Verwandtschaft stattfindet, beruht sie auf gemeinsamen älteren Quellen. — Seine Briefe, die in vier Büchern gesammelt sind, vermeiden zwar ebenfalls nicht ganz den rhetorischen Ungeschmack der Zeit, sind aber häufig auch

on kräftiger Einfachheit in der Darstellung und sind lebendige Zeugnisse von em Reichtum seines inneren Lebens, von seiner praktischen Weisheit und von der ielfältigkeit seiner Beziehungen nach außen.

Seine wissenschaftlichen Schriften handeln das kirchliche Lehrsystem noch nicht der Vollständigkeit und Genauigkeit der scholastischen Summen ab; die einzelnen örtern vielmehr große Fragmente des Systems; aber dennoch läßt sich erkennen, ıſs er mit Sicherheit die Zusammenhänge überschaut, und mehrere überragen in r Ausfürung bestimmter Seiten des Systemes weit das bisherige. Die Prinpienfragen behandelt er als der getreue Son der Kirche, der nie in dem Glaun und in der Hingebung an sie erschüttert worden war. Daher die Unterordıng der Spekulation unter die Auktorität, welche ihren Ausdruck findet in dem atze: credo, ut intelligam, non quaero intelligere, ut credam. Die nach seiner berzeugung in der Offenbarung und Kirchenlehre identische Warheit steht ihm hoch über der Erkenntnis der Vernunft, dass es ihn eitel Torheit dünkt, Dogen darum leugnen zu wollen, weil man sie nicht begreife. Ein Glaube, der chts weiter sei als eine Anerkennung der göttlichen Dinge, sei zwar als Anngspunkt notwendig, genüge aber nicht. Man müsse sie lieben, und erst dieser n der Liebe belebte Glaube, welcher eine Willensrichtung auf den Gegenstand ıschließe (credere in aliquid), sei der ware Glaube, welcher zur Erkenntnis füre. enn die Sünde verdunkelt die Erkenntnis Gottes, und nur einem geheiligten erzen wird sie zu Teil. Der lebendige Glaube genügt für sich zum Heil, aber die kenntnis, wenn sie hinzutritt, macht ihn dem Schauen verwandt, was dem jentigen Leben gehört, und steht zwischen beiden. Nachdem uns einmal die Wariten der Offenbarung kund geworden sind, vermögen wir auch ihre Notwendigit und Vernünftigkeit in vielen Fällen darzutun. Die Vernunft hat dabei mit ren eigenen Erkenntnismitteln zu verfahren und sich einstweilen so zu verhaln, als wäre die Offenbarung gar nicht vorhanden.

In den metaphysischen Bestimmungen ist Anselm Realist. Augustinus und die ıtscheidung des Porphyrius bei Boëtius fürten ihn zu den platonischen Gedanken er die Beschaffenheit der Universalien. Die allgemeinen Formen der Dinge en Ausdruck Idee hat er nicht) haben ihr Sein im göttlichen Verstande, im gos, und sind das dem Sein des Einzelnen vorangehende und zu Grunde liende. Die Richtung auf das Übersinnliche, welche die allgemeine Bedingung r Theologie ist, schien ihm mit dieser Geltung der Universalien verbunden zu n, der Nominalismus dagegen, welcher die Realität in das Einzelsein setzte, ınlich beschränkt, unwissenschaftlich und zur Häresie neigend. Des Nominalisten oscellin Dreieinigkeitslehre war ihm eine Bestätigung dafür. Er setzte seiner theistischen Vereinzelung der göttlichen Personen ihre Identificirung mit Reionen des göttlichen Wesens entgegen. In dem Dialog de veritate hat er die alistischen Gedanken tiefsinnig ausgefürt. Alle Dinge haben in Gott nicht nur e Ursache, sondern auch ihren Zweck (ihre Idee). Gott ist das höchste Sein d die vollkommene Warheit. Die Erkenntnis der Dinge hat also Warheit, nn sie in Gott erkannt werden, mithin, wenn der Ausdruck den Zweck widert. Dies gilt von der Bezeichnung (significatio) durch das Wort wie durch die t. Alle Einzelerscheinung ist notwendig unvollkommen. Sie enthält ein Sollen, lches sich aber mit ihrem Sein nicht deckt; sie weist aber durch ihren eck hin auf das göttliche Sein, welches mit dem Denken Gottes eines ist. Alle ischen Prädikate daher, welche ein Sein, ein Gutes oder Warheit aussagen, eichnen nur einen Anteil, welcher ihnen an dieser höchsten Realität verliehen

Im Monologium hat er, was vor ihm in einer besonderen Abhandlung nur eudo-Dionysius getan, eine ausfürliche metaphysische Untersuchung über Gottes sen und Eigenschaften angestellt, welche in die trinitarische Darstellung als notıdige Auseinanderlegung des göttlichen Wesens ausläuft. Hier, wie gewönlich ihm, ist dafür die Augustinische Konstruktion nach dem Vergleich mit dem ıschlichen Geiste, seiner memoria, seinem cognoscere und velle, maßgebend. Die listische Betrachtung bedingt in dieser Schrift seine Auffassung vom Verhältnis Welt zu Gott, und die Elemente des Beweises für das Dasein Gottes, welcher

in dem Rückschluſs von dem relativen Denken auf das absolute besteht. Dieser Beweis ist ein anderer, wie Hasse (Anselm II, p. 241) mit Recht bemerkt, als der im Proslogium vorgetragene ontologische. Der letztere, gleichfalls vom Realismus getragen, besteht darin, daſs aus dem Gedanken des Absoluten die Existenz desselben geschlossen wird. Nämlich der Begriff des vollkommensten Wesens schließt nach Anselm das Moment der Existenz ein; denn sonst könnte ein vollkommeneres Wesen gedacht werden, welchem zu allen übrigen Prädikaten der Vollkommenheit noch das der Existenz hinzukäme, und welches um deswillen höher wäre. Hiergegen erhob der Mönch Gaunilo von Marmoutier (lib. pro insipiente) den Einwand, daſs es wol Fälle gebe, in welchen das Erkennen nicht notwendig die Existenz voraussetze, z. B. ein in seiner Art vollkommener Gegenstand könne existirt haben, aber dann verschwunden sein, one daſs die in ihm gedachte Vollkommenheit durch das Nichtvorhandensein geringer wäre. Anselm fürte in seinem Apologeticus dagegen aus, daſs die Idee Gottes, welche die notwendigste und höchste von allen sei, sich anders zur Existenz verhalte, als andere Gedanken des Menschen. — In der Lehre vom Menschen, der Sünde und Gnade und Prädestination bleibt Anselm im ganzen bei den Dogmen Augustins stehen, doch weicht er darin ab, einmal, daſs er die Menschen nicht bloß zu dem Zwecke geschaffen denkt, daſs sie die Zal der gefallenen Engel ersetzen und dann, daſs seine Lehre von der Sünde die negative Fassung konsequenter als Augustin anwendet, wodurch der Begriff der Erbsünde und Erbschuld an Intension verliert und ein Übergang zu dem in Trident festgestellten Dogma stattfindet. — Zu seinen bedeutendsten Werken gehört die mit kunstvoller Dialektik ausgefürte Schrift cur Deus homo. Sie behandelt die Lehre von der Genugtuung mit überlegenem Tiefsinn und nicht one eine gewisse Freiheit der Kritik gegen ungenügende altkirchliche Argumente. Die Hauptgedanken sind folgende: Der Mensch hat mit seiner Übertretung die Ehre Gottes verletzt, die sich in der Ordnung der Welt kund gibt, und von der göttlichen Gerechtigkeit untrennbar ist; sie muſs hergestellt werden. Da das göttliche Gebot mehr wert ist, als die ganze Welt, so kann die Sünde gegen Gott nur durch etwas aufgewogen werden, was mehr wert ist, als die ganze Welt. Der Mensch ist nicht fähig zur Genugtuung; denn diese erfordert nach ihrem juridischen Begriffe nicht nur Herstellung des verursachten Schadens, sondern auch eine Vergütung darüber hinaus; er aber gehört mit allem, was er ist und leisten könnte, auch wenn er one Sünde wäre, onehin Gott. Christus allein ist im Stande, der göttlichen Forderung zu genügen. Er leistet durch sein heiliges Leben den Gehorsam, welchen Gott von ihm, als von einem Menschen verlangt. Da er wegen seiner Sündlosigkeit dem Tode nicht unterworfen ist, so ist es ein freiwilliges Opfer, was er darbringt, wenn er sein Leben dahingibt. Diese Gabe ist das Plus, was die Genugtuung erfordert. Sollte sie von unendlichem Werte sein, so muſste Gottes Son sie darbringen, welcher aber den Lon dafür auf die Menschen übertragen kann, da ihm an sich alles gehört, was Gottes ist. Damit sie aber den Menschen zu gute komme, muſste es auch ein Vertreter des menschlichen Geschlechtes sein, welcher sie darbot. So gehört also zum Begriff des Erlösers, daſs göttliche und menschliche Natur in ihm vorhanden und zur Einheit verbunden sei. Gott hat keine Begierde nach dem Blute seines Sones; seine Absicht geht nur auf die Ausfürung seines unwandelbaren Ratschlusses, welchen er über das menschliche Geschlecht gefaſst hat; der Tod Christi ist das nach der Ordnung der Dinge unvermeidliche Mittel dazu. Anselm lehrt eine stellvertretende Genugtuung, aber nicht eine passive, sondern eine aktive, denn der Tod Christi hat seine Bedeutung als höchster Akt des Gehorsams. Die Erörterung beharrt fast gänzlich bei dem objektiven Vorgange; die subjektive Beziehung desselben ist nicht entwickelt, aber wenigstens der Punkt, wo sie einsetzt, ist bezeichnet, wenn es heißt, daſs das Herz mit Vertrauen erfüllt werde, weil Gott niemanden, der in Christi Namen zu ihm komme, zurückweisen wolle. Ritschl hat diese Theorie einer sehr scharfsinnigen Kritik unterzogen. (D. chr. L. v. d. Rechtfertigung u. Vers. I, 1870). Er hat auf jene Einseitigkeit und auf das Mangelhafte der juridischen Form hingewiesen, doch betreffen die Ausstellungen auch

einige Gegensätze, welche nicht so unvereinbar sind, als die Kritik sie darstellt.

Ausgaben der Werke: Johannes Picardus, Colon. 1612, kritischer die von G. Gerberon. Paris 1675, 1721; neuer Abdruck derselben in Migne, Patrol. Tom. CLV. — Sein Leben hat sein Schüler Eadmer beschrieben; für die Streitigkeiten zwischen dem Erzbischof und den Königen ist desselben Verf. Historia novorum wichtig. Beide Schriften in der Ausg. v. Gerberon. Von neueren Bearbeitern nennen wir: Möhler, Tübinger theolog. Quartalschr. 1827, 1828. G. R. Beder, de Anselmo Cantuar. dissertat. 1832; G. F. Franck, A. v. C. Tüb. 1842. Alle drei sind in Bezug auf Gründlichkeit und Urteil dem gegenwärtigen Standpunkt nicht mehr genügend. F. R. Hasse, A. v. C., 2 Bde. 1843, 1852 hat ein durch Gründlichkeit und sorgfältige Darstellung sehr verdienstliches Werk geliefert, nur daſs er das Recht protestantischer Beurteilung zu wenig angewendet hat. Ch. Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel. Par. 1853, deutsch von C. Wurzbach. Regensburg 1854, richtet sich vornehmlich auf die äußere Geschichte Anselms und ist unterrichtend über die politischen Verhältnisse; die Darstellung der Lehre ist weniger befriedigend. Zur Erörterung über seine Prinzipienlehre vgl. Ritter, Gesch. d. Philosophie VII., dessen christliche Philosophie, 1858, I, 491. Braniß, Übersicht des Entwicklungsganges der Philosophie S. 410 f. Prantl, Gesch. d. Logik. T. II. Eine sehr gute gedrängte Zusammenfassung des Systems in J. E. Erdmanns Gesch. d. Philos. T. I. Mehrere Hauptdogmen behandelt Baur, Gesch. d. L. v. d. Dreieinigk. II. **J. L. Jacobi.**

Anselm, Bischof von Havelberg, hauptsächlich bekannt durch den Anteil, den er an den Verhandlungen zwischen der lateinischen und griechischen Kirche genommen. Er war 1135 Gesandter Lothars II. am Hofe zu Konstantinopel und hatte bei dieser Gelegenheit ein Gespräch über die Kontroverspunkte zwischen beiden Kirchen mit Nicetas, Erzbischof von Nikomedien. Als er im Jar 1145 in Rom verweilte, bat ihn Eugen III., dieses Gespräch niederzuschreiben. Es war nämlich ein gelehrter griechischer Bischof im Namen des Kaisers zum Papste gekommen und hatte, wie es scheint, durch seine Verteidigung der griechischen Eigentümlichkeiten einigen Eindruck auf das Gemüt des Papstes gemacht, so daſs dieser es nötig erachtete, den Griechen Widerstand zu leisten. Das von Anselm auf Befehl des Papstes niedergeschriebene Gespräch ist eine der bedeutenderen Streitschriften zwischen beiden Kirchen; der Vertreter der lateinischen Kirche referirt unparteiisch und unbewuſst manches, worin der griechische Gegner die Warheit auf seiner Seite hat. Überhaupt scheint die Unterredung, nach dem Berichte des Ans., mit viel Anstand und Würde gefürt worden zu sein (s. d'Achery, Spicilegium. Neue Ausgabe I, 161. Über Ans. s. Spieker in Ilgens Zeitschrift für historische Theologie 1840, II. **Herzog.**

Anselm von Laon oder Laudunensis, weil Laon sein Geburtsort war, studirte unter Anselm von Canterbury im Kloster Bec, lehrte seit 1076 die scholastische Theologie in Paris und trug vieles bei zum Aufkommen der Pariser Universität. In seiner Vaterstadt, wohin er am Ende des 11. Jarhunderts zurückgekehrt war, wurde er Archidiakonus, Scholastikus und als solcher Vorsteher einer stark besuchten theologischen Schule, die auch Abälard besuchte, er konnte aber am Unterrichte des Anselm keinen Geschmack finden (s. Ab. historiae calamit. suar. c. 3). Anselm starb 1117, nachdem er mehrere Male die bischöfliche Würde ausgeschlagen aus Anhänglichkeit an seinen Lehrerberuf. Seine glossa interlinearis, d. h. Erklärung der Vulgata in Anmerkungen zwischen den Zeilen angebracht, wurde nebst der glossa ordinaria des Walafrid Strabo leider die Fundgrube des exegetischen Wissens für die meisten; gedruckt in Basel 1502, 1508, in Antw. 1634. Derselbe schrieb auch Kommentare zu einzelnen Büchern der heil. Schrift, worüber vgl. Histoire littéraire de la France T. X. p. 182. **Herzog.**

Anselm v. Lucca, s. Alexander II. und Kanonensammlungen.

Ansgar (aus Asgejr oder Osgejr = Oskar, d. h. Gottes Speer) ist der Name des Mannes, welcher, als der Apostel des Nordens gefeiert, unter Gottes Rüst-

zeugen zur Christianisirung der germanischen Völker, eine hervorragende Stelle einnimmt.

Der Norden war zur Zeit Karls des Großen von drei Zweigen des nordgermanischen Stammes bewont: Dänen, Schweden und Norwegern (Normannen). Ihre Religion, der s. g. Asa-Glaube, war eine, unter Einwirkung der nordischen Natur und des nordischen Volkslebens, eigentümlich ausgebildete Gestalt der religiösen Anschauung, deren Grundzüge allen germanischen Völkern gemeinsam waren. Dieser Volksglaube ist uns durch altnordische Gesänge und Sagen aufbewart worden, frühe aufgezeichnet in altnordischer oder isländischer Sprache in den s. g. Edda's. Die ältere Edda (= Altmutter) — auch Sämunds-Edda genannt nach dem vermeintlichen Sammler, Priester Sämund, dem Gelehrten (um 1200) — enthält Bestandteile, deren Alter über die christliche Zeit zurückgeht, und Sagen, die unmittelbar dem ursprünglichen Heidentume entstammen. Die jüngere Edda, oder Snorre's Edda, genannt nach dem vermeintlichen Sammler Snorre Sturleson († 1241), ist späteren Ursprungs und von geringerer Bedeutung. Nach der Vorstellungsweise der Nordländer gab es im Anfange der Zeiten zwei Welten. Muspelheim (oder Muspilli, d. h. Feuerwelt) und Niflheim (d. h. Nebelwelt). Die dem Muspelheim entströmende Wärme und die Kälte des Niflheims trafen zusammen in dem grenzenlosen Abgrunde: Ginnunggapap; und aus dieser Berürung gingen hervor der Riese (Jätte) Yme, der Stammvater aller Riesen (wilder Naturmächte) und die Kuh Ödhumla, aus deren Verbindung die Asen, oder Götter, ihren Ursprung nahmen. Die wichtigsten Götter waren: Odin, Allvater; Thor, der mächtige Kriegsgott; Balder, Gott der Frömmigkeit, Milde, Unschuld; Njord, Beherrscher der Luft und der Winde, und Frö, Herr des Regens und des Sonnenscheins; Brage, Gott des Gesanges (der Skaldenkunst), und Hejmdall, der Himmelswächter an der Brücke Bifröst (d. i. Regenbogen). Die vornehmsten Göttinnen waren: Frigg, Odins Gattin; Fröja, Göttin der Liebe, und Iduna, welche die Äpfel der Jugend hütet. Der böse Loke brachte unter die Götter Streit und Zwiespalt. Er verlockt den blinden Höder, den edlen Balder zu töten. Da bricht die große Götternacht, Ragnarök, herein, und die alte Welt geht unter. Der gegenwärtige Zustand ist ein Zustand des Verfalls und der Unvollkommenheit. Aber aus dem Meere steigt endlich eine „neue Erde" hervor, über welche ein mächtiger Gott waltet. So schließt also die nordische Mythologie, wie sie anhob mit einer Genesis, zuletzt mit einer Apokalypse, der Verheißung einer vollkommneren Welt. Auch der Unsterblichkeitsglaube tritt bei jenen Nordländern bestimmter und klarer hervor, als bei den meisten andern der heidnischen Völker. Das Leben im Jenseits dachten sie sich nicht, wie die Griechen, als ein elendes Schattenleben, vielmehr als ein reges, wirksames, dem Kampfe geweihtes Leben bei Odin, im güldenen Walhal. Überhaupt war es die Geltung der Persönlichkeit, die Entwicklung der Freiheit, der Willens- und Tatkraft, worauf sich der Sinn jener Völker vorzugsweise richtete, freilich maß- und schrankenlos und vielfach ausartend in abenteuerndes, ja wildes und rohes Treiben, jedoch mit einem tiefen, ethischen Zuge, welcher sich besonders als Treue kundgab. Das Weib genoss im Norden hohe Achtung, und die Hausfrau war dem Manne ebenbürtig. Die Stammesbrüderschaft verknüpfte die Helden unter sich mit den innigsten Freundschaftsbanden, und verpflichtete sie, einander auch in den Tod zu folgen. Ein heiliger Brauch war es, dass man die neugebornen Kinder mit Wasser übergoss, sowie auch, dass man bei den „Gilden" über dem Trinkhorn „Thors Hammerzeichen" (das Kreuz) machte. Also fehlte es in der nordischen Anschauung und Sitte nicht an Anungen und Vorbildern der Warheit, an solchen Spuren jenes λόγος σπερματικός, an welche die Verkündigung der Missionare anknüpfen konnte, wärend es freilich auch dort nicht an Leuten fehlte, die von keiner andern Gottheit wissen wollten, als nur ihrer selbsteigenen Heldenkraft. Man verehrte aber die Götter unter freiem Himmel, am Opferaltar („Harg"), zum Teil aber auch im Tempel („Gudehove", d. h. Gotteshof), wo Bildnisse der Gottheiten aufgestellt waren. Die wichtigsten Tempel im Norden, bei welchen auch die „Thinge" gehalten wurden, waren zu Upsala, zu Lejre

(nahe bei Roskilde) und auf Möre bei Trondhjem. Die Häuptlinge des Volkes waren zugleich Tempelvorsteher, und bei der Einfachheit des Gottesdienstes be- urfte es keines besonderen Priesterstandes. Die großen järlichen Opferfeste (Blot) nden im Frühjare und Herbst sowie zur Julzeit (Wintersonnenwende) statt, ein sonders feierliches aber in jedem neunten Jare. Gewönlich opferte man Tiere Pferde und Häne), zuweilen aber auch Menschen (Sklaven, Verbrecher und Kriegs- fangene); ja, die Sage erwänt sogar, dass Könige von ihrem eigenen Volke ge- fert seien, zur Versönung der Götter.

Die Dänen kamen frühzeitig durch ihre Handelsreisen, wie die Nordländer erhaupt durch ihre seeräuberischen Vikingerfarten mit dem Christentume in Be- rung. Hierzu gab namentlich die von nordischen Kaufleuten vielbesuchte Stadt uerstede (Dorstad), etwas nördlich von Utrecht gelegen, Veranlassung. Als nsgar nach Dänemark kam, fand er schon viele Christen vor, die in Dorstad m Glauben gelangt waren. Und das Gerücht von dem „weißen Christ" war ganzen Norden verbreitet. Der erste Missionar, welcher sich über die gefürchtete renze der Dänen hinauswagte, war Willebrord aus Northumberland. Dieser, n einer frommen Mutter dem Dienste des Herrn schon frühe geweiht, durch e Kuldeer in Irland in seiner Erkenntnis gefördert, hatte im Jare 690 in rieslaud (vergl. den Artikel Willebrord) seine Wirksamkeit begonnen, von dort er verdrängt, sich nach Dänemark begeben, wo er dreißig Knaben kaufte und istlich erziehen ließ, deren einer der Sage nach der dänische Königsson Sigwald, er der heil. Sebaldus gewesen sein soll, welchen Nürnberg als seinen Apostel rt. Willebrord kam ums J. 700 zu einem Könige Yngrin (Ongendus), an ssen Hofe sich eine Gemeinde gebildet zu haben scheint. Hundert Jare nach ihm ste der friesische Bischof Ljudger den Vorsatz nach Dänemark zu ziehen, was m aber verwehrt wurde. Eine eigentliche dänische Mission kam erst in Folge wisser politischer Verhältnisse zu Stande, welche zwischen Dänemark und dem utschen Kaiserhofe sich anknüpften. Zwar regten sich hier schon früher dahin hende Wünsche. In einem Briefe (730) Alcuins an einen angesehenen Geist- hen im Sachsenlande (s. Jaffé, Monumenta Alcuiniana p. 165, epist. 13) kommt e Frage vor: ob denn einige Hoffnung sei, auch die Dänen noch bekehrt zu hen. Jedoch scheint von Seiten Karls d. Gr. in dieser Richtung nichts weiter tan worden zu sein, als dass er um 809 zu Essehoe (Itzehoe) eine Garnisons- pelle einrichten, auch in Hamburg den ausgezeichneten Priester Heridock einsetzen ß. Unter seinem Nachfolger, Ludwig dem Frommen, gaben Erbfolgestreitigkeiten Dänemark und das an ihn gerichtete Hilfsgesuch eines jütländischen Fürsten, arald, aus dem Geschlechte Halfdans, die Veranlassung, dass der Kaiser eine esandtschaft an ihn abordnete und hierzu den, von Missionseifer ergriffenen, wie gleich geschäftsgewandten Erzbischof Ebo von Rheims auserſah. Mit einer Voll- acht des Papstes Paschalis I. zog dieser 823 über die Eider. Eine Zeit lang n dem Bischof Halitgar von Cambray begleitet und unterstützt, brachte er eine nzal Dänen zur Taufe, und nahm auch mehrere Knaben mit sich heim, welche zu Lehrern ihres Volks erziehen ließ. Als Stützpunkt seiner Wirksamkeit sollte m Welanao (heute Münsterdorf) bei jenem Essehoe dienen, wo er ein Kloster richtete. Das Interesse für die dänische Mission behielt er sein Leben lang, ob- ich er nachher, in die inneren Streitigkeiten des Frankenreiches verwickelt, per- ulich das angefangene Werk nicht fortsetzen konnte. Als der Kaiser 826 in ngilenheim (heute Nieder-Ingelheim) unfern Mainz einen Reichstag hielt, kam r König Harald mit seiner Gattin, seinem Sone und einem großen Gefolge eichfalls dorthin. Im St. Albanus-Münster, südwärts vom „güldenen Mainz" legen, wurde mit großer Feierlichkeit der König samt seinen Begleitern in den choß der Kirche aufgenommen. Jetzt aber galt es, Diener Christi ausfindig zu achen, welche geeignet waren, diese, im Glauben noch so wenig befestigten Dänen ihre ferne Heimat zu begleiten und unter ihrem Volke die Herrschaft des reuzes aufzurichten. Hierzu wurde nun vor andren Ansgar ersehen.

Von angesehener fränkischer Eltern, wurde A. ums J. 800 geboren (nach wönlicher Annahme d. 9. September 801) unweit des zum Bischofssprengel von

zeugen zur Christianisirung der germanischen Völker, eine hervorragende Stelle einnimmt.

Der Norden war zur Zeit Karls des Großen von drei Zweigen des nordgermanischen Stammes bewont: Dänen, Schweden und Norwegern (Normannen). Ihre Religion, der s. g. Asa-Glaube, war eine, unter Einwirkung der nordischen Natur und des nordischen Volkslebens, eigentümlich ausgebildete Gestalt der religiösen Anschauung, deren Grundzüge allen germanischen Völkern gemeinsam waren. Dieser Volksglaube ist uns durch altnordische Gesänge und Sagen aufbewart worden, frühe aufgezeichnet in altnordischer oder isländischer Sprache in den s. g. Edda's. Die ältere Edda (= Altmutter) — auch Sämunds-Edda genannt nach dem vermeintlichen Sammler, Priester Sämund, dem Gelehrten (um 1200) — enthält Bestandteile, deren Alter über die christliche Zeit zurückgeht, und Sagen, die unmittelbar dem ursprünglichen Heidentume entstammen. Die jüngere Edda, oder Snorre's Edda, genannt nach dem vermeintlichen Sammler Snorre Sturleson († 1241), ist späteren Ursprungs und von geringerer Bedeutung. Nach der Vorstellungsweise der Nordländer gab es im Anfange der Zeiten zwei Welten. Muspelheim (oder Muspilli, d. h. Feuerwelt) und Niflheim (d. h. Nebelwelt). Die dem Muspelheim entströmende Wärme und die Kälte des Niflheims trafen zusammen in dem grenzenlosen Abgrunde: Ginnunggapap; und aus dieser Berürung gingen hervor der Riese (Jätte) Yme, der Stammvater aller Riesen (wilder Naturmächte) und die Kuh Ödhumla, aus deren Verbindung die Asen, oder Götter, ihren Ursprung nahmen. Die wichtigsten Götter waren: Odin, Allvater; Thor, der mächtige Kriegsgott; Balder, Gott der Frömmigkeit, Milde, Unschuld; Njord, Beherrscher der Luft und der Winde, und Frö, Herr des Regens und des Sonnenscheins; Brage, Gott des Gesanges (der Skaldenkunst), und Hejmdall, der Himmelswächter an der Brücke Bifröst (d. i. Regenbogen). Die vornehmsten Göttinnen waren: Frigg, Odins Gattin; Fröja, Göttin der Liebe, und Iduna, welche die Äpfel der Jugend hütet. Der böse Loke brachte unter die Götter Streit und Zwiespalt. Er verlockt den blinden Höder, den edlen Balder zu töten. Da bricht die große Götternacht, Ragnarök, herein, und die alte Welt geht unter. Der gegenwärtige Zustand ist ein Zustand des Verfalls und der Unvollkommenheit. Aber aus dem Meere steigt endlich eine „neue Erde" hervor, über welche ein mächtiger Gott waltet. So schließt also die nordische Mythologie, wie sie anhob mit einer Genesis, zuletzt mit einer Apokalypse, der Verheißung einer vollkommneren Welt. Auch der Unsterblichkeitsglaube tritt bei jenen Nordländern bestimmter und klarer hervor, als bei den meisten andern der heidnischen Völker. Das Leben im Jenseits dachten sie sich nicht, wie die Griechen, als ein elendes Schattenleben, vielmehr als ein reges, wirksames, dem Kampfe geweihtes Leben bei Odin, im güldenen Valhal. Überhaupt war es die Geltung der Persönlichkeit, die Entwicklung der Freiheit, der Willens- und Tatkraft, worauf sich der Sinn jener Völker vorzugsweise richtete, freilich maß- und schrankenlos und vielfach ausartend in abenteuerndes, ja wildes und rohes Treiben, jedoch mit einem tiefen, ethischen Zuge, welcher sich besonders als Treue kundgab. Das Weib genoss im Norden hohe Achtung, und die Hausfrau war dem Manne ebenbürtig. Die Stammesbrüderschaft verknüpfte die Helden unter sich mit den innigsten Freundschaftsbanden, und verpflichtete sie, einander auch in den Tod zu folgen. Ein heiliger Brauch war es, dass man die neugebornen Kinder mit Wasser übergoss, sowie auch, dass man bei den „Gilden" über dem Trinkhorn „Thors Hammerzeichen" (das Kreuz) machte. Also fehlte es in der nordischen Anschauung und Sitte nicht an Anungen und Vorbildern der Warheit, an solchen Spuren jenes λόγος σπερματικός, an welche die Verkündigung der Missionare anknüpfen konnte, wärend es freilich auch dort nicht an Leuten fehlte, die von keiner andern Gottheit wissen wollten, als nur ihrer selbsteigenen Heldenkraft. Man verehrte aber die Götter unter freiem Himmel, am Opferaltar („Harg"), zum Teil aber auch im Tempel („Gudehove", d. h. Gotteshof), wo Bildnisse der Gottheiten aufgestellt waren. Die wichtigsten Tempel im Norden, bei welchen auch die „Thinge" gehalten wurden, waren zu Upsala, zu Lejre

(nahe bei Roskilde) und auf Möre bei Trondhjem. Die Häuptlinge des Volkes waren zugleich Tempelvorsteher, und bei der Einfachheit des Gottesdienstes bedurfte es keines besonderen Priesterstandes. Die großen järlichen Opferfeste (Blot) fanden im Frühjare und Herbst sowie zur Julzeit (Wintersonnenwende) statt, ein besonders feierliches aber in jedem neunten Jare. Gewönlich opferte man Tiere (Pferde und Häne), zuweilen aber auch Menschen (Sklaven, Verbrecher und Kriegsgefangene); ja, die Sage erwänt sogar, daſs Könige von ihrem eigenen Volke geopfert seien, zur Versönung der Götter.

Die Dänen kamen frühzeitig durch ihre Handelsreisen, wie die Nordländer überhaupt durch ihre seeräuberischen Vikingerfarten mit dem Christentume in Berürung. Hierzu gab namentlich die von nordischen Kaufleuten vielbesuchte Stadt Duerstede (Dorstad), etwas nördlich von Utrecht gelegen, Veranlassung. Als Ansgar nach Dänemark kam, fand er schon viele Christen vor, die in Dorstad zum Glauben gelangt waren. Und das Gerücht von dem „weißen Christ" war im ganzen Norden verbreitet. Der erste Missionar, welcher sich über die gefürchtete Grenze der Dänen hinauswagte, war Willebrord aus Northumberland. Dieser, von einer frommen Mutter dem Dienste des Herrn schon frühe geweiht, durch die Kuldeer in Irland in seiner Erkenntnis gefördert, hatte im Jare 690 in Friesland (vergl. den Artikel Willebrord) seine Wirksamkeit begonnen, von dort aber verdrängt, sich nach Dänemark begeben, wo er dreißig Knaben kaufte und christlich erziehen ließ, deren einer der Sage nach der dänische Königsson Sigwald, oder der heil. Sebaldus gewesen sein soll, welchen Nürnberg als seinen Apostel ehrt. Willebrord kam ums J. 700 zu einem Könige Yngrin (Ongendus), an dessen Hofe sich eine Gemeinde gebildet zu haben scheint. Hundert Jare nach ihm faſste der friesische Bischof Ljudger den Vorsatz nach Dänemark zu ziehen, was ihm aber verwehrt wurde. Eine eigentliche dänische Mission kam erst in Folge gewisser politischer Verhältnisse zu Stande, welche zwischen Dänemark und dem deutschen Kaiserhofe sich anknüpften. Zwar regten sich hier schon früher dahin gehende Wünsche. In einem Briefe (730) Alcuins an einen angesehenen Geistlichen im Sachsenlande (s. Jaffé, Monumenta Alcuiniana p. 165, epist. 13) kommt die Frage vor: ob denn einige Hoffnung sei, auch die Dänen noch bekehrt zu sehen. Jedoch scheint von Seiten Karls d. Gr. in dieser Richtung nichts weiter getan worden zu sein, als daſs er um 809 zu Essehoe (Itzehoe) eine Garnisonskapelle einrichten, auch in Hamburg den ausgezeichneten Priester Heridock einsetzen ließ. Unter seinem Nachfolger, Ludwig dem Frommen, gaben Erbfolgestreitigkeiten in Dänemark und das an ihn gerichtete Hilfsgesuch eines jütländischen Fürsten, Harald, aus dem Geschlechte Halfdans, die Veranlassung, daſs der Kaiser eine Gesandtschaft an ihn abordnete und hierzu den, von Missionseifer ergriffenen, wie zugleich geschäftsgewandten Erzbischof Ebo von Rheims ausersah. Mit einer Vollmacht des Papstes Paschalis I. zog dieser 823 über die Eider. Eine Zeit lang von dem Bischof Halitgar von Cambray begleitet und unterstützt, brachte er eine Anzal Dänen zur Taufe, und nahm auch mehrere Knaben mit sich heim, welche er zu Lehrern ihres Volks erziehen ließ. Als Stützpunkt seiner Wirksamkeit sollte ihm Welanao (heute Münsterdorf) bei jenem Essehoe dienen, wo er ein Kloster errichtete. Das Interesse für die dänische Mission behielt er sein Leben lang, obgleich er nachher, in die inneren Streitigkeiten des Frankenreiches verwickelt, persönlich das angefangene Werk nicht fortsetzen konnte. Als der Kaiser 826 in Ingilenheim (heute Nieder-Ingelheim) unfern Mainz einen Reichstag hielt, kam der König Harald mit seiner Gattin, seinem Sone und einem großen Gefolge gleichfalls dorthin. Im St. Albanus-Münster, südwärts vom „güldenen Mainz" gelegen, wurde mit großer Feierlichkeit der König samt seinen Begleitern in den Schoß der Kirche aufgenommen. Jetzt aber galt es, Diener Christi ausfindig zu machen, welche geeignet waren, diese, im Glauben noch so wenig befestigten Dänen in ihre ferne Heimat zu begleiten und unter ihrem Volke die Herrschaft des Kreuzes aufzurichten. Hierzu wurde nun vor andren Ansgar ersehen.

Von angesehener fränkischer Eltern, wurde A. ums J. 800 geboren (nach gewönlicher Annahme d. 9. September 801) unweit des zum Bischofssprengel von

Amiens gehörigen Klosters Corbie (siehe den Artikel Corvey in Bd. III). Unter dem Einflusse einer ausgezeichneten Mutter, welche er aber schon als fünfjäriger Knabe verlor, wandte sein Gemüt sich frühzeitig der stillen, andächtigen Betrachtung und dem Gebete zu, nicht one jenen Zug phantastischer Frömmigkeit, welcher sich in jenen Zeiten öfter mit Klarheit des Verstandes und praktischer Tüchtigkeit verbunden zeigt. Schon damals begann sein inneres Leben sich in Visionen, welche ihm als gottgesandte galten, abzuspiegeln. Er schaute die heil. Jungfrau, welche ihn aufforderte, die Eitelkeit der Welt zu fliehen, auf dass er würdig werde, seine abgeschiedene Mutter widerzusehen. Bald darauf wurde er dem erwänten Kloster übergeben, welches, in eine Benediktiner-Abtei umgestaltet, der Sitz ernster Frömmigkeit und, nach dem Maße jener Zeit, gründlicher, wissenschaftlicher Bildung war, wo Männer wie Paschasius Radbertus damals die Jugend für den höheren Kirchen- und Statsdienst vorbereiteten. Vornehmlich mochte Abt Adalhard, Karls d. Gr. Anverwandter, welcher mit seinem Bruder Wala dem Kloster vorstand, die Erziehung Ansgars leiten. Die Nachricht von dem Tode des Kaisers, welchen der Knabe einmal in seiner Herrlichkeit und Machtfülle erblickt hatte, gab seiner Seele einen nachhaltigen Eindruck von der Nichtigkeit alles irdischen. Darnach hatte er verschiedene Gesichte, welche ihn bald erschreckten und warnten, bald durch das Vergebungswort des Erlösers oder den Anblick der himmlischen Klarheit und Wonne erhoben (s. Rimberti Vita Ansg. cap. II). Um jene Zeit fasste er die bis ins Alter festgehaltene Hoffnung auf die Märtyrerkrone. Im J. 822 wurde, als eine Kolonie von Corbie, das deutsche Kloster Corvey (in Westfalen) angelegt, zur christlichen Einwirkung auf die sächsische Bevölkerung. Mit andren Mönchen wurde 823 auch Ansgar dorthin versetzt, wo er nicht allein das Amt eines scholasticus (Schulrektor) überkam, sondern auch wegen seiner Gabe fließender Rede als Volksprediger in der Klosterkirche bestellt wurde. Schon damals offenbarte er zugleich eine wunderbare Gabe, andere anzuziehen und besänftigend auf sie einzuwirken.

Es war im J. 826, dass König Harald einen Missionar mit sich heimfüren wollte. Ansgar, welchem dieser schwere, gefarvolle Beruf angetragen wurde, nahm ihn trotz aller Abmanungen mit Freuden auf sich. Zu seinen vertrautesten Freunden gehörte der treffliche Klosterbruder Autbert, gleichfalls aus einer vornehmen, am Hofe der fränkischen Könige hochgeachteten Familie. Dieser erklärte, dass er's nicht übers Herz bringe, den geliebten Bruder allein ziehen zu lassen; er wolle ihm getreu zur Seite bleiben. So traten sie brüderlich die Reise mit einander an, welche zu Schiffe rheinabwärts ging. Anfänglich wurde ihnen diese nicht wenig erschwert durch das noch wenig gesittete Verhalten des Königs; aber ihre Sanftmut überwand ihn. An Köln und Dorstade vorüberschiffend, kehrten sie vermutlich in die Wesermündung ein, in deren Nähe die Grafschaft Riustri (Rüstringen) lag, welche der Kaiser Ludwig jenem Fürsten als Lehen, nötigenfalls als Zufluchtsstätte verliehen hatte. (S. Pertz, Monum. T. II. p. 466 sqq.) Sie verweilten darnach längere Zeit an der damaligen sächsisch-dänischen Grenze, in dem Handelsorte Sliaswich (Schleswig) nach der deutschen, Haddebye (Heithaby) nach der altnordischen Benennung. Dieses scheint der Mittelpunkt der beginnenden Missionswirksamkeit der beiden Freunde seit 827 gewesen zu sein. Hier kauften und unterwiesen sie dänische Kinder, lösten Kriegsgefangene aus, leisteten den Armen Hilfe und predigten im Lande umher. Zwölf eingeborne Knaben erzogen sie für den geistlichen Stand, sowie sie auch aus Deutschland geistliche Mitarbeiter heranzogen. Ansgars Persönlichkeit gewann alsbald einen jeden, mit dem er in Berürung trat. Ungeachtet mancher Kriegsfehden, durch welche ihre Niederlassung öfter bedroht wurde, sollen ihm damals zalreiche Bekehrungen gelungen sein. Indessen wurde Harald endlich gezwungen, das Land zu verlassen und jenen ihm gebotenen Zufluchtsort aufzusuchen (s. Pertz, Monum. I. p. 638). Jetzt war auch den christlichen Lehrern das fernere Wirken dort unmöglich gemacht, weshalb Ansgar und Autbert dem Könige folgten. Nachdem letzterer wenigstens zwei Jare mit seinem größeren Freunde gewirkt hatte, musste er sich wegen körperlicher Schwäche nach Corvey zurückziehen, wo er bald nachher starb (829). Was aber

arald betrifft, so ist dieser später, als Parteigänger des Kaisers Lothar, ins eidentum zurückgefallen.

Nach Autberts Tode kamen von dem schwedischen Könige, Björn, Gendte zu Kaiser Ludwig, welche berichteten, daſs sowol durch Kaufleute als durch efangene unter seinem Volke ein Verlangen nach dem Evangelium angeregt woren, und die Bitte aussprachen, Missionare dorthin zu senden. Der Erfolg war, aſs widerum Ansgar, und mit ihm sein früherer Mitarbeiter an der Klosterhule, Witmar, von Corvey aus nach Schweden abgeordnet wurden. Auf der Überrt wurden sie von Vikingern überfallen, welche sie ausplünderten. Sie ließen ch dennoch nicht zurückschrecken, und erreichten endlich, nach einer entbehrungsollen, mühseligen Wanderung wolbehalten die im Mälarsee gelegene Stadt Björkö auf einer Insel gelegen, auch Birka — willkürlich oft mit Sigtuna identificirt), o der König die mit leeren Händen Ankommenden dennoch freundlich empfing. Der Häuptling jener Gegend, des Königs vertrauter Rat, Hergejr (Heriger), baute hnen sogar, bald nach dem glücklichen Anfang ihrer dortigen Predigt, auf seinem igenen Grund und Boden eine Kapelle. Er und andere, welche sich taufen ließen, lieben nicht nur dem Ansgar, sondern dem Christentume seit dieser Zeit aufichtig ergeben. Zwei Winter brachte A. im Lande zu; im J. 831 kehrte er heim, um dem Kaiser über die Erfolge der Mission Bericht zu erstatten.

Um diese Zeit verwirklichte sich ein für die nordische Mission wichtiger Plan, welcher schon dem Kaiser Karl beigelegt wird, und zu dessen Ausfürung nunmehr der Son den rechten Mann gefunden hatte: nämlich die Errichtung eines Bistums in Hamburg. Schon vor Ansgars Rückkehr hatte der Reichstag zu Aachen 831 die Sache beschlossen. Das neue Bistum sollte ganz Nordalbingien, also Stormarn, Holstein, die Ditmarschen, umfassen. Die Bischofsweihe vollzog der Bruder des Kaisers, Bischof Drogo von Metz, unter Beistand der drei Erzbischöfe Ebo von Rheims, Hetti von Trier und Otgar von Mainz. One Zweifel lag dieser ungewont feierlichen Weihe der Gedanke zu Grunde, daſs der Bischof von Hamburg bestimmt sei, erzbischöflichen Rang einzunehmen, und Hamburg, die kirchliche Metropole für den gesamten skandinavischen Norden zu werden. Eine Bulle Gregors IV. (s. Mabillon, Acta Sanct. Bened. Ord. IV. II. p. 124) bestätigte die kaiserliche Anordnung. Ansgar soll in Rom aus den Händen des Papstes selbst das Pallium empfangen haben. Einige Jare nachher (im Mai 834) verlieh Kaiser Ludwig dem neuen Bischofssitze das reiche Kloster Thorout (Turholt) in Westflandern, südlich von Brügge, als eine sichere Quelle des Unterhalts, sowie zugleich als Zufluchtsstätte für Zeiten der Not. Später ward, auf päpstliche Anordnung, ein naher Anverwandter Ebos, mit Namen Gauzbert (im Norden Gautbert genannt) der Leiter der nordischen Mission, welcher darauf Welanao oder Welnau, jetzt Münsterdorf bei Itzehoe, als besonderer Stützpunkt zugeteilt wurde. Dieser baute auf Björkö eine Kirche und scheint mehrere Jare seines Amtes in Frieden gewartet zu haben. Inzwischen hatte sich aber eine feindliche heidnische Partei gebildet, bis endlich der Sturm losbrach. Unter der Verfolgung wurde einer von Gauzberts priesterlichen Gehilfen getötet. Er selbst genötigt, die schwedische Mission aufzugeben, ward nicht lange nachher Bischof von Osnabrück.

Auch Hamburg, der Ausgangspunkt und Sitz der dänischen Mission, wurde um jene Zeit (845) von einem schweren Schlage getroffen. Heidnische Scharen drangen auf 600 stark bemannten Schiffen in die Elbe hinein, unter Anfürung Haarichs (Horichs) I., Königs des dänischen Westreichs, welcher an Ludwig dem Deutschen den im wendischen Nachbarlande gewonnenen Sieg rächen wollte, und überfielen jenen Missions- und Waffenplatz. Die Stadt mit ihren Umgebungen wurde furchtbar geplündert und zerstört. Die von Ansgar gebaute Kirche, sein Kloster, seine Bibliothek, auch das von Ludwig dem Frommen ihm geschenkte Exemplar der heil. Schrift, wurden ein Raub der Flammen. Als er seine Zuflucht bei seinem Nachbar, Bischof Leuderich von Bremen, suchte, wurde er von diesem niedrig gesinnten Manne schnöde abgewiesen. Auch die Einkünfte aus Thorout gingen verloren, da Karl der Kale das dortige Kloster einem seiner

Lehensträger zusprach. Als A., arm und hilflos, von einem Orte zum andern flüchten mußte, nichts als seine ihm werten Heiligen-Reliquien rettend, da verließen ihn auch viele seiner bisherigen Mitarbeiter. „Er aber schwieg und duldete.“

Ludwig der Deutsche bemühte sich zunächst, den Besitz von Thorout ihm wider zu verschaffen. Da ihm dies aber misslang, berief er Ansgar (846) auf den erledigten Bischofsstul von Bremen. So wurde denn das Hamburger Bistum aufgehoben, und sein Sprengel zwischen Bremen und Verden geteilt. Ansgar hatte bei diesem Übergange von einer Kirche zur andern schwere Bedenklichkeiten, über welche er aber durch ein Traumgesicht beruhigt wurde. Durch eine Bulle v. 31. Mai 864 ordnete Papst Nikolaus I. die Verhältnisse so: ipsas predictas dioeceses, Hamburgensem scilicet et Bremensem, non deinceps duas, sed unam esse et vocari, subdique sedi, quae praedecessoris nostri decreto archiepiscopali est munere sublimata, restituta duntaxat de Bremensi ecclesiae rebus episcopatui Ferdensi parte inde ante ablata. Auf diesem Ausspruche beruhte die erzbischöfliche Würde und Stellung, welche Ansgar selbst einnahm, sowie seine Nachfolger. Wärend aber diese schließliche Ordnung der Dinge zu Stande kam, fur Ansgar fort, für die Hauptaufgabe seines Lebens mit großer Treue zu wirken. Sobald er sich in Bremen niedergelassen hatte, bekam auch die Mission einen neuen Aufschwung. Da er jetzt auf dem Gebiete derselben als Kirchenfürst auftrat, überdies — wie es einmal die Landessitte erforderte — dem Hofe und den Großen sich durch Geschenke empfehlen konnte, besonders aber durch seine ebenso milde als ehrwürdige Persönlichkeit, gewann er auf König Haarik einen solchen Einfluss, dass er die Erlaubnis erhielt, in Haddebye an der Schlei eine Kirche zu erbauen. Dieser erste dänische Dom wurde, sowie früher die Mutterkirche in Hamburg, „unsrer Frauen“ geweiht. Fortan galt im Lande das Christentum, neben dem alten Volksglauben, als öffentlich anerkannte Religion, und die Kirche konnte sich im Frieden erbauen. Nach Haariks Tod kam freilich wider eine Zeit der Verfolgung und Drangsal, welche jedoch nicht lange anhielt. Denn der Nachfolger, K. Haarik der Jüngere, nahm gegen die Kirche bald eine freundliche Stellung ein, und bezeugte laut: „niemals habe er einen so guten Mann gesehen wie Ansgar“. Er gestattete, dass die Kirche zu Haddebye das von den Heiden ängstlich gescheute Glockengeläute erhielt. Außerdem wurde in der Stadt Ribe ein Grundstück angewiesen zum Bau einer größeren Kirche.

Über dem allen vergaß indes Ansgar auch nicht die Christengemeinde in Schweden, von welcher Gauzbert hatte weichen müssen. Zuvörderst sandte er einen bisher. Einsiedler, Priester Ardgar, nach Björkö; und später verweilte er selbst wider dort (848 bis 850), in Gemeinschaft mit einem Anverwandten jenes Gauzbert, Namens Erimbert. Der Augenblick war bei seiner Ankunft ein kritischer, und die Verhältnisse schwierig. Es hieß nämlich, die Asen zürnten, weil ihr Kultus versäumt werde. Erst vor kurzem hatte der Thing, unter Vorsitz des Königs Olof, einen der verstorbenen Könige für einen Gott erklärt. Kurz, eine heidnische Reaktion erhob ihr Haupt. Da ließ der König die Frage vor die Volksversammlung bringen, ob Christus gepredigt werden dürfe. Hier trat ein Alter auf, welcher Beispiele anfürte von der Macht des Christengottes. So wurde beschlossen, dass die christliche Predigt ihren Fortgang haben, auch der Spendung der Sakramente nichts in den Weg gelegt werden solle. Erimbert blieb als das Haupt dieser Mission mit einigen Gehilfen im Lande, wärend Ansgar durch seine anderweitigen Amtsobliegenheiten zur Abreise genötigt wurde.

Heimgekehrt offenbarte er bis an sein Lebensende in aller Weise den echt priesterlichen Sinn, welcher ihn beseelte. Er baute in Bremen ein Hospital für Fremdlinge und Kranke. Den Armen spendete er reichliche Gaben, und wusch ihnen die Füße. Gefangene kaufte er los und erzog Knaben zu Missionaren. Er behielt stets eine besondere Vorliebe für das Einsiedler- und Mönchsleben; so besuchte er die fromme Luizbirga im Bodetal (Harz) und übergab ihrer Pflege junge Mädchen, welche zum Singen geistlicher Lieder, sowie zu allerlei Handarbeit und Kunstfertigkeit Anleitung bekommen sollten. Liebte er selbst doch sogar, unter Gebet und andächtiger Betrachtung, Netze zu stricken. Seine eigene Un-

eigennützigkeit machte er auch den Missionaren zur Pflicht, welche nichts von den Täuflingen annehmen und sich mit ihrer Hände Arbeit ernären sollten. Jenen Martin von Tours, welcher aus einem heidnischen Krieger ein mildgesinnter Bischof geworden, betrachtete er als sein Vorbild. Er trug stets ein grobhärenes Hemde, fastete strenge, betete und sang viel. Solche, die ihn als Wundertäter verherrlichen wollten, wies er zurück mit den Worten: das größte Wunder werde sein, wenn Gott aus ihm selbst noch einen warhaft frommen Mann mache. Als er dennoch in Versuchung kam, vor anderen sich selbst in der Schar der Auserwälten zu erblicken, ließ er sich durch ein Gesicht aufs tiefste demütigen, sowie auch nur ein solches ihn darüber beruhigen konnte, dass er nicht den Märtyrertod sterben solle. Vor seinem Ende legte er, in einem uns erhaltenen kurzen Briefe, den deutschen Bischöfen, aber auch Ludwig dem Deutschen, die nordische Mission und sein Bistum, als Mittelpunkt derselben, noch einmal dringend ans Herz. Unter Ermanungen an den liebsten seiner Schüler, den flandrischen Rimbert, und andere, unter den Gesängen und Gebeten seiner Freunde, gestärkt durch Kernsprüche der heil. Schrift, entschlief in Frieden Ansgar den 3. Februar 865 in Bremen, wo er am folgenden Tage begraben wurde. Nikolaus I. kanonisirte ihn bald nachher. Jener Rimbert, bisher Priester zu Ribe, ward sein Nachfolger. Was Ebo von Rheims in stürmischen Tagen ihm geweissagt hatte: das von ihnen beiden zur Ehre des Namens Christi begonnene Werk werde nicht untergehen, sondern gedeihen und Frucht bringen, bis des Herrn Name bis an die Grenzen der Erde gedrungen sei, hat sich erfüllt und erfüllt sich immer herrlicher. Zu seinem Gedächtnis wurde nachher der 3. (teilweise auch der 4.) Februar, besonders in den nordischen Kirchen, festlich begangen. Sowol im J. 1826, als auch 1834 (in Schweden) feierte der Norden das 1000järige Jubiläum der Einfürung des Christentums.

Von Ansgars Hand besitzen wir eine Sammlung kurzer Gebete, welche an die Davidischen Psalmen angeknüpft sind, u. d. T.: Pigmenta (d. h. Balsam), herausg. von J. M. Lappenberg, Hamburg 1844; ferner eine im J. 861 verfasste Vita Wilehadi (Pertz, Monumenta II.), welche als Zeugnis dafür dient, dass er in jeder Beziehung der Bildungselemente mächtig war, welche seiner Zeit zu Gebote standen.

Unter Rimberts Namen haben wir eine Vita Ansgarii (Pertz, Monum. II.), welcher man in neuerer Zeit Irrtümer und Widersprüche, namentlich einen fehlerhaften Bericht über einen einzelnen Punkt, hat nachweisen wollen (s. A. D. Jörgensen, Den nordiske Kirkes Grundläggelse og förste Udvikling. I. Kjöbenhavn 1874. S. 167 ff.) und aus diesem Grunde auch die Authentität dieser Biographie angezweifelt. Jedoch kommt jener Nachweis auf gewisse etwas küne Hypothesen, hinsichtlich der verwickelten Verhältnisse des Bremer Stiftes hinaus, wärend doch der Geist und ganze tenor des Buches unverkennbar für die Autorschaft Rimberts zeugen. (Vgl. Fr. Hammerich, in Kalkars Theolog. Tidskrift 1875. S. 108.) Selbst nur Interpolationen nachzuweisen, dürfte für eine nüchterne Kritik schwierig sein, wo es sich um eine Schrift handelt, die dergestalt aus einem Gusse ist, wie die Rimbertsche. — Vgl. Jörgensen a. a. O. S. 67 ff. Neander, Gesch. d. chr. K. IV, S. 1—150, 1836. L. N. Helweg, Den danske Kirkes Hist. I. Kjöbenh. 1862, S. 70 ff. H. Reuterdahl, Svenska kyrkans historia I. Lund 1838, übers. von E. T. Mayerhof u. d. T.: Leben Ansgars). Eine Hauptquelle für die Geschichte Ansgars und seiner Zeit ist Adam von Bremen. (Beste Ausg. in Pertz, Monum. VII, von Lappenberg, welcher sich um die Chronologie der betr. Zeitereignisse verdient gemacht hat. Besondere Ausgabe in usum scholarum, Hannoverae 1876). G. H. Klippel, Lebensbeschreibung d. Erzb. A., kritisch bearb. Bremen 1845. (Vgl. Lappenbergs Kritik in Schmidts Zeitschr. f. Gesch. V, 1846.) Laurent, das Leben der Erzb. Ansgar und Rimbert 1856. A. Tappehorn, Leben d. hl. A., Münster 1863. G. Dehio, Gesch. d. Erzb. Hamburg-Bremen, Bd. I, 1877.

Al. Michelsen.

Anso, ein Mönch in dem Kloster Lobbes und innerhalb der Jare 776 und 800 dessen Abt, der erste, welcher nicht mehr wie seine Vorgänger zugleich als

Bischof, jedoch noch unabhängig von Lüttich erscheint, in dessen Bistum das Kloster 889 erst einverleibt worden ist. Er galt für einen redlichen und strebsamen, jedoch wissenschaftlich unbedeutenden Mann. Wir haben von ihm die Lebensbeschreibungen zweier Abtbischöfe von Lobbes, die er noch als Mönch aus älteren Quellen verfasst hat, eine Vita S. Ursmari (a. 689–713), welche bei Bolland 18. April II, 558 ff. und Mabillon, Acta Bened. III, 1, 248 ff. gedruckt und später wider vom Bischof Ratherius von Verona und vom Abt Folcuin von Lobbes überarbeitet wurde (Mabillon l. c. 251. 257), und eine Vita S. Ermini oder Erminonis (713—737), welche bei Bolland 25. April III, 374 ff. und bei Mabillon l. c. 564 ff. herausgegeben ist. Die Nachrichten über ihn aus den Annales Laubienses und besonders aus Folcuins Gesta abbatum Laubiensium sind am besten zusammengestellt in der Histoire litter. de France IV, 203. Die Chronik Alberichs ad a. 827 verwechselt ihn mit Ansegis von Fontanelle: s. den Art. Ansegis.

Merkel. †

Anterus, Papst, war i. J. 235 eine kurze Zeit Besitzer des römischen Stules. Für die Geschichte des Papsttumes und der Kirche ist er one Bedeutung. Nach Eusebius (Histor. eccles. VI. c. 29) ist er in der ersten Zeit der Regierung des Kaisers Gordian gestorben. Einige lassen ihn einen natürlichen, andere einen gewaltsamen Tod gefunden haben.

Anthimus s. Agapetus I.

Anthropologie, theologische s. Dogmatik.

Anthropomorphiten s. Audianer.

Antichrist. Dieser Name, ein Erzeugnis des christl. Hellenismus, weist in den Johann. Briefen, wo er zuerst begegnet, 2, 18. 4, 3 auf die urchristl. Verkündigung zurück, und von dem entsprechenden Stücke derselben hat man von je Urkunden in 2 Thess. 2 und Apok. 13 gefunden; beide Schilderungen lehnen sich aber unverkennbar an die Danielischen Gesichte. In diesem spätesten Schössling der A. Tl. Weissagung hat die Gerichtsankündigung eine Vertiefung erfaren: „dass das Böse auch innerlich ausreifen müsse, ehe das letzte Gericht eintritt, ist der hier bestimmter als früher ausgeprägte Gedanke", Öhler A. Tl. Theol. 2, S. 228. Als geschichtlicher Typus dieser zugespitzten Feindschaft gegen das Gottesreich gilt allgemein Antiochus Epiphanes, der das allem Götzendienst abhold gewordene Volk zum Rückfall zu bewegen strebte, Dan. 8, 9 f. 23 f. vgl. 2 Makk. 5 f. Er zerbricht also nicht bloß die Form, er greift das Wesen der Theokratie an, darum ist er nicht mehr eine Geißel Gottes über die Abtrünnigen, vielmehr der bewusste Widersacher Gottes Dan. 7, 25. 11, 36 f. und steht als höchster Vertreter der tierischen Weltmacht dem warhaft menschenartigen Fürsten des Gottesreiches gegenüber. Eine eigentliche Antiparallele und einen Zusammenstoß zwischen beiden enthält indes die Schilderung nicht.

Den hiemit angedeuteten Abstand zwischen Dan. und 2 Thess. hat z. B. Bertholdt, christol. Jud. 1811 §. 16 kurzweg mit jüdischen Überlieferungen ausgefüllt, freilich one geschichtliche Sichtung seiner Belege. Allerdings scheint die Vorstellung von einem Gegenmessias schon alt, aber in der einfachen Gestalt eines letzten Israel bekriegenden Königs wie Gog Ezech. 38, vgl. Ap. Bar. 39, 7 f. Die ausgeprägte Anschauung: Gott wollte einst den König Ezechias zum Messias und Sanherib zum Gog und Magog machen, Sanhed. Bab. 64a bei Gfrörer, Jarh. d. Heils, 2, S. 258. Darauf bezieht sich vielleicht schon LXX zu 4 Mose 24, 7: der Verheißene ὑψωθήσεται ἢ (nicht ἡ) Γώγ, vgl. V. 17. Dahin deutete man ferner Sach. 12. 14 Ps. 2. Gemeint ist derselbe vielleicht Targ. Onk. 4 Mose 24, 19 f. Langen, Judent. in Paläst. S. 424 f., gewiss Targ. Jon. Jes. 11, 4, wo er Armilus der Gottlose heißt. Dieser Name, an letzter Stelle kaum echt, im Talmud nicht gelesen, von unsicherer Deutung (ob von ἐρημόλαος für Bileam wie Νικόλ. Ap. 2, 14 f. Gfrörer S. 405 f., oder von Ρώμυλος s. Böhmer z. L. v. Antichr. nach Schneckenburger Jarb. f. dtsch. Th. 1859 S. 407 Anm., oder von armilla als Bezeichnung Neros, Hildebrand, Ztsch. f. wissensch. Th. 1874 S. 67. 89 f.) weist jedenfalls über die Zeit Christi hinab; seinen Träger stattet das spätere Judentum mit Zügen aus, entlehnt von A. Tl. Feinden Israels, wie

Bileam, Goliath, Antiochus, vielleicht aus orientalischen Mythen und Sagen, gewiſs von späteren Drängern, und verzerrt durch den glühenden Christenhaſs und die abgeschmackte Einbildung der Rabbinen s. Eisenmenger, entd. Judent. 2, S. 704 f. Corrodi, krit. Gesch. d. Chiliasm. 1, S. 305 f. Die Gestalt paſst durchaus in das Rache schnaubende und grobe Sinnlichkeit athmende Gemälde der Endzeit b. Eisenm. K. 14—16. Selbst Corr. vermutet, daſs die Juden in diesem Punkt einen Anstoß durch die christl. Litteratur empfangen haben; liegt nicht ein Eingeständnis dafür bei Abarbanel vor, wenn er mit buchstäblicher Herübernahme des griech. Wortes sagt: der Antichr., welchen sie (die Christen) ankündigen, ist der Messias ben Joseph, s. Eisenm. S. 747, oder Akb. Roch. von Armilus: das ist der, welchen die Völker Ant. nennen, derselbe wird zu den gottlosen Edomitern (den Christen) gehen und sagen: ich bin der Messias, ich bin euer Gott, ebd. S. 704. Dahin zält wol auch die Annahme, daſs er ein wunderbarer von Belial erzeugter Mensch sein werde, ebd. S. 708 f. vgl. S. 2 — das Gegenstück zum Sone der Maria. — Enthält diese Überlieferung auch gewiſs alte Stücke, so wird man doch sehr vorsichtig sein müssen, wenn man dergl. im N. Test. nachweist. Berürt sich z. B. 2 Thess. 2, 8 in der Anwendung von Jes. 11, 4 mit Targ. Jon., so erinnert das daran, daſs die Apostel d. A. Test. lasen wie ihre Volks- und Zeitgenossen; aber eben diesen lag eine bestimmte Ausbildung dieser Lehre noch fern; daher Schürer keinen Anlaſs gefunden hat, in seiner um- und vorsichtigen Darlegung der messi. Hoffnung, Lehrb. d. N. Tl. Zeitgsch. S. 585 f., des persönlichen Antichr. zu erwänen. Ferner ist zu beachten, daſs die christl. Apok. von ihrem Gegenmess. den Gog bestimmt unterscheidet 20, 7 f., der doch den Stock der jüdischen Sagenbildung ausmacht. — Erst in die Zeit des waren Christus fällt die Ausbildung der Lehre vom Antichr., und — troß mancher Wechselbeziehung — ging sie bei Juden und Christen einen verschiedenen Gang.

Den Ausgangspunkt für die christl. Lehre bezeichnet deutlich die eschatol. Rede Mtth. 24, 4 f. 24 f. Parall. Viele werden auftreten, um die Messiaswürde zu beanspruchen, und es gehört unter die „Wehen" (des Mess.), daſs durch ihre und der sie begleitenden Propheten Wunder auch an die Jünger die Versuchung herantritt, sich die Parusie des Heilandes vortäuschen zu lassen. — Den unausbleiblichen Zusammenstoß des Judentumes, sofern es die Erfüllung in Jesus nicht erkannte und deshalb das Pseudochristentum hervorbringen muſste, mit der ihre Selbständigkeit herauskehrenden Christusgemeinde bekam besonders Paulus zu erfaren, wie er das bereits 1 Thess. 2, 14 lebhaft ausspricht. Daher die Annahme, der Mensch der Sünde, von dem er laut 2 Thess. 2, 5 gesprochen, sei ihm als Pseudomessias, als „der Held der jüdischen Revolution" erschienen, Weiß, Lehrb. d. bibl. Th. N. T. 2. A. §. 63. Die andere seit Kern, Tübing. Ztsch. 1839 — unter Voraussetzung oder behufs Erweises der Unechtheit des Br. — beliebte Beziehung auf Nero ist schon darum unzulässig, weil Gewalttaten gegen die Christen ganz außerhalb des Gesichtskreises liegen; weiteres dagegen bei Schneckenb. S. 438 f. Vielmehr schildert Paulus einen mit übernatürlichen Kräften ausgerüsteten Verfürer auf religiösem Gebiete. Die Anlehnung an Daniel, besonders betont bei v. Hofmann z. St., und das Anklingen von Zeitereignissen, wie der Ausbrüche des Cäsarenwansinnes bei Caligula erweckt Bedenken gegen die ausschließliche Beziehung auf den jüdischen Gegensatz. Wie Jesus vor Überhastung der Endhoffnung warnend, nimmt P. bestimmt die Danielische Voraussage auf: der 2 Kor. 6, 14 f. geschilderte unpersönliche Gegensatz, auf beiden Seiten wirksam und zur Entscheidung reifend, muſs sich in seiner Wesenstiefe erst ganz enthüllen, ehe jene erfolgen kann. Die Sünde der Menschheit mit ihrer verfürenden Lüge, getragen durch die Kraft des „Gottes dieser Welt", muſs ihr leztes Wort, das der Selbstvergötterung sprechen; damit ist aber auch der Untergang ihrer gipfelnden Macht verbürgt, denn eben sie fürt die Widerkunft Christi herbei, dessen bloße Erscheinung entscheidet. Welche Tatsachen aus seiner Zeit immer dem Ap. Anlaſs zu einzelnen Zügen seines Unterrichtes wie zu dem Hinweis auf τὸ und ὁ κατεχ. geboten haben (worüber hier auf die Gesch. der Auslegung zu verweisen ist bei Lünemann z. St.), die bibl. Theologie muſs betonen,

dass P. die Vorgänge zwar zunächst in ihrer eschatol. chronologischen Bedeutung vorfürt, in ihrer Schilderung aber nur Züge heraushebt, in denen die endgültige Sichtung des sittlichen Lebens in seiner Beziehung zu Gott zum Ausdruck kommt, und deren Vergegenwärtigung deshalb geeignet ist, Ernst und Mut für tatkräftige Bewärung des Glaubens zu stärken. Im übrigen ist vornehmlich die geflissentliche Durchfürung der Antiparallele mit Christus *(μυστήριον, ἀποκάλυψις, παρουσία)* wichtig; dahin zält die Steigerung der Gottesfeindschaft zur Selbstvergötterung, vgl. Joh. 5, 18. 10, 33, und das satanisch übernatürliche in Erscheinung und Wirkung; daraus folgt die Gipfelung des Bösen in Einer Person; die Antichristologie ist hier in der Tat „ein Widerschein der Christologie". — Noch durchschlagender ist die A. Tl. Grundlage in der dichterischen Darstellung, welche der Apokalyptiker seinen Gesichten leiht; hat er es doch gerade mit dem weltgeschichtlichen Austrage des Kampfes zwischen Gottesreich und selbstherrlichem Menschentum zu tun. Die Danielischen Weltmächte erscheinen hier in dem Tiere zusammengefasst, das von der alten Schlange Art und Macht hat 13, 1 f.; kommt es mit seinem Vorbilde in der gewalttätig ausbrechenden Feindschaft gegen Gott und sein Volk überein (auch 11, 7), so geht der Kult, welchen ihm das lammgestaltige, aber drachenstimmige Prophetentum, vgl. 16, 13. 19, 20 vermittelt, drüber hinaus. Die Deutung, 17, 9 und besonders 13, 18 zu der Zal 666 herausgefordert, ist nach Ausweis der Kommentare unerschöpflich mannigfaltig und von hermeneutischen Vorurteilen besonders abhängig. Dass wenigstens die Farben des Gemäldes dem römischen Imperium entliehen sind, dessen rücksichtlosen Griff Juden und Christen gleichmäßig spürten, dürfte schwer zu leugnen sein; ist doch Babel, als Mittelpunkt der Weltbildung von der Weltherrschaft getragen, 17, 7 die Siebenhügelstadt. Auch das Afterprophetentum, das jüdisches und heidnisches mischend mit der Weltmacht Götzendienst treibt, ist recht eigentlich eine Erscheinung jener Tage (Barjesus, Simon, Joseph. und Tiber. Alexander bei Vespasian, Schneckenb. S. 458 f.). Verwickelt ist aber die Frage nach dem Verhältnis des ersten Tieres zu dem Nero der Sage; Litteratur b. de Wette Exc. z. Ap. 17, Hildebrand S. 66; vgl. Renan, d. Antichrist. deutsch. A. 1873. Allein die echte ältere Gestalt derselben passt zur Erklärung gar nicht, Weiß, Stud. u. Kr. 1869 S. 34 f. und die märchenhafte von seiner zu erwartenden Auferweckung ist erst eine Wirkung des ihm beigelegten Antichristentums, Schneckenb. S. 440 f. Doch bezeugen die späteren Sibyllinen wie die ascensio Jesaj. und — wol unter deren Einfluss — die Auslegung der Väter, wie tiefen Eindruck Nero bei den Christen hinterlassen, s. Renan S. 364 f.; unter diesem Eindrucke wird auch die Ap. ihr Bild vom Imperium, wie es im achten Könige vor seinem jähen Untergange selbst Person werden soll 17, 10. 11, entworfen haben. Eine solche zeitgeschichtlich gefärbte Eschatologie entspricht dem biblischen Prophetismus, wärend die Annahme einer Widererweckung des Antiochus, v. Hofmann Schriftbew. 2. A. 2, 2 S. 699 f. nach der exegetischen Kunstprophetie pseudepigrapher Apokalyptik schmeckt. — Wenn der Seher die Entfaltung der widergöttlichen Welt in den geschichtlich gegebenen Hauptgestalten (Statsmacht, Kultus, Kulturcentrum) schaut, so gehen ihm dieselben auch nicht in dem letzten Herrscher auf 19, 20; daher verteilen sich die Züge der Antiparallele auf den königl. Messias und das prophetische „Pseudolamm". Dieses, das Kollectiv von Wölfen in Schafskleidern ist, obwol Welt und Gemeinde überwiegend geschieden erscheinen, nicht nur außerhalb der letzten zu suchen, s. 2, 2. 14. 20. 24; und das hier angewandte Vorbild des Bileam bleibt in Geltung, wo der innerkirchliche Abfall in den Vordergrund tritt, Jud. 11, 17 f. 2 Petr. 2, 15. 1 f. vgl. 3, 2 f. So sehen die Joh. Briefe den antichristl. Geist durch eine Fülle von Pseudopropheten, welche Jesus Christus, im Fleische gekommen, leugnen II, 7, innerhalb der Gemeinde sich bekunden. Sofern hiedurch der ganze Christus beseitigt wird, Düsterdieck zu I, 4, 3, hat in dieser innerkirchlich entsprungenen Erscheinung der Gegensatz seine feinste und zugleich schärfste Spitze gewonnen; kein Wunder, dass nun auch der bezeichnende Name sich eingestellt hat, den Paulus wol noch nicht kannte. II, 7, I, 2, 22 ist derselbe generell gebraucht; aber V. 18 setzt doch wol die Erwartung des Einen Antichrists voraus und zeigt

vie die Übertragung des Namens sich erkläre. Daſs das Individuum so zu einer Gattung (Bengel, u. s. w.) geworden und nur ein antichr. Geist erübrige (Weiß, . Th. §. 157 b) scheint so wenig notwendig, als das χρῖσμα der Christen V. 20. 27 ie Einzigkeit und persönliche Widerkunft (V. 28) des χριστός ausschließt. Auch vird der Name nicht nur den Feind (Lücke, Düsterd. z. 2, 18), sondern auch das Widerspiel Christi bezeichnen wollen (Huther z. St.); der Gegensatz ist zugleich Ersatz (Cremer, bibl. theol. W. B. s. v.), nicht notwendig in der Form eines jü- dischen Mess. Für das Widerchristenthum, auch das der Vorläufer, bleibt eben er Anspruch auf religiöse Geltung kennzeichnend. — Auch hier gilt es als Anzeichen er Nähe des ersehnten Endes.

Die Erfüllung blieb aus, doch die Endhoffnung und die mit ihr verwachsenen Bilder hielt man fest. Im engsten Anschlusse an die Joh. Briefe werden von Pol. ad Phil. 7 Ps.-Ign. ad Her. 2 bis zu Hilar. ad Auxent. und weiter erab die Irrlehrer, zumal die christol., unter diesem Namen als Vorboten des Endes gegeißelt. Zugleich jedoch wird die Erscheinung des einen Antichrist, immer ieder hinausgeschoben, lebhaft erwartet, so lange die Kirche unter dem Drucke eht; dies Vorspiel der Parusie erscheint als der Abschluſs der gegenwärtigen Leiden und darum hatte man in ihm die Bürgschaft des Sieges gerade unter llem Scheine des Unterliegens anschaulich vor sich und der Rückblick auf die erste Erfüllung ließ jede neue Enttäuschung überwinden. — Die älteren Väter handeln om Antichrist nicht nur exegetisch, sondern auch in ihren zusammenfassenden Werken, wie Lactant. institut., August. de civ. dei, und monographisch, z. B. Hippolytus; in wenig übereinstimmenden Gemälden bilden sie bald die N. Tl. An- eutungen weiter aus, bald vermengen sie dieselben mit Stoffen, die sie aus der udenchristlichen Litteratur schöpfen. Aus Sib. 3, 36 f. (Hilgenfeld, jüd. Apokalyptik, S. 241), Ascens. Jesaj. entlehnten sie die Verzerrung der Antiparallele, wonach er Antichr. ein erzeugter Satans oder gar seine doketische Inkarnation sein ll. Der von diesen Gedanken bestimmten typologisirenden Auslegung von 1 Mose 9, 17 nebst anderen Stellen entstammt wol die Ankündigung, er komme aus dem Stamme Dan als jüdischer Messias, Böhmer, S. 411 Anm. In jenen älteren Quellen gewinnt auch die Nerosage ihre Ausbildung ins Wunderbare. Die ge- hrte Bearbeitung, die nur mehr exeg. und dogmat. Gesichtspunkte hat, kommt it dem angehäuften Stoff nicht zurecht und verteilt ihn wie Sulpic. Sever. auf nen abend- und einen morgenländ. Antichrist. Vgl. Lact. 7, 14 f., besonders 6. 19 Suicer. thes. s. v. Corrodi 2, S. 400 f. Früh künden sich übrigens schon rtwirkende Gegensätze der Auffassung an: wärend Irenäus durchaus endgeschichtl. uslegt, Lücke, Einl. i. d. Offb. Joh., 2. A. S. 959, haben Zeitgenossen auf alerian und Genserich gedeutet, ebd. S. 972, 978. Die letzte Weise ist aber die, welcher nach dem Siege der Kirche der Antichrist in ihrem Bewuſstsein vor- hmlich lebendig geblieben ist. Jede bewegte Zeit, jede ringende Partei hat ine Signatur an der Erscheinung nachgewiesen, welche nach ihrem Urteile dem hristentum ans Leben griff. So hat Probst Gerhoh, † 1169, de investigatione ntichristi, die überkommenen Deutungen abgewiesen, um seine Züge an den Geg- ern der Hildebrandinischen Reform und dem allgemeinen Kirchenverderben auf- isuchen. Geht 1105 eine Florentiner Synode gegen den Wan vor, der Anti- rist sei schon geboren, so handelt es sich wol um einen Nachklang der Schrecken or dem im 11. Jarh. erwarteten Weltende, — wenn nicht ketzerische Meinungen n Spiele waren. Denn wärend Innocenz III. dem Kreuzzuge erwünschten Aus- ang versprach, weil die 666 Jare des Antichrist Muhammed ihrem Ende zu- eigten, gaben sich seit Gregor IX. und Friedrich II. Papst und Kaiser wechsel- itig diesen Scheltnamen; die Ketzer aber, wie der Donatist Tichonius (Lücke, S. 995) die Apok. sich aneignend, huben mit den Katharern an, das Papsttum in esem Ernste unter diesem Gesichtspunkte anzugreifen; und furen damit bis zu s Hussiten Janow lib. de Antichr. fort, one dabei wie Joachim v. Floris wischen Idee und verderbter Erscheinung zu unterscheiden und die gleiche Art ch anderswo zu erkennen (daher sein antichr. mixtus, Engelhardt, kirchengesch. bhdlg. I). Vgl. Hagenbach, Dogmen-Gesch. §. 202, 4, Väter u. M. A. Malvenda

libr. 9 de Ant. 1604. Luther nahm also nur ein Stichwort — und zwar mit Bewusstsein, s. Lücke, S. 1013, — auf, wenn er Dezb. 1520 adv. exsecrabilem Ant. bullam schrieb, Leo nur bedingungsweise davon unterscheidend, E. A. p. 142; er ist dabei geblieben, Köstlin, luth. Theol. 2, S. 566 f., wie die Ansicht der auch durch ihn, unter Melanchthons Zustimmung z. B. R. 275, in die Bekenntnisschriften kam, bes. Smalc. R. 314 f. Demgemäß wurde diese Deutung dogmatischer Lehrsatz, Schmid, Dogm. d. ev.-luth. K., §. 65, A. 4; gelehrte Erinnerung unterschied von dem eigentlichen abendländ. Antichrist den morgenländ. und dachte dabei an Muhammed oder den Türken. Nicht nur die verfolgten Protestanten, z. B. Jurieu accomplissements des propheties, sondern auch die Gelehrten beider Konfessionen bis Vitringa und Bengel bewarten dieses Hauptstück der sog. kirchengeschichtlichen Auslegung der Ap. Antwortete auch einmal ein Katholik mit der Deutung der Zal auf Luthers Namen (Corr. 2, S. 407), so zogen sich doch die Theologen wie Bellarmin auf die endgeschichtliche, oder seit Alcassar auf die zeitgeschichtliche Auslegung zurück, um jene Anklage etwa wie Bossuet seiner zurückzugeben, s. Lücke a. a. O. — In neuerer Zeit haben bibelfeste Deutsche in Napoleon den Apollyon widererkannt.

Schon bis dahin zeigt sich die Betrachtung des Antichrist von den hermeneutischen Grundsätzen rücksichtlich der Prophetie, besonders der Apokalyptik, abhängig; je weiter herab, je mehr. Sehen die einen auf der Spur von Grotius und Semler diese Voraussage in der Abfassungszeit erfüllt und meist auch widerlegt, so unterscheiden andere, wie Lücke, zwischen der Form (zeitgeschichtl. Farbe und Individualität) und dem Begriff und wärend Hengstenberg und Auberlen die kirchengesch. Ausdeutung vertreten, hält namentlich v. Hofmann auf wörtliche und streng eschatol. Fassung. — Man wird von der Geschichte der Entstehung, nicht minder aber auch von der Anwendung dieser prophetischen Bilder zu lernen haben. Wenn die geschichtliche Auslegung wie bei den Atl. Typen die zeitgeschichtliche Farbenmischung in denselben sorgfältig aufzulösen sucht, wird die Vergleichung mit der trockenen Allegorese außerbiblischer apokalyptischer vaticinia post eventum zur Erkenntnis bringen, dass im N. T. die allgemeinen Züge von sittlicher und religiöser Wertung das Übergewicht haben und die Einzelnheiten nur Anregung und Darstellungsmittel bieten, um die doppelseitige kritische Bedeutung Jesu des Christ herauszustellen, wie er das Böse zur Selbstvollendung in geschichtl. Erscheinung nötigt und durch seine Selbstoffenbarung vernichtet. Die geschichtlich dargebotene Nebeneinanderstellung mit dem Zerrbilde rabbinischer Phantasie hebt die Lauterkeit ans Licht, mit welcher der Christusglaube hier seinen Maßstab an die Welterscheinungen legt. Darum wird und darf die Christenheit wie bisher fortfaren, gestützt auf 2 Thess. 2, 7 und die Joh. Briefe, je in ihrer Gegenwart das antichristische Wesen an diesen Schilderungen zu messen und erkennen (vgl. Auberlen, d. Prophet Daniel). Will die Dogmatik sich ernstlicher als bisher an Durcharbeitung der Eschatol. machen, so hat sie sich an dem Verhältnis der N. Tl. Erfüllung zur A. Tl. Weissagung zu orientiren; sie muss sich einesteils bescheiden, im Bilde nicht one weiteres die Sache zu haben und doch die Grenze zwischen beiden nicht sicher im voraus ziehen zu können, vgl. 2 Petr. 1, 20, anderenteils die Erkenntnis ausfüren, dass erst die Glaubenserkenntnis des im Fleische gekommenen, lebendigen Christus den Ausblick auf ein Antichristentum im eigentlichen Sinne eröffnet, sie aber mit Notwendigkeit. Denn es ist eben das vom Menschensone abgewiesene Widerspiel seines Berufes, welches in der von ihm anhebenden Geschichte zur Verwirklichung kommen muss, soweit und solange seine Wirkung gehemmt bleibt, um mit deren voller Entfaltung auch für das Geschlecht überwunden zu werden: die Verkehrung der gottgegebenen religiösen Form zum Mittel bewusster Selbstvergötterung des Menschentums, welche sich durch den Schein der (Wunder-) Obmacht über seine Welt begründet, aber ihre Kehrseite an der Knechtschaft unter ihren Fürsten hat.

Artikel über d. Ant. v. Gesenius b. Ersch und Gruber, v. Hausrath in Schenkels Bibellexikon.

M. Kähler.

Antidikomarianiten, d. h. Gegner der Maria, Mutter des Herrn, in Arabien gegen das Ende des 4. Jarhunderts, von Epiphanius in der 78. Häreſe ſo genannt und als eigene Sekte von ihm aufgefürt. Ihre Ketzerei beſtand nach Epiphanius darin, daſs ſie behaupteten, Maria habe nach der Geburt Chriſti ihrem Manne Joſeph die eheliche Pflicht geleiſtet und Kinder von ihm gehabt. Epiphanius ſuchte ſie in einem weitläufigen Schreiben, das er (l. c.) mitteilt, von ihrer Meinung abwendig zu machen. Die Antidikomarianiten, worunter wir keineswegs eine von der Kirche abgetrennte Sekte uns denken müſſen, ſind als eine Reaktion des chriſtlichen Bewuſstſeins gegen die aufkommende, auch durch mönchiſche Grundſätze genährte Marienverehrung zu betrachten. **Herzog.**

Antilegomena, ſ. Kanon, bibliſcher.

Antimensium. So heißt in der griechiſchen Kirche das vor dem jedesmaligen Beginn der Meſshandlung über den Altartiſch ausgebreitete Tuch, durch welches derſelbe erſt zum wirklichen Opferaltar wird. Da es nämlich, wie die griechiſche Kirche in Übereinſtimmung mit der römiſchen annimmt, nur ein geweihter Altar ſein darf, auf dem das Meſsopfer dargebracht wird — vgl. die Äußerung des Gregor. Nyssenus (Opp. Tom. III, p. 369) *τὸ θυσιαστήριον, ᾧ παρεστήκαμεν, λίθος ἐστὶ κατὰ τὴν φύσιν κοινός· — ἐπειδὰν δὲ καθιερωθῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ ἐστὶ τράπεζα ἁγία* — , und dieſe Weihe nur vom Biſchof vollzogen werden kann, ſo würde in allen den Kirchen, deren Altäre noch nicht vom Biſchof geweiht ſind, kein Meſsgottesdienſt ſtattfinden können. Dieſer Übelſtand wurde im Oriente durch das geweihte Altartuch beſeitigt. **H. A.**

Antinomismus. Antinomiſtiſcher Streit. Unter Antinomismus verſteht man eine von Joh. Agricola (vgl. den Art.) ausgegangene Irrlehre, welche die luth. Kirche Deutſchlands längere Zeit beſchäftigte, bis ſie in der Konkordienformel ihre endgültige Zurückweiſung erhielt. — Melanthon fand bei der ſächſiſchen Kirchenviſitation, die im Juli 1527 begann, viele Übelſtände, beſonders bei den Geiſtlichen große Unwiſſenheit in der Heilslehre und ungenügende Darſtellung derſelben. Man ſchimpfte auf das Papſttum und redete viel vom Glauben, one zu zeigen, wie es zu dieſem komme und was er wirke. Deshalb ſetzte M. gleich eine kurze lat. Schrift für die Pfarrer auf, in welcher er die Hauptpunkte klar und beſtimmt lehrte. Hier ermant er die Paſtoren, Buße und Vergebung der Sünden zu predigen. Man rede jetzt viel vom Glauben und doch verſtehe man nicht, was Glaube ſei, wenn nicht vorher Buße gepredigt werde. Wer Glauben one Buße, one Furcht vor Gott, one Geſetzespredigt lehre, verfüre zu fleiſchlicher Sicherheit. Die Buße aber habe man ſo zu treiben, daſs man zur Reue, zum Schmerz über die Sünde, zur Selbſtdemütigung ermane. Zu dem Zwecke ſollen die Geiſtlichen von Zeit zu Zeit den ganzen Dekalog der Reihe nach auslegen, denn die Predigt des Geſetzes rufe zur Buße. Vgl. damit die instructio visitatorum. — Luther war mit Melanthons Forderung ganz einverſtanden, aber einige andere, unter ihnen Agricola, ſahen in jener Betonung des Geſetzes einen Rückfall zum Romanismus. Agricola, nur mit Mühe vom öffentlichen Auftreten zurückgehalten, verbreitete eine handſchriftliche Kritik jener Artikel Melanthons. Hierin behauptete er, die Buße gehe nicht aus der Furcht vor der Strafe hervor, ſondern aus der Liebe zur Gerechtigkeit, und nicht die Geſetzespredigt wirke ſie, ſondern das Evangelium, die frohe Botſchaft vom Heiland. Die Buße folge dem Glauben. Er berief ſich dafür auf Luther und bis in die Neuzeit hat man oft geſagt, er habe damit Recht gehabt und ſeine Verwerfung des Geſetzes habe ſich wenigſtens auf übertreibende Äußerungen Luthers ſtützen können. Aber auch dem iſt nicht ſo. Luther hat immer anerkannt, welch eine bedeutende Aufgabe das hl. Geſetz Gottes für den Vorgang der Bekehrung habe; man muſs ſeine Worte aus dem Zuſammenhang reißen, um ſie ſo miſsdeuten zu können, wie A. tat. Eine Hauptſtelle, auf die man wol heute noch verweiſt, WW. 29, 150, hat man einfach nicht verſtanden. Luther trat für Melanthon ein und auf einer Zuſammenkunft, zu welcher A. im November nach Torgau berufen ward, gelang es ihm, die Sache beizulegen. Agr. gab zu, daſs die Herzen zuerſt durch die Drohungen Gottes erſchüttert werden müſsten, wollte aber auch jetzt noch einen gewiſſen Glauben der Buße voran-

gehen lassen, nämlich den Glauben an jene Drohungen, wärend Luther vor solchem Sprachgebrauch warnte: das sei nur der allgemeine Glaube, aber nicht der rechtfertigende und doch denke das Volk schnell an diesen. Man bleibe daher besser bei den Worten: Gebot, Gesetz u. s. w. (Zeitschr. f. hist. Theol. 1874, S. 116; dazu vergl. Corp. Reform. 26, 51—52.) — Agricola war beschwichtigt, aber nicht überzeugt. Er trieb im Stillen seine Lehre in Eisleben weiter. Es drangen darüber bedenkliche Gerüchte zu Luther, der ihn warnte, und später stellte sich heraus, dass A.'s Anhänger in Eisleben fast eine Sekte bildeten, die sich als die „Minorischen“ oder „Minoristen“ bezeichneten. Seit 1533 glaubte er gar, Grund zu haben zum Eisern gegen das Gesetz, weil der da ihm zur Seite gestellte Georg Wizel die Gesetzespredigt ganz in römischer Weise trieb. Nach Wittenberg zurückgekehrt unterzeichnete er 1537 die Schmalkaldischen Artikel, welche III, 2 — 3 die richtige Lehre von Gesetz und Buße deutlich genug aussprachen; und doch brach er dann nach einigen Monaten gegen eben diese Lehre los und behandelte Luther und Melanthon als Lehrverderber, ein Zeichen jedenfalls von keiner sonderlichen Klarheit.

In seinen handschriftlich verbreiteten Sätzen liest man: Die Buße ist nicht aus dem mosaischen Gesetze zu lehren, sondern durch das Evangelium aus der Verletzung des Gottessones. Solches, one welches der hl. Geist gegeben und der Mensch gerechtfertigt wird, braucht für die Rechtfertigung überhaupt nicht gelehrt zu werden. Ein solches aber ist das Gesetz Mosis. Es straft nur die Sünden und zwar one den hl. Geist, straft also zur Verdamnis. Der Mensch bedarf aber einer Lehre, die nicht nur verdammt, sondern zugleich errettet und dies tut das Evangelium, eine Offenbarung zugleich der Gerechtigkeit und des Zornes Gottes. Änlich erklärte er sich in den 1537 one Censur herausgegebenen und darum gleich unterdrückten kurzen Summarien der Evangelien. Das Gesetz, behauptete er, habe Gottes Unehre gewirkt und der Menschen Ehre. In Christi Namen sei nach der Schrift Buße und Vergebung der Sünden zu predigen. Wenn das Herz erstlich erfärt — denn dies Erfaren und Gewarwerden muss fürgehen und den ersten Stein legen, sonst ist's verloren — wie es Gott so freundlich mit uns meint, also dass er uns zieht und ladet zu Christo, schenkt uns solche reiche Gnade, ehe wir's verdienen, ja da wir seine Feinde seien, so wirft sich das Herze herum, ergreift Gottes Gnade und Freundlichkeit, dankt ihm von Herzen, — hebt an, herzlich mit Schmerzen zu reuen über begangene Missetat, will gerne ablassen; — darnach gewinnt es ein herzlich Vertrauen zu Gott, er werde ihm seine Torheit zu gute halten und nicht verargen, dieweil er's nicht besser gewusst hat; — lernet also in Furcht und Zittern seine Seligkeit wirken, zu stärken und zu bewaren. — „Das Evangelium offenbart erstlich die Sünde und ihre Ursache und strafet sie, sagt auch, dass keine größere Sünde sei, denn an Christum nicht glauben, gibt in der Strafe das Licht in's Herz, daraus wächst Erkenntnis ihres Schadens, d. i. büßen, hernachmals auch ein herzliches Vertrauen auf Christum, um welches willen uns Gott gnädig worden ist; nach allem diesem warnt es vor Schanden und Sünden.“ — So Agricola. Einige seiner Anhänger gingen noch weiter zu Sätzen wie: lex non est digna, ut vocetur verbum Dei. Wenn Du mitten in der Sünde steckst auf's höchste und bist, glaubst Du, so bist Du mitten in der Seligkeit. Dekalogus gehört auf das Rathaus, nicht auf den Predigtstul. Alle, die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel faren; an Galgen mit Mose!“ — Hauptfehler dieses Antinomismus war, wie Luther bald bemerkte, eine falsche Anthropologie. „Es siehet mich die Sache an, schrieb er, als stecken solche Geister in der Meinung, dass alle die, so der Predigt zuhören, eitel Christen, die one Sünde sind.“ Agr. lehrt, als ob der Mensch von Natur Gott und allem Guten geneigt wäre, und zur Bekehrung, zum Glauben, keines anderen bedürfe, als dass man ihm die Liebe Gottes verkündige. Er verkannte die tiefe Verderbtheit, welche die Sünde im Herzen des Menschen angerichtet hat. Sein Standpunkt änelte in der Beziehung dem der römischen Theologen. Luther erkannte die Gefärlichkeit dieser Richtung für das sittliche Leben der Gemeinde und beschloss, ihr gleich entgegenzutreten. Es geschah in Disputationssätzen, die er, one A.'s Namen zu

nennen, zugleich mit den Artikeln jenes veröffentlichte und in den nächsten Jaren noch ergänzte (opp. var. argum. 4, 420 ff.). Soweit der Himmel, lehrte er da, von der Erde fern ist, soweit soll man das Gesetz von der Rechtfertigung scheiden. In Bezug auf diese ist es nicht nur nicht nötig, sondern vermag gar nichts. Aber darum darf man noch nicht sagen, das Gesetz sei überhaupt unnütz. Es ist nötig, um die Sünde zu strafen und zur Buße zu rufen. Buße ist Schmerz über die Sünde mit dem Vorsatz, das Leben zu bessern. Das erstere, der Schmerz, kommt nur aus dem Gesetz, wärend das Gesetz das andere nicht wirken kann. Für jenes ist es gegeben; wer das leugnet, verkennt die Gewalt der Erbsünde. Sünde und Gesetz stehen in innerem Verhältnisse zu einander. Wo Sünde ist, muss das Gesetz, der hl. Wille Gottes, reden. Und hinwider, was die Sünde straft und richtet, das ist Gesetz und treibt Gesetzesamt, geschehe es nun im A. oder im N. Testamente. Und dies Strafen geschieht nicht one den hl. Geist, denn das Gesetz ist mit dem Finger Gottes geschrieben. Kurz, zum Anfang der Buße ist das Gesetz notwendig; zur Vollendung derselben kommt es freilich nur durch das Evangelium, die Anerbietung der Gnade. So muss denn das Gesetz immer in der Kirche gepredigt werden; wer das leugnet, hebt einfach die Buße auf. Es gilt dem Menschen, so lange er lebt, denn so lange hat er Sünde. Erst durch den Tod wird er frei vom Gesetze. Es lässt sich gar nicht beseitigen. Auch wenn wir nicht wollen, lebt es doch in uns. Wer will das dem Herzen eingegrabene, gegen uns zeugende Gesetz des Gewissens abschaffen, das mit dem Gesetze Mosis ms ist? Ja da es nichts als der hl. Wille Gottes ist, so bleibt es ewig, bleibt uch in der neuen Welt, als ein dann erfülltes. Lex nunquam in aeternum tolitur, sed manebit vel implenda in damnatis vel impleta in beatis. — Durch iese Sätze war der Antinomismus Agricolas zurückgewiesen und der Streit mit hm sachlich entschieden.

Nach einiger Zeit jedoch wurden aus Anlass des majoristischen Streites über ie Notwendigkeit guter Werke noch einmal antinomistische Lehren laut. Betonte ie melanthonische Schule in falscher Weise die Werke, so ließen die Gegner sich unbedachtsamen, maßlosen Äußerungen über Werke und Gesetz hinreißen. Amsorf gab den Ton an und andere überboten ihn noch; so vor allem die Prediger ndreas Poach in Erfurt und Anton Otto in Nordhausen. Ersterer lehrte: das esetz habe gar keine Beziehung auf die Seligkeit, sondern nur auf das diesseitige eben. Auch wenn der Mensch das ganze Gesetz Gottes erfüllen könnte, so würde m das für das Heil gar nichts austragen. Den gläubigen Christen gehe es gar chts an. Noch weiter gehend lehrt Otto: „der Christen beste Kunst ist, vom esetze gar nichts zu wissen. Moses hat von unserm Glauben und von unserer eligion gar nichts gewusst. Das Gesetz gehört nicht in die Kirchen und nicht f die Kanzel, sondern auf das Rathaus. Den Christen ist das Gesetz nicht geben; so soll man auch die Christen mit dem Gesetz nicht strafen noch schrecken. vangelische Prediger sollen lauter Evangelium predigen und kein Gesetz" f. w. — Dadurch war von neuem Anlass zur Zurückweisung des Antinomisus gegeben. Zunächst taten dies Theologen wie Mörlin, Flacius und Wigand d die Entscheidung erfolgte dann in der Konkordienformel.

Um Verwirrung abzuschneiden, setzt die Konkordienformel (Art. 5) zuerst den prachgebrauch fest. Das Gesetz ist eigentlich eine Lehre, darinnen der gerechte wandelbare Wille Gottes offenbaret, wie der Mensch in seiner Natur, Gedan, Worten und Werken geschaffen sein sollte, dass er Gott gefällig und angenehm, und dräuet den Übertretern desselbigen Gottes Zorn, zeitliche und ewige Strafe. as Evangelium aber ist eigentlich eine Lehre, die da lehret, dass der Mensch bei ott die Vergebung der Sünden erlange. Diese Unterscheidung ist recht klar und stimmt aufrecht zu erhalten. Das Evangelium ist keine Straf- und Bußpredigt. les, was Sünde straft, ist und gehört zur Predigt des Gesetzes. Aus dieser wächst die Buße, d. h. hier nicht die ganze Bekehrung des Menschen, sondern s man die Sünde warhaftig erkenne, herzlich bereue und davon abstehe. Aber e diese Erkenntnis zu heilsamer Bekehrung zu Gott noch nicht genug ist, son-n erst der Glaube an Christum darzukommen muss, so wirkt auch die bloße

Predigt des Gesetzes noch keine rechte Sündenerkenntnis. Christus muſs das Gesetz in seine Hände nehmen und dasselbe geistlich auslegen. Der Geist Christi straft durch das Amt des Gesetzes die Welt um die Sünde; er muſs dies fremde Amt verrichten, um dann zu seinem eignen Werke zu kommen, dem Trösten und der Predigt der Gnade. Im nächsten (6.) Artikel stellt die Konkordienformel einen dreifachen Brauch des Gesetzes fest. Es nützt dazu, daſs 1) die äußerliche Zucht und Ehrbarkeit wider die wilden, ungehorsamen Leute erhalten; 2) daſs die Menschen dadurch zur Erkenntnis ihrer Sünden gebracht werden; 3) daſs, wenn sie durch den Geist Gottes neu geboren, zu dem Herrn bekehrt sind und also ihnen die Decke Moses aufgedeckt ist, sie in dem Gesetze leben und wandeln. Auch der Widergeborne ist noch nicht vollkommen erneuert, sondern bedarf seiner Sünden wegen täglich der Manung und Strafe durch das Gesetz. Und außerdem gebraucht der hl. Geist das geschriebene Gesetz bei den Christen zur Lehre, dadurch auch die Rechtgläubigen lernen, Gott nicht nach ihren eigenen Gedanken, sondern nach seinem geschriebenen Gesetz und Wort zu dienen, welches eine gewisse Regel und Richtschnur ist eines gottseligen Lebens und Wandels, nach dem ewigen und unwandelbaren Willen Gottes einzurichten.

So ist die Bedeutung des göttlichen Gesetzes für das Leben des Christen nach allen Seiten hin scharf bestimmt.

Hauptquellen außer den schon angefürten: die Briefe der Reformatoren; Förstemann, Neues Urkundenbuch S. 291—356; Schlüsselburg, Catalogus haereticorum, Bd. 4. — Bearbeitungen: C. L. Nitzsch, de antinomismo Agricolae, Wtbg. 1804; Elwert, de antinomia J. Agricolae Islebii, Tur. 1836; K. J. Nitzsch, Die Gesamterscheinung des Antinomismus. Stud. u. Krit. 1846. Am besten bei Frank, Theologie der Konkordienformel 2, 243 ff. **G. Plitt.**

Antiochenische Schule. Die Hauptvertreter dieser Richtung finden je an ihrem Orte ihre Darstellung. Daher hier nur Überblick und allgemeine Charakteristik mit Berücksichtigung der minder bedeutenden. — Von antiochenischer Schule reden wir nicht in dem Sinne einer kontinuirlichen Lehranstalt, welche durch Succession der Lehrenden zu einem anstaltlichen Mittelpunkte und Träger einer Bildungsrichtung wird, wie dies von der alexandrinischen Katechetenschule in ihrer Blütezeit gilt, sondern in dem Sinne, wie wir auch nach deren Zurücktreten von alexandrinischer resp. neualexandrinischer Schule reden, also zur Bezeichnung einer durch den wissenschaftlichen Einfluſs hervorragender Lehrer im Leben der Kirche sich geltend machenden besonderen theologischen Richtung, deren bedeutendster Mittelpunkt, deren heimatlicher Boden im großen und ganzen der syrische Osten des Reichs, genauer die hellenistisch-syrische Kirche ist. Mit Recht pflegt man von dem antiochenischen Presbyter und Märtyrer Lucian († 311, s. d. Art.), der notorisch einen höchst bedeutenden Lehreinfluſs geübt hat, auszugehen und ihm seinen schriftgelehrten Zeitgenossen, den Presbyter Dorotheus, zur Seite zu stellen. Greift man weiter zurück auf ältere bekannte Namen, so gerät man ins unbestimmte. Allgemeine Voraussetzung ist natürlich das bedeutende geistige, wissenschaftliche und kirchliche Leben der großen östlichen Reichshauptstadt A n t i o c h i a. Verweist man aber etwa auf den Bischof Theophilus, den Apologeten, so fehlt doch hier noch das Spezifische der erst in der weiteren Entwicklung der kirchlichen Theologie begründeten Richtung. Mit etwas mehr Recht könnte man an die Kämpfe des Paulus von Samosata anknüpfen, dessen Monarchianismus zwar noch auf ganz anderer Stufe steht als die nachmalige antiochenische Christologie, aber doch im allgemeinen eine Grundrichtung zeigt, welche der mystischen Auffassung der Gottmenschheit die unübersteigliche Schranke zwischen Gottheit und Menschheit und das Interesse an einer wirklich menschlichen sittlichen Entwicklung Christi gegenüberstellt. Lucian scheint mindestens mit der Verurteilung des Paulus von Samos. nicht einverstanden gewesen, wenn er (Theodt. h. e. I, 4) mit dessen Nachfolgern längere Zeit keine Kirchengemeinschaft hatte. Unter veränderten Verhältnissen macht sich die dem Mysterium der Menschwerdung Gottes widerstrebende Verstandesreflexion im A r i a n i s m u s geltend, dessen bedeutendste ältere Vertreter: Arius selbst, Eusebius v. Nicomedien (*Συλλουκιανιστής*), Asterius u. a., Schüler

ucians sind, mit dessen Namen sich dann auch die Eusebianer bei ihren Vermitt-
ngsversuchen deckten (die 2. antiochen. Formel b. Hahn, Bibl. der Symbole
00 f., vgl. dialog. III, de trinit. in Theodorets WW. V, 199 sq. ed. Hal. Phi-
storg. II, 15). Wichtiger aber ist fürs erste die dem Lucian nachgerühmte
blisch-kritische Tätigkeit. Des Origenes großartige Arbeiten zur Herstellung des
eptuagintatextes waren vorangegangen und wirkten durch die Bibliothek im
lästinensischen Cäsarea nach. Andere, wie der ägyptische Zeitgenosse Lucians,
sychius, verfolgten änliche Ziele. Berürt sich nun in diesem Punkte Lucian mit
rigenes und steht er, wie nicht zu bezweifeln, auch in dogmatischer Beziehung
ter der allgemeinen Einwirkung origenistischer Theologie, so tritt doch in der
rch seine Einwirkung geförderten Richtung auf Exegese allmählich ein ent-
iedener Gegensatz hervor gegen die dogmatistisch-allegorische Bibelbehandlung,
lche durch den mächtigen Einfluſs des Origenes in der Kirche aufkam und durch
e dogmatische Spekulation wesentlich gefördert wurde. Lucians Bildung weist
rigens auf ältere ostsyrische Schriftkunde zurück (Edessa, Makarius sein Lehrer);
ben ihm zeichnet sich Dorotheus durch Kenntnis des Hebräischen aus. Unter
icians Schülern hatte Arius in Alex. als Presbyter das Amt der Schriftaus-
gung, dem gewandten „Sophisten" Asterius werden Kommentare zum Römerbr.,
n Evangelien und Psalmen zugeschrieben, von denen nur ein unbedeutendes
agment erhalten ist. Gewiſs nicht ihm gehören die von Coteler. monum. eccl.
. I, unter dem Namen des Ast. von Apamea veröffentlichten Homilien, wie Dupin
ollte. Von dem arian. Bischof Theodor v. Heraklea wissen wir zwar nicht, daſs
den Unterricht Lucians genossen, er gehört aber zu den Männern, in welchen
h die vor allem auf historische Erklärung ausgehende exeget. Richtung regte
Hieron. de vir. ill. 90; Theodoret, h. e. II, 3; manches in den Catenen; aber
r bei Corderius. Caten. gr. Patr. in Psalm. Antw. 1634, 3 voll. aufgenommene
salmenkommentar ist nicht mit Sicherheit ihm zuzuweisen). Wichtiger ist der
ich Lucian aus dem syrischen Osten (Gegend von Edessa) stammende, dort zu-
t, dann aber auch durch Eusebius von Cäsarea u. a. gebildete semiarianische
Eusebius von Emisa (s. den Art.), welchen Ernesti und Münter mit einem
wissen Rechte an die Spitze stellen. Er gehört hierher sowol wegen der durch
eronymus bezeugten Einwirkung seiner exegetischen Methode auf Diodor (de
. ill. 119, vgl. 91) und der Bezeichnung des Chrysostomus als Eusebii Eme-
ni Diodorique sectator (ib. 129), als auch wegen der von Theodoret trotz dem
ügten Semiarianismus belobten christologischen Auseinanderhaltung der Gott-
t und Menschheit Christi (Theodt., dial. III, p. 257 sq., vgl. die von Thilo,
seb. von Alex. und Euseb. von Emesa, S. 59 ff. mit größter Warscheinlichkeit
t zugewiesenen libri II de fide). Auch der streng nicänisch gesinnte Eustathius
Antiochien (s. den Art.) gehört hierher, in dogmatischer Beziehung, weil er der
anischen Weise, aus den endlichen Prädikaten Christi gegen die volle Gottheit
s Sones zu schließen, mit scharfer Sonderung der Gottheit und des angenom-
nen Menschen, des ewigen Sones und seines Tempels entgegentritt (s. die Fragm.
Theodor. Eran. bes. im III. dial.), besonders aber in exeget. Beziehung wegen
ner berühmten Abhandlung über die Zauberin zu Endor (de Engastrimytho)
t ihrer grundsätzlichen Bekämpfung des exegetischen Verfarens des Origenes.
s Vater der antiochen. Schule im engern Sinn aber ist Diodor von Tarsus
d. Art.) zu betrachten, der bereits als Presbyter in Antiochien die Stellung
es bedeutenden Lehrers und Polemikers einnahm und an der Bildung des
rysostomus wie Theodors hervorragenden Anteil hatte. Nach den beiden inner-
zusammenhängenden Seiten hin vertritt er die Grundsätze, welche dann in
nem ausgezeichneten Schüler Theodor B. von Mopsuestia (s. d. A.) ihre klas-
he Ausbildung erhalten. Einig mit den großen Kirchenlehrern ihrer Zeit in
treff des nicänischen Glaubens treten sie nicht nur dem Arianismus, sondern
mentlich auch dem Apollinarismus in der Christologie entschieden entgegen, hier
o auf die Seite der Vollständigkeit der menschlichen Natur und Warheit mensch-
her Entwicklung; und indem sie festhalten an jener sorglichen Sonderung des
Menschen als seinem Tempel wonenden Logos von diesem, wie sie uns schon

früher sich gezeigt hat und auch bei dem Diodor nahe stehenden Flavian von Ant. warzunehmen ist (Flav. bei Theodoret dial. II, p. 163: *ἀνθρωπείᾳ φύσει θεότητι συνάπτεται, μενούσης ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἑκατέρας τῆς φύσεως*), bildet sich allmälich jener Gegensatz heraus gegen die neualexandrinische Spekulation mit ihrer *ἕνωσις φυσική*, der nach Theodors Tode im nestorian. Streite zum Konflikt beider Richtungen fürt. Theodors Theologie zeigt zugleich Kräftigkeit und Freiheit eigentümlicher Gedankenarbeit und — hierin sich als echter Sprössling altgriechischer Theologie und als keineswegs losgelöst von dem eigentlichen Vater derselben, Origenes, bewärend — die entschiedenste Betonung menschlicher Freiheit gegen den vom lateinischen Abendland herüberklingenden Augustinismus. Hatte nun in der mit besonderem Eifer betriebenen Exegese, welche nicht bloß Handlangerin der Dogmatik sein soll, Diodor es ausdrücklich ausgesprochen, dass er das Historische dem Allegorischen durchaus vorziehe, one doch mit der willkürlichen Allegorie zugleich allen höheren Schriftsinn (*θεωρία*), wie er durch die christliche Auffassung des A. T. gefordert wird, aufgeben zu wollen, so streben nun Theodors hermeneutische Grundsätze mit großer Energie einer wirklichen grammatisch-historischen Auslegung zu; er tritt der dogmatisirenden Verwischung des Unterschiedes zwischen den Stufen des Alten und Neuen Testaments entgegen, sucht Sprachgebrauch und Zusammenhang und darum auch metaphorische, poetische und hyperbolische Ausdrücke unbefangen zu würdigen, nimmt Anläufe zu küner biblischer Kritik und setzt an die Stelle der eingetragenen Allegorie den in der göttlichen Heilsökonomie wurzelnden und die Einheit des Schriftsinns im Bewusstsein der heiligen Schriftsteller nicht zerstörenden Typus. Im vollen Maße verdient in exegetischer Beziehung der von Theodoret besonders als Asket hochgeschätzte Bruder Theodors, Polychronius, Mönch im Kloster des heiligen Zebinas bei Kyros, dann Bischof von Apamea († 430), seinem Bruder an die Seite gestellt zu werden, den er in der sprachlichen Ausrüstung (Kenntnis des Hebräischen, Heranziehung des von Theodor gering geschätzten Syrers) übertraf. In dem Kommentar zum Daniel, dessen umfangreiche Fragmente Ang. Mai (Script. Vet. nova coll. I) veröffentlicht hat, und der sich durch Eingehen auf die geschichtlichen Verhältnisse auszeichnet, hält er den geschichtlichen Horizont des Buches fest und polemisirt zu Dan. 7 gegen Apollinaris, welcher der so vollkommen deutlichen geschichtlichen Beziehung der Weissagung auf Antiochus Epiphanes sich widersetze und die Stelle vom künftigen Antichrist auslege. An Theodor erinnert es, wenn P. zu Dan. 6, 3 bemerkt, das *πνεῦμα περισσόν* dürfe nicht vom hl. Geiste verstanden werden, es deute auf die göttliche *χάρις* überhaupt, welche ihm geistige Überlegenheit verliehen habe. Ihre schönste kirchliche Frucht haben die antiochenischen Grundsätze einer besonnenen, den Wortsinn achtenden und die dogmatistische Willkür einschränkenden Exegese in der praktisch-erbaulichen Bibelerklärung des Johannes Chrysostomus (s. den Artikel) gezeitigt, allerdings wesentlich moderirt im Vergleich zu Theodor. In naher Verwandtschaft hierzu stehen auch die hermeneutischen Anschauungen des trefflichen Isidor von Pelusium (s. den Art.), obwol sie, wie zum Teil auch die des Chrysostomus der Allegorie noch einigen Raum lassen, oder Typus und Allegorie nicht scharf abzugrenzen wissen. Der jüngste der eigentlichen Antiochener endlich, der vielseitige gelehrte, gewandte, aber auch schwankende Theodoret (s. d Art.) hat trotz seiner großen Abhängigkeit von und Verehrung für Theodor wie im Dogma sich zum Kompromiss verstanden, so in den exeget. Grundsätzen überall eingelenkt „bis zur stillen Polemik gegen Theodor“ und sich dem kirchlichen Traditionalismus gebeugt, hat der Kirche des Reichs zwar ein bedeutendes exegetisches Erbe hinterlassen, aber auch einen großen Teil der exegetischen Errungenschaften seiner Schule preisgegeben.

Mit den östlichen Sitzen christlicher Schriftgelehrsamkeit zu Nisibis und Edessa stand zwar die ant. Schule in mehrfacher Berürung. Indessen kann doch z. B. Ephräm (s. d. Art.) ihr nicht eigentlich zugezält werden. Dagegen findet allerdings die antioch. Theologie mit dem von der Kirche ausgeschlossenen Nestorianismus nun zunächst in Edessa, wo Ibas u. a. die Schriften Theodors ins Syrische übersetzten, ihre Stätte, bis sie von da nach Nisibis als der Pflanzstätte

nestorian. Theologie übergeht. Hier bleibt Theodor als „der Exeget" schlechthin im höchsten Ansehen.

Litteratur (abgesehen von der Speciallitter. über die einz. Antiochener): Ernesti, opp. theol. 1792, p. 498 ss.; Muenter, Comm. de sch. Ant. Hafn. 1811, deutsch in Stäudlins und Tzschirners Archiv 1, 1, 1 ff.; C. a Lengerke, de Ephr. Syr. arte herm. Regiom. 1831; Kihn, Die Bedeutung der ant. Sch. rc. Weissenburg 1856 (weitschweifig und katholisch befangen, aber viel brauchbares enth.); Ph. Hergenröther, Die ant. Schule rc. Würzburg 1866; C. Hornung, Schola Antioch. etc. Neostad. ad S. 1864 und besonders Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche. Jena 1869, S. 126—141. **Möller.**

Antiochus II. (Θεός)*) herrschte als König über Syrien von 261 bis 246 v. Chr. In einen 8järigen Krieg mit dem ägyptischen Könige Ptolemäus II. Philadelphus verwickelt, musste er 249 v. Chr. von diesem den Frieden annehmen unter der Bedingung, dass er seine Gemalin und Stiefschwester, die Laodice, verstoße und dagegen die Berenice, des Philadelphus Tochter, heirate und seinen aus ihr erzeugten Son, mit Übergehung seiner Söne von der Laodice, als Thronerben anerkenne. Nachdem aber Philadelphus zwei Jare nachher gestorben war, 247 v. Chr., und zwar frühestens gegen Ende des Oktober, nahm Antiochus seine erste Gemalin wider zu sich. Doch diese, welche die ihr zugefügte Schmach nicht vergessen konnte, tötete ihren Mann durch Gift und ließ die gehasste Nebenbulerin und deren Son hinrichten. Zu spät zog Ptolemäus III. Euergetes von Ägypten mit einem Heere heran, um seine Schwester zu schützen. Er konnte sie nur durch Hinrichtung der Laodice und durch Plünderung von Syrien rächen. Vgl. Appian. Syr. 65; Athen. deipnos. II, p. 45; Valer. Max. 9, 14; Justin. 27, 1. 41, 4; Hieron. in Dan. 11, 6. Auf diese misslungene Heiratsverbindung zwischen den Königen des Südens (Ägyptens) und des Nordens (Syriens) geht die Stelle Dan. 11, 6; und die Heiratsversuche dieser Dynastieen überhaupt werden in den Füßen des Kolosses, die halb aus Eisen, halb aus Ton bestehen und sich deshalb mit einander nicht vermischen lassen, Dan. 2, 33. 43, symbolisirt. **Wieseler.**

Antiochus III., mit dem Beinamen der Große, Son des Seleucus II. Kallinicus und Bruder des Seleucus III., bestieg 224 v. Chr. den Thron von Syrien. Voll Unwillen darüber, dass Ptolemäus Euergetes seinen Vorgängern Cölesyrien und Phönizien abgenommen hatte, suchte er bei dessen Tode, als der weichliche Ptolemäus Philopator zur Regierung über Ägypten gelangt war, jene Provinzen widerzugewinnen. Nach langen Vorbereitungen begann er 218 v. Chr. den Kampf, Polyb. 5, 1. 5, 67. 68, eroberte Seleucia am Orontes, gewann durch Verrat Tyrus und Ptolemais und drang bis Dora, 2 Meilen nördlich von Cäsarea, vor. Philopator ließ jetzt durch Gesandte über einen Waffenstillstand unterhandeln und Antiochus ging auf diesen ein, indem er sein Heer in die Winterquartiere entließ, Polyb. 5, 51—66. Der ägyptische König hatte zu seinen Rüstungen aber nur Zeit gewinnen wollen; im folgenden Jare entbrannte der Kampf von neuem und Antiochus ward bei Raphia (unweit Gaza) gänzlich aufs Haupt geschlagen. Er hatte es aber der Trägheit Philopators zu danken, dass er mit dem Verluste der eroberten Territorien davon kam, Polyb. 5, 51—87; Justin. 30, 1.; Dan. 11, 11. 12. Inzwischen hatte sich Achäus, der Statthalter von Kleinasien, 216, empört und ward erst nach zweijärigem Kampfe überwunden, Polyb. 5, 107. 7, 15—18, 17—23. Ein noch langwierigerer Kampf war es, welchen Antiochus bald darauf unter Aufbietung einer sehr ansehnlichen Heeresmacht gegen die östlichen Satrapien seines Reichs, namentlich gegen die Reiche Parthien und Bactrien, welche sich um 250 v. Chr. von dem großen Seleucidenreiche losgelöst hatten, eröffnete. Er drang siegreich bis nach Parthien vor, musste aber dieses Königreich dennoch bestehen lassen und sich damit begnügen, dass seine Grenzen, welche durch Eroberungen des Königs Arsaces ausgedehnt waren, auf Parthien und

*) Die Milesier gaben ihm diesen Namen, weil er sie von ihrem Tyrannen Timarchus befreit hatte.

Hyrkanien beschränkt wurden, Polyb. 10, 27—31; Justin. 41, 5. Ebenso erkannte er den König der Bactrer an und schloſs auch mit ihm einen Bund, Polyb. 10, 49. 11, 34. Er drang darauf sogar bis ins nördliche Indien vor. Wenn er auch seine Absichten rücksichtlich Parthien und Bactrien nicht erreicht hatte, so hatte er durch diesen Feldzug, der ihm den Namen des Großen verschaffte, den syrischen Waffen doch im fernen Osten wider Achtung und sich selber ein kampfgeübtes und insbesondere durch 150 indische Elefanten furchtbares Heer erworben. Nun ereignete es sich, daſs Ptolemäus Philopator 204 starb und sein erst vier- bis fünfjäriger Son*) Ptolemäus V. Epiphanes zur Regierung über Ägypten gelangte. Sofort benutzte dies Antiochus, welcher es schmerzlich empfand, daſs Ägypten noch über manche Bestandteile des Seleucidenreiches gebot, um sich mit Philipp von Macedonien zur Teilung Ägyptens zu verbinden, Polyb. 3, 2. 15, 20; Liv. 31, 14. Antiochus erobert auch bald Cölesyrien, Phönizien und Palästina, und wärend die Ägypter neue umfassende Rüstungen veranstalten, um das Verlorne wider zu gewinnen, zieht er wider Attalus, den König von Pergamus. Nachdem er mit letzterem zufolge der Manung römischer Gesandten Frieden gemacht hatte, erfocht er 108 bei Paneas in Cölesyrien einen entscheidenden Sieg über die Ägypter, Liv. 33, 19; Appian. Syr. 1; Joseph. Ant. 12, 3. 3; Dan. 11, 13—16. Jetzt nahm Ptolemäus Epiphanes die Friedensbedingungen an und verlobte sich mit Kleopatra, der Tochter des Antiochus, welche ihm die verlornen oben genannten drei Provinzen als Mitgift zubringen sollte, welches Versprechen freilich nicht erfüllt wurde, Liv. 35, 13; Appian. Syr. 5; Joseph. Ant. 12, 4. 1; Polyb. 28, 17; Dan. 11, 17 und Hieronym. zu dieser St. Von Palästina aus wandte sich Antiochus schon im Jare 196 wider gegen Kleinasien, Liv. 33, 19, und setzte im folgenden Jare sogar über den Hellespont nach Europa über, Liv. 33, 38. Da sich die Römer inzwischen seines Bundesgenossen, des macedonischen Philipp, durch den Sieg bei Kynoskephalä 197 entledigt hatten, hatten sie keinen Grund mehr, den Antiochus zu schonen, und so kam es zwischen ihm und den Römern 192 zu dem offenen Bruche, welcher 190 mit seiner gänzlichen Niederlage bei Magnesia am Sipylos durch Scipio Asiaticus endete. Antiochus empfing jetzt 189 von Rom den Frieden unter den drückendsten Bedingungen, Liv. 37; 39 sqq.; Appian. Syr. 33—39; Justin. 31, 8; Diodor. fragm. 26, 46 ed. Car. Müller; Dan. 11, 18; 1 Makk. 8, 6 ff. Als er dann in die östlichen Provinzen gezogen war, um den ihm auferlegten Tribut zusammenzubringen, ward er bei Plünderung des Belustempels in Elymais erschlagen, Justin. 32, 2; Diodor. fragm. 26, 39. 40; Strab. 16, 744; Hieron. zu Dan. 11, 19. — Die Juden hatten wärend seiner fast 37järigen Regierung insofern sehr zu leiden, als Palästina häufig der Schauplatz seiner Kriege war; doch erlangten sie von ihm, da sie rechtzeitig seine Partei ergriffen, einige für sie und ihren Kultus günstige Erlasse, welche uns Josephus Ant. 12, 3. 3 u. 4 aufbewart hat. Vgl. Flathe, Geschichte Macedoniens II, S. 225 ff. und zur Chronol. Clinton, Fasti hellen. III, p. 314 sqq. **K. Wieseler.**

Antiochus IV. Epiphanes, Son Antiochus des Großen und Bruder seines unmittelbaren Vorgängers Seleucus Philopator, gelangte in der letzten**) Hälfte

---

*) Justin. 30, 2 wird er nicht ganz genau als fünfjärig bezeichnet, vgl. Hitzig zu Dan. 11, 13.

**) Wir haben nämlich noch eine Münze des Seleucus Philopator vom Jare 137 A. S., Eckhel, doctr. num. P. 1, T. III, p. 222, welches Jar im Herbst 176 v. Chr. beginnt. Wegen der verschiedenen Datirung der Seleucidenäre in den beiden Makkabäerbüchern vgl. den Art. Äre. Hier ist gezeigt, daſs das zweite Buch jene Äre, wie gewönlich, vom 1. Tischri 312 v. Chr. und das erste vom 1. Thebet (etwa dem Januar des römischen Kalenders) 312 v. Chr. datirt hat. Der erste Thebet ist nämlich der Neumond, welcher der Wintersonnenwende zunächst liegt, die wegen des dann zunehmenden Sonnenlichts den natürlichsten und auch sonst üblichen Jaresanfang bildet. Dieser Epochenpunkt muſste den Juden der Makkabäerzeit um so näher liegen, als das frohste Ereignis jener Epoche, welches man deshalb auch järlich zu feiern beschloſs, die Einweihung des entheiligten Tempels durch Judas Makkabi, am

des Jars 176 v. Chr. zur Regierung, 1 Makk. 1, 11. Von Antiochus d. Gr. bei Stipulirung der Friedensbedingungen als Geisel nach Rom gesandt, Appian. Syr. 45, löste ihn Seleucus Philopator kurz vor seinem Tode gegen seinen Son, den jungen Demetrius, ein, und da Seleucus in beider Abwesenheit von einem gewissen Heliodor vergiftet ward, so wusste der bald darauf von Rom anlangende Epiphanes den syrischen Thron zu gewinnen und zu behaupten trotz der näheren Rechte seines eben erwänten Neffen, worauf Dan. 11, 21 anspielt. Bei unleugbaren Fähigkeiten, kriegerischem Mut, königlichem Sinn, außerordentlicher Kunstliebe, welche sich in großartigen Bauten, namentlich von Tempeln, kundtat, und einem gewissen Fanatismus für den heidnischen Kultus, weshalb ihn später der Kaiser Julian so hoch verehrte, war dieser Fürst von einem bodenlosen Hochmut besessen, wie kaum je ein Mensch, 2 Makk. 5, 21. 9, 8 ff.; Dan. 7, 8. 11. 20. 11, 36 ff. Der Hochmut scheint aber der eigentliche Schlüssel seines Wesens gewesen zu sein, aus welchem sich größtenteils das Rätsel lösen dürfte, welches Diod. Fragm. 31, 16 ed. Car. Müller darin findet, dass solche Tugenden und solche Laster in derselben Natur zusammengewesen wären. Aus diesem Hochmut erklären sich selbst die größten Lächerlichkeiten und Abgeschmacktheiten, ja Tollheiten, welche von ihm berichtet werden. So verkehrte er, der orientalische Despot, mit den niedrigsten Leuten in vertraulicher Weise, gab ihnen kleine Geschenke, wie einige knöcherne Würfeln, einige Datteln u. dgl., welche nach seiner Meinung doch nur durch Beziehung zu seiner Person Wert haben konnten, und grüßte jene freundlich, wärend er die Vornehmsten keines Blickes würdigte. Er bewarb sich unter den andern Kandidaten um Stadtämter und saß in römischer Toga als erwälter Prätor zu Gericht; bei öffentlichen Gastmälern ordnete er die Plätze und anderes dergleichen, und fürte zum Schluss mit Schauspielern die schamlosesten Tänze auf, ähnlich wie Kaiser Nero, warscheinlich um zu zeigen, dass er auch in solchen Dingen sich auszeichne: so dass man ihn mit Anspielung auf seinen Namen Epiphanes, ἐπιμανής, toll nannte. Polyb. 26, 10; Liv. 41, 20; Diod. Sic. 29, 32. 31, 16; Ael. Var. Hist. 2, 41. Seine Kunstliebe, über deren Bedeutung O. Müller, Antiquit. Antioch. p. 53 sqq. zu vergleichen ist, artete in Prachtliebe aus und gab ihm Gelegenheit zu glänzen. Als charakteristisch erzält Diod. Fragm. 31, 16 von ihm, dass er, abweichend von der Sitte seiner Vorfaren, welche ihre Macht und ihren Reichtum den Römern möglichst verborgen hätten, zur Feier der mit außerordentlichem Pompe angeordneten Kampfspiele die angesehensten Männer von dem ganzen Erdkreise zusammenzuladen pflegte; mit dem sonstigen Pompe habe freilich seltsam kontrastirt, dass er, nur durch das königliche Diadem kenntlich, dabei die Geschäfte eines gewönlichen Dieners verrichtet hätte. In seinem an Wansinn grenzenden Hochmute ließ er sich Θεός nennen und nahm von seinem Lieblingsgotte, dem olympischen Zeus, den Namen Νικηφόρος an; Joseph. Ant. 12, 5 und auf Münzen bei Eckhel, doctr. num. P. I, Vol. III, p. 224. Dass dies ein „fremder" Gott war, den „seine Väter nicht kannten", Dan. 11, 38. 39, und dass er ihm ein großartiges Heiligtum und eine Statue, gleich der bekannten des Phidias, in Antiochien und einen Tempel in Athen, welcher den Perikleischen an Pracht übertroffen haben soll, errichten konnte, vgl. Müller a. a. O. S. 621, mag seine Vorliebe für diesen Zeus noch gesteigert haben. Wenn Epiphanes, nach 1 Makk. 1, 41. 42, was bei der Beschaffenheit dieses orientalischen Despoten wol möglich, geboten hat, dass sämtliche Untertanen seines Reichs ein Volk sein und jeder seinen Kult verlassen sollte, so ist unter dem anzunehmenden neuen, bis dahin unbekannten Kulte besonders die Verehrung des olympischen Zeus, vgl. Dan. 11, 36—39, gemeint. Da er sich mit letzterem identificirte, so wollte er damit schließlich seine eigene Anbetung allgemein machen, 2 Makk. 6, 7.

25. Kislev statthatte und 8 Tage lang bis in den Anfang des Thebet gefeiert wurde, 1 Makk. 4, 52 ff. — Übrigens hat die richtige Bestimmung der Seleucidenäre nicht bloß auf die Zeit und Geschichte des Epiphanes und seiner Nachfolger in Syrien, sondern auch auf das richtige Verständnis der Makkabäerbücher und mehrerer Stellen des Buches Daniel entscheidenden Einfluss.

Dieser sich selbst vergötternde fanatische Hochmut ist es, welcher, im Bunde mit politischen Interessen, ihn auch zur blutigen Verfolgung der waren Religion des jüdischen Volks antrieb, wodurch er sich vor allem in der Geschichte gebrandmarkt hat. Da Antiochus zufolge seiner verschwenderischen Freigebigkeit, seiner kostbaren Bauten und seiner vielen kriegerischen Unternehmungen in steter Geldnot war, so hatte auch Judäa viel darunter zu leiden. Die schlechte Partei der Juden konnte am königlichen Hofe alles durch Geld ausrichten, und der Tempel in Jerusalem und seine Schätze wurden widerholentlich durch ihn geplündert, 1 Makk. 1, 20 ff. 29 ff.; 2 Makk. 5, 11 ff. Schon zu Anfang seiner Regierung war eine nicht geringe Partei in Judäa, welche dem heidnisch griechischen Wesen ergeben war. Epiphanes stellte sich sofort auf deren Seite, ihrem Drängen auf griechische Sitte gerne nachgebend, 1 Makk. 1, 11—15. Den frommen Hohenpriester Onias stürzte 175 v. Chr. sein eigener Bruder Jesus, der seinen Namen griechisch in Jason veränderte, indem er für Geld das Hohepriestertum und die Erlaubnis erlangte, griechische Kampfspiele und dergleichen einzufüren, so dass die Priester unter ihm den Jehovadienst immer mehr vernachlässigten, 2 Makk. 4, 7 ff. Drei Jare später verdrängte den Jason wider der rohe und ränkesüchtige Menelaus, der für das Hohepriestertum noch mehr Geld geboten hatte und sich durch die schlechtesten Mittel, unter anderm durch die von ihm veranlasste Ermordung des Onias, in seiner Würde zu erhalten wusste, 2 Makk. 4, 23—50. Das war eine schwere Zeit für die frommen und treuen Anhänger Jehovas im jüdischen Volke. Aber noch schwerer sollte sie werden im Verlaufe der Kriege, welche Antiochus Epiphanes mit Ägypten um den Besitz Judäas und der benachbarten Gebiete fürte. Die Veranlassung zu diesen Kriegen war, dass die Vormünder des noch unmündigen Ptolemäus VI. Philometor die seiner Mutter Kleopatra, der Tochter Antiochus' d. Gr. (s. d. Artikel), als Mitgift versprochenen Länder, Cölesyrien, Phönizien und Palästina, zurückforderten, auf welches Verlangen Epiphanes als nicht gehörig begründet einzugehen sich weigerte, Hieron. ad Daniel. 11; Polyb. 28, 17. Epiphanes unternahm 4 Feldzüge wider Ägypten, den ersten 171 v. Chr., den zweiten 170 v. Chr. (2 Makk. 5, 1; 1 Makk. 1, 20), nach dessen Schluss er heimkehrend den Tempel in Jerusalem plünderte, 1 Makk. 1, 20 ff.; 2 Makk. 5, 11 ff., den dritten 169 v. Chr., den vierten 168 v. Chr. (vgl. Clinton, Fasti Hellen. Vol. III, p. 318 sqq. und die Komment. zu Dan. 11, 21—45). Bei dem zweiten Feldzuge bekam er Ägypten bis Memphis hinauf in seine Gewalt und nahm selbst den jungen Philometor gefangen. Als die Ägypter deshalb seinen Bruder, Ptolemäus VII. Physcon, in Alexandria zum König ausriefen, nahm er den Schein an, als ob er nur das Recht des seinem Schutze vertrauenden legitimen Königs aufrecht erhalten wolle. Im folgenden Jare 169 belagerte er Alexandria vergeblich, und wärend er Ägypten verlassen hatte, verständigten sich sogar die beiden Brüder mit einander. Hierüber ergrimmt, brach er im Frühling 168, primo vere Liv. 45, 11. 12, durch Palästina ziehend, mit einem starken Heere auf, um an Ägypten Rache zu nehmen, und dies würde ihm sicherlich gelungen sein, wenn nicht die Römer, welche bis zur Niederlage des macedonischen Königs Perseus in der Schlacht bei Pydna (22. Junius 168) noch eine ziemlich rücksichtsvolle Sprache gefürt hatten, jetzt, nachdem sie diesen Sieg gewonnen hatten, allen Angriffen der Syrer auf Ägypten entschieden entgegengetreten wären. Ihr Gesandter Popilius Länas gebot ihm, Ägypten nicht ferner zu bekriegen, wenn er mit Rom Frieden haben wolle; und als Epiphanes Bedenkzeit haben wollte, zog er um ihn einen Kreis in dem Sande, indem er sagte: Bevor er diesen Ort verlasse, müsse er Antwort haben. Bestürzt willigte der König in alles. Appian. Syr. 66; Liv. 45, 11. 12; Polyb. 29, 11; Val. Max. 6, 4. 3. In dieser höchst übeln Stimmung kehrte Epiphanes nach Judäa zurück: die Unbill, welche er schon auf seinem Hinwege Judäa hatte zufügen lassen, ward jetzt zu einer unerträglichen Höhe gesteigert. Es erging der Befehl des Königs, den Tempelkult in Jerusalem, die Beschneidung und die Sabbatsordnung abzuschaffen, die heiligen Bücher zu vernichten, und dagegen Schweinefleisch und alles unreine zu essen und Götzenaltäre zu bauen und zu opfern, alles bei Todesstrafe, 1 Makk. 1, 29 ff.;

Makk. 5, 24 ff. Ja im Tempel zu Jerusalem ward am 15. Kislev (etwa De=
ember) 168 v. Chr. ein kleiner, dem olympischen Zeus (2 Makk. 6, 2) geweihter
ltar *) (1 Makk. 1, 54 *βδέλυγμα ἐρημώσεως*, vgl. 1 Makk. 1, 59. 4, 38; Jo-
eph. Ant. 12, 5. 4) auf dem Brandopferaltar errichtet und am 25. Kislev (bei
en Heiden etwa der 25. Tag des Monats, dem Zeus besonders heilig) ward auf
iesem Altar zuerst geopfert, 1 Makk. 1, 59. Auf dem Garizim wurde der Kul=
is des Zeus Xenios eingerichtet, 2 Makk. 6, 2 ff. Diesem äußersten Schritte
ar durch die griechische Partei im jüdischen Volke lange vorgearbeitet. Viele
elen unter den blutigen Verfolgungen zum Heidentume ab, nicht wenige aber
lieben selbst unter den furchtbarsten Martern ihrem väterlichen Glauben treu,
Makk. 1, 52—64; 2 Makk. 6 und 7. An die Spitze der frommen Juden
חסידים, *Ἀσιδαῖοι*) trat der Priester Mattathias, welcher zu Modim unweit Joppe
en syrischen Hauptmann am Götzenaltare erschlug und dadurch zu dem gewaffne=
n Widerstreite der Juden den Anlaſs gab. Bei seinem bald erfolgenden Tode
urde er durch seinen heldenmütigen Son Judas den Makkabäer (s. den Artikel)
setzt. — Epiphanes, der von dem kräftigen Widerstande der Juden hörte, ent=
chloſs sich 166 v. Chr. (1 Makk. 3, 37), diesen mit aller Macht zu brechen; da
aber in Geldnot war (vgl. 2 Makk. 8, 10. 11), so ging er selber mit einem
eile seines Heeres in den Osten des Reichs, um den fälligen Tribut mit Gewalt
nzutreiben, 1 Makk. 3, 34 ff.; Joseph. Ant. 12, 7; Appian. Syr. 45; Tacit.
ist. 5, 8, den anderen Teil übergab er dem Lysias, welcher aber mit seinem
nterfeldherrn Gorgias von Judas dem Makkabäer aufs Haupt geschlagen wurde,
Makk. 4, 1—34; 2 Makk. 8, 11. Der Tempel geriet wider in die Hände der
uden, und gerade drei Jare, nachdem das erste heidnische Opfer in ihm ge=
racht war, am 25. Kislev 165 v. Chr. (1 Makk. 4, 52), ward er unter großem
oben und Danken wider eingeweiht, und man beschloſs, daſs zum Andenken an
iese Errettung järlich das Fest der Tempelweihe gehalten werden solle, 1 Makk.
59; Joseph. Ant. 12, 7. 6. Antiochus Epiphanes hatte indes im Osten seines
eiches wenig ausgerichtet. Als er den reichen Tempel der Nanäa, welche mit
r griechischen Artemis oder Aphrodite zusammengestellt zu werden pflegt, in der
andschaft Elymais **) zu plündern versuchte, ward er von den Einwonern zu=
ückgetrieben, und starb, nachdem er noch die niederschlagenden Nachrichten aus
udäa vernommen hatte, auf der Reise aus Persien nach Babylon, 1 Makk. 6,
8, wie Polyb. 31, 11 und Porphyrius bei Hieronym. in Dan. 11 berichten,
der persischen Stadt Tabes. Sein Tod fiel nach Appian. Syr. 66 in das
. Jar seiner Regierung, 164 v. Chr., womit Eusebius im Chronicon und Hiero=
ymus übereinstimmen, wenn sie ihm 11 (volle) Jare beilegen. Auf dieses To=
sjar fürt auch 1 Makk. 6, 16, wo das Jar 149 Aer. Seleuc. angegeben wird,

---

*) Derselbe Götzenaltar ist Dan. 9, 27. 11, 31. 12, 11 zu verstehen, wo im Hebr. שִׁקּוּץ
s. w. steht und die LXX *βδέλυγμα ἐρημώσεως* übersetzen, vgl. Matth. 24, 15. An dem
ötzenaltar befand sich warscheinlich ein Adler, der Vogel (כְּנַף) des Zeus, Dan. 9, 27.
on einer Statue des Zeus ist dagegen in den Quellen nirgends die Rede, sondern nur von
em Altar (*βωμός*); vgl. meine Abhandl. der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte
der Göttinger Vierteljarschr. f. Theol. und Kirche. 1846, S. 194.

**) 1 Makk. 6, 1; Joseph. Ant. 12, 9. 1; Polyb. 31, 11; Hieron. in Dan. Appian
nnt Syr. 66 ausdrücklich den Tempel der elymäischen Aphrodite, 2 Makk. 1, 13 wird die
öttin Nanäa erwänt, bei Polybius, Josephus und Hieron. a. a. O. die Artemis, vgl. Dan.
, 37. Unter den Berichten über das Ende des Epiphanes ist der 1 Makk. 6, 1—16 ge=
bene entschieden genauer, als die Berichte 2 Makk. 1, 14 ff. 9, 3 ff., welche sich selber wi=
rsprechen, vgl. Wernsdorf, de fide Maccab. p. 58 sqq. Warscheinlich ist indes 2 Makk. 1,
—17 ein späteres Einschiebsel, durch welche Annahme auch die Verbindung der Sätze ge=
innt, vgl. meine Beiträge zur neutest. Zeitgesch. in Stud. und Kritik. 1875, S. 526. Wie
e Makkabäerbücher in dem Ende des Epiphanes ein Gericht Gottes wider den Schänder des
iligtums des waren Gottes sahen, so findet Polybius darin die Strafe für seine Entweihung
r heidnischen Heiligtümer, was in seiner Übereinstimmung ein deutliches Zeugnis dafür ist,
ſs jenem seinen Willen vergötternden Despoten kein Heiligtum heilig war, Dan. 11, 37.

welches selbst nach Idelers Annahme mit dem Nisan, in Wirklichkeit aber (v oben S. 458 Not. 2) mit dem Thebet 164 v. Chr. begonnen hat.

Daſs Epiphanes im Monat Schebat (etwa Februar) des erwänten J 45 Tage nach der Tempelweihe gestorben ist, ergibt sich aus folgenden Gründ 1) Aus mehreren Stellen des Buches Daniel. Abgesehen davon, daſs bis zu Tode des Epiphanes und bis zur Reinigung des Tempels in Bausch und Bogen stets dieselben $3^1/_2$ Zeiten (Jare) Dan. 7, 25. 9, 27. 12, 7 gerechnet werden, wodurch die gröſste Zeitnähe der genannten beiden Endtermine gewärleistet zu werden scheint, so werden Dan. 12, 11 von dem Aufhören des täglichen Opfers im Tempel bis zur Aufhebung des heidnischen Götzendienstes oder zur Tempelweihe (am 25. Kislev 165), 1290 Tage, d. i. das Jar zu 365 Tagen gerechnet, $3^1/_2$ Jare und 13 Tage, bis zu einem sich anschlieſsenden besonders freudigen Ereignisse aber, worunter nur der Tod des Epiphanes verstanden werden kann, 1335 Tage, also 45 Tage mehr gezält, so daſs Epiphanes hiernach 45 Tage nach der Tempelweihe gestorben sein muſs. So haben auch Berthold, Gesenius in Ersch und Grubers Encyklopädie unter Antiochus, Hävernick, Lengerke zu Dan. a. a. O. geschlossen. Dieselbe Angabe über das Ende des Epiphanes findet sich Dan. 8, 14 wider, wo 2300 Abende und Morgen, d. i. 1150 Tage bis zu seinem Tode oder bis dahin gezält werden, daſs das Heiligtum gerechtfertigt, d. i. als Heiligtum durch den Untergang seines Verwüsters erwiesen wird. Denn vom 15. Kislev 168 v. Chr., wo der Götzenaltar im Heiligtum errichtet wurde, bis zum 25. Kislev 165 v. Chr., dem Tage der Tempelweihe, verliefen, das Jar zu 365 Tagen gerechnet, 1105 Tage, welche von jenen 1150 Tagen abgezogen für die Zeit von der Tempelweihe bis zum Tode des Epiphanes gerade 45 *) Tage ergeben. 2) Aus den beiden Büchern der Makkabäer wird dieser Termin insofern bestätigt, als aus ihnen wenigstens so viel folgt, daſs Epiphanes nach der Tempelweihe 25. Kislev 165 v. Chr. und noch geraume Zeit vor dem Nisan 164 v. Chr. gestorben sein muſs. Gemäſs dem ersten Makkabäerbuche ist er nach der Tempelweihe gestorben, denn letztere wird 1 Makk. 4, 52 ins Jar 148 Aer. Seleuc., sein Tod aber 1 Makk. 6, 16 ins folgende Jar 149 Aer. Seleuc. gesetzt. Gemäſs dem zweiten Makkabäerbuche ist Epiphanes noch geraume Zeit vor Nisan 164 v. Chr. gestorben, denn wir haben bereits einen seinen Tod (2 Makk. 11, 23) voraussetzenden Brief seines Sones und Nachfolgers, Antiochus V. Eupator, welcher vom 15. Xanthikos (ein macedonischer Monatsname, dem jüdischen Nisan etwa entsprechend) 148 Aer. Sel. oder 164 v. Chr. datirt, und einen die Alleinherrschaft des Eupator bereits voraussetzenden Brief des syrischen Feldherrn Lysias, welcher das noch etwas ältere Datum des 24. Dioskoros (welcher macedonische Schaltmonat dem jüdischen zweiten Adar entspricht **) 148 Aer. Sel. oder 164 v. Chr. 2 Makk. 11, 21 empfangen hat. Nehmen wir an, daſs Epiphanes 45 Tage nach der Tempelweihe 164 v. Chr. gestorben ist, so konnte die Nachricht seines Todes auch noch früh genug an die Verfasser jener Briefe gelangen, um ihre Daten zu rechtfertigen. Hiermit steht die Angabe des ersten Makkabäerbuches 1 Makk. 6, 16 andrerseits nicht im Widerspruche ***), da sein Verfasser abweichend

---

*) Die weitere Begründung aus dem Buche Daniel sehe man in Götting. gelehrt. Anz. 1846, Nr. 12 u. 13. Auch Josephus, bell. Jud. 1, 1 hat das Aufhören des täglichen Opfers im Tempel zu ungefär 3 Jaren und 6 Monaten berechnet.

**) Vgl. Ideler, Hdb. der Chron. I. 398 ff. 426 und meine chron. Synops. S. 454 ff., wo auch aus einem alten jüdischen Festkalender nachgewiesen wird, daſs die Juden den Tod des Epiphanes wirklich im Schebat gefeiert haben.

***) Hätten die Makkabäerbücher die seleucidische Äre nicht abweichend datirt, so würde das obige Resultat rücksichtlich des Todes des Epiphanes, nachdem das genauere Verständnis des Buches Daniel begonnen hat, gewiſs längst anerkannt sein. Es muſste geleugnet werden, wenn man das Jar 149 Aer. Sel. 1 Makk. 6, 16 entweder, wie gewönlich, vom Tischri oder (mit Ideler) vom 1. Nisan 312 v. Chr. datirt. Wenn man aber, um diese Datirung zu retten, auch den sonst unbegründeten Machtspruch wagt, wie Hofmann, Grimm z. d. St. und andere, daſs jene Briefe 2 Makk. 11 nach ihrem Datum als unecht zu verwerfen seien, so ist dabei ganz auſser Acht gelassen, daſs die verschiedene Datirung der seleuc. Äre in den Makka-

von der gewönlichen, auch im zweiten Buche befolgten Weise, wie wir sahen, die Jare der seleuc. Äre nicht vom 1. Tischri, sondern vom 1. Thebet 312 v. Chr. datirt, so daſs der Schebat des Jars 164 v. Chr. bei ihm noch innerhalb 149 Aer. Sel. fallen musste. Auch kamen sowol nach 1 Makk. 6, 6 ff. als nach 2 Makk. 9, 3 ff. die Nachrichten von den Niederlagen seiner Feldherrn, welche der Tempelweihe vorangingen, dem Epiphanes kurz vor seinem Tode zu Oren. Die Tempelweihe aber muſs nach dem 1 Makk, 4, 52 erwänten Datum, mit welchem der in Vorschlag gekommenen Monate man hier auch die seleucid. Äre beginnen mag, stets auf den 25. Kislev (etwa Dzbr.) des Jares 165 v. Chr. gesetzt werden. 3) Nach Porphyrius bei Euseb. hat Epiphanes bei seinem Weggange in den Osten des Reichs seinen Son Eupator zum Mitregenten bestellt, was er bis zu seinem Tode $1^1/_2$ Jare gewesen sein soll. Dies geschah nach 1 Makk. 3, 37. 147 Aer. Sel. (womit stimmt, daſs 1 Makk. 4, 28 für den jüdischen Feldzug des Lysias das folgende Jar 148 Aer. Sel. anberaumt wird), also, da man keine Feldzüge im Herbst oder Winter zu unternehmen pflegt, im Frühling oder Sommer 166 v. Chr. Josephus berichtet Ant. 12, 7. 2 sogar ausdrücklich, daſs Epiphanes schon im Frühling d. J. die Absicht hatte loszubrechen, und bald darauf aufgebrochen ist. Muſs Eupator also im Frühling oder Sommer 166 v. Chr. zum Mitregenten bestellt sein, so kann dessen $1^1/_2$ Jare nachher erfolgender Tod nicht später als in den ersten Monaten 164 v. Chr. erfolgt sein. —

In der heiligen Litteratur des Alten Bundes und bei den Juden ward Antiochus Epiphanes troß seiner sonstigen Begabung vom höhern religiössittlichen Standpunkte aus als der Bösewicht Dan. 11, 21. 1 Makk. 1, 10 und der entschiedenste Widersacher wider alles göttliche, dessen Ehre er sich anmaßte, und insbesondere wider den höchsten Gott, seine Gemeinde und seine Ordnungen gebrandmarkt. Unter dem Neuen Bunde erkannte man in ihm das Vorbild des Antichrists, wie namentlich aus der Schilderung des letztern in der Offenbarung Johannis hervorgeht, z. B. wenn dessen verderbliche Wirksamkeit gewiſs nur aus diesem Grunde ebenfalls auf 42 Monate (Offenb. Joh. 13, 5) oder $3^1/_2$ Jare bestimmt wird. Überhaupt vgl. Ewald, Geschichte des Volks Israel. Bd. 4.

K. Wieseler.

Antiochus V. Eupator, Son des Antiochus Epiphanes, Mitregent des letztern (vgl. Antiochus Epiphanes) seit seinem Zuge ins östliche Reich 166 v. Chr., aber unter der Vormundschaft des damals zum Reichsverweser über die Länder diesseits des Euphrat bestellten Lysias, war bei dem Tode seines Vaters im Schebat (Februar) 164 v. Chr. noch zu unmündig, um die Zügel der Regierung ergreifen zu können. Da der sterbende Epiphanes aber den bei ihm damals anwesenden Philippus zum Vormunde seines Sones und Verweser des ganzen Reichs bestellte, 1 Makk. 6, 14. 15. 2 Makk. 9, 29, so suchte Lysias dennoch seine Stellung bei dem in seiner Gewalt befindlichen Könige zu behaupten. Derselbe Lysias, welcher vor kurzem noch seine Niederlage an den Juden blutig zu rächen beabsichtigt*) hatte, 1 Makk. 4, 35, war, nachdem er inzwischen die Kunde von dem Tode des Epiphanes und dessen letzten Anordnungen erfaren hatte, um das Passah 164 v. Chr. bereit, mit den Juden unter Judas Makkabäus Frieden zu machen und ihnen den Besitz des von ihnen eroberten Tempels und die freie Übung ihrer Religion zu lassen, 2 Makk. 11, 15—26. Dieser Friede scheint indes nicht bloß aus Furcht vor dem Philippus, sondern auch durch die Vermittlung

---

bäerbüchern nicht bloß bei jenem Ereignis aus dem Leben des Epiphanes sich findet, sondern durchgreifende Geltung hat, so daſs konsequenter Weise sämtliche chronol. Daten des zweiten Buchs für unecht und falsch erklärt werden müſsten, wärend das Grundlose der Annahme rücksichtlich jener Briefe sich auch daraus ergibt, daſs Antiochus Eupator (s. d. Artikel) um jene Zeit wirklich schon geherrscht haben muſs, mithin durch die Proskription der Briefe chronologisch nichts gewonnen wird. Zur Echtheit dieser Briefe vgl. auch meine Beiträge zur neutest. Zeitgesch. a. a. O. S. 526. Hieronymus im Chronicon bei Schöne bezeichnet als letztes Regierungsjar des Epiphanes richtig Ol. 153, 4, welche im Juli 165 v. Chr. begonnen hat, wärend Eusebius nach seiner Rechnung wie überall 1 Olympiadenjar mehr hat.

*) Die Darstellung 2 Makk. 11, 13 ist hier weniger genau.

der römischen Gesandten, 2 Makk. 11, 34 ff. und aus Besorgnis vor Demetrius, der als Geisel von seinem Vater Seleucus Philopator statt des Epiphanes nach Rom gesandt war und nach des letztern Tode sein väterliches Erbe zurückforderte, Polyb. 31, 12. Appian. Syr. 46, zu Stande gekommen zu sein. Wie wenig ernst aber der König jene Friedensbedingungen gemeint hat, sieht man aus seinem gleichzeitigen Schreiben, in welchem er den Juden ein Handelsprivilegium auf Fürsprache des *Hauptes der abtrünnigen Juden*, des Menelaus, gewärt, und sie auf diesen verweist, 2 Makk. 11, 29. 32. In dem laufenden Jare hatten die treuen Anhänger Jehovahs vor dem Könige Ruhe und mussten sich nur der benachbarten heidnischen Völker erwehren, über welche Judas mit seinen Brüdern manche Siege erfocht, 1 Makk. 5, 1—68, 2 Makk. 12. Im folgenden*) Jare aber, 163 v. Chr., zogen der syrische König und Lysias, aufgehetzt von den abgöttischen Juden, namentlich von dem Hohenpriester Menelaus (1 Makk. 6, 21—27. 2 Makk. 13, 3), mit 100,000 Mann zu Fuß, 20,000 Reitern und vielen Elefanten (in den Zalen variiren die Makkabäerbücher ein wenig) wider Judäa. Judas und die Seinen konnten einer so furchtbaren Heeresmacht auf die Dauer nicht widerstehen, 1 Makk. 6, 47. Auch die Festung Bethzura musste, da die Mannschaft wegen des Sabbatjars an Hunger litt, sich an Eupator**) ergeben, 1 Makk. 6, 49. 50. Darauf belagerte das syrische Heer das befestigte Heiligtum in Jerusalem; viele Juden starben, weil wegen des Sabbatjars kein Speisevorrat da war, vor Hunger. Als Eupator aber hörte, dass Philippus mit einem mächtigen Kriegsheere aus Persien heranrücke, um das Königtum an sich zu reißen, machte er mit Judas Makkabäus Frieden und gewärte den Juden fernere Religionsfreiheit. Doch ließ er die Mauern um das Heiligtum treuloser Weise niederreißen, 1 Makk. 6, 51—52. 2 Makk. 13, 23 ff. Joseph. Ant. 12, 9. Zurückkehrend nach Antiochien besiegte er den Philippus, 1 Makk. 6, 63. Dexipp. bei Syncell. p. 534. Im folgenden Jare 162 v. Chr. (1 Makk. 7, 1) oder im 3. Jare nach der Tempelweihe (2 Makk. 14, 1 vgl. 14, 4) entfloh der oben erwänte Demetrius aus Rom, landete in Tripolis und gelangte fast one allen Widerstand in Syrien zur Herrschaft, indem er den Antiochus Eupator und Lysias hinrichten ließ, 1 Makk. 7, 1—4, 2 Makk. 14, 1. 2. Das Jar 162 v. Chr. ergibt sich auch daraus, dass Demetrius nach Polyb. 31, 19, Appian. Syr. 46 gleich, nachdem er die in diesem Jare geschehene Ermordung des römischen Legaten Octavius in Laodicea gehört hatte, aus Rom entwichen ist, vgl. Clinton, Fast. hellen. Vol. III, p. 323. Antiochus Eupator hat also 2 volle Jare allein regiert. Von seinem Nachfolger Demetrius I. Soter haben wir bereits eine Münze von 151 Aer. Sel. (vgl. 2 Makk. 14, 4), welches Jar mit dem Herbste 162 v. Chr. beginnt. **K. Wieseler.**

Antiochus VI., auf Münzen Epiphanes Dionysius (vgl. Eckhel. doctr. num. I, III, p. 231 sqq.), Son des Alexander Balas, Königs von Syrien, ward von Tryphon oder Diodotus als kleines Kind (Liv. epit. 50) Demetrius II., der seinen Vater vom Throne verdrängt hatte, 146 v. Chr., entgegengestellt, fand wegen dessen Grausamkeit bei den Soldaten sogleich großen Anhang und ward König, 1 Makk. 11, 39. 40. 54—56, vgl. 11, 19, Justin. 36, 1, Appian. Syr. 68. Er gewann sich den Hohenpriester Jonathan samt seinem Bruder Simon durch Zugeständnisse, so dass diese ihm gegen die Anhänger des Demetrius beistanden, 1 Makk. 11, 57—74. 12, 24—54. Tryphon aber, der selber nach dem Königtum trachtete, wusste zuerst den Jonathan (1 Makk. 12, 39 ff.), dann den jungen Antiochus selber aus dem Wege zu räumen, 1 Makk. 13, 31. 32. Letzteres geschah 143 v. Chr. (vgl. 1 Makk. 13, 41), nachdem er 4 Jare regiert hatte, Joseph. Ant. 13, 7. 1. Seine letzte Münze ist von 170 Aer. Seleuc. **K. Wieseler.**

---

*) Nach 1 Makk. 6, 20. 150 Aer. Seleuc., nach 2 Makk. 13, 1. 149 Aer. Seleuc. Der Feldzug begann augenscheinlich im Frühjar 163 v. Chr., womit nicht nur jene beiden Daten stimmen, sondern auch die Notiz, dass bis zu Ende desselben ein jüdisches Sabbatjar ging, da das in jene Zeit fallende Sabbatjar mit dem Herbst 163 v. Chr. endete, vgl. den Art. *Ære*.

**) Die Darstellung 2 Makk. 13, 19—22 ist für die Juden zu ruhmredig.

Antiochus VII. Sidetes (von Sida in Pamphylien, wo er erzogen war), Bruder Demetrius' II., welcher 141 v. Chr. auf einem Feldzuge in Parthien gefangen genommen war, 1 Makk. 14, 1—3, gelangte 139 v. Chr. zur Herrschaft über Syrien*), 1 Makk. 15, 10. Antiochus gewann den jüdischen Hohenpriester Simon durch Bestätigung seiner früheren Rechte und durch Verleihung des Münzrechts, 1 Makk. 15, 1—9. Tryphon, von den meisten verlassen, wurde von ihm in Dora eingeschlossen, wohin er sich geflüchtet hatte, 1 Makk. 15, 10—14. 25—26. Der jüdische Hohepriester schickte dem Antiochus zwar Hilfe, die dieser aber nicht annahm, weil er ihm wegen der Eroberung mehrerer Orte und Plätze, die zum syrischen Reiche gehörten, zürnte. Der König verlangte die Herausgabe der letztern oder 1000 Silbertalente, widrigenfalls er mit Krieg drohte. Da Simon auf diese Forderung nicht einging, auch Tryphon indes besiegt war, so sandte Antiochus seinen Feldherrn Cendebäus nach Judäa, der aber dem Sone Simons, dem tapfern Johannes Hyrkan, nicht widerstehen konnte, 1 Makk. 15, 27—16, 10. Joseph. Ant. 13, 7. Da Simon 136 v. Chr. ermordet war (1 Makk. 15, 14 ff) und der Mörder Ptolemäus, welcher nach der Regierung trachtete, um Hilfe bat, 1 Makk. 16, 18, so zog Antiochus im ersten Jare des Johannes Hyrkan, der seinem Vater in der hohenpriesterlichen Würde indes gefolgt war, wider Judäa, um die früher erfarene Unbill an den Juden zu rächen. Er drang siegreich vor und belagerte selbst Jerusalem um die Zeit des Hüttenfestes. Bei der Feier dieses Festes benahm er sich gegen die Juden so edel, daſs diese ihm den Beinamen Eusebes erteilten. Darauf schloſs er Frieden mit Hyrkan. Dieser behielt seine Würde und die Juden ihre freie Religionsübung. Die Waffen muſsten aber von ihnen ausgeliefert und gewisse Abgaben entrichtet werden, Joseph. Ant. 13, 8. Im Jare 130 v. Chr. bekriegte Antiochus den Partherkönig Arsaces, nachdem die mit ihm gepflogenen Friedensverhandlungen (Diodor. fragm. 35, 15, ed. Car. Müller) zu keinem Resultate gefürt hatten. Wärend des Krieges entließ der Partherkönig den gefangenen Demetrius II., damit er dem Antiochus in seinem eigenen Lande zu schaffen mache, Justin. 36, 1. 38, 9. 10. Anfangs in mehreren Treffen Sieger fiel dieser, nachdem er 9 volle Jare regiert hatte, im Anfange des Winters (Porphyrius im Euseb. Chron. armen., Diodor. fragm. 34, 17) 130**) v. Chr. nach mutiger Gegenwehr, Joseph. Ant. 13, 8. 4. Abgesehen davon, daſs er dem Wolleben frönte, war er einer der tapfersten und edelsten Seleucidenfürsten.

K. Wieseler.

Antipas ***), nach seinem Familiennamen im Neuen Testamente Matth. 14, 1 ff., Mark. 6, 14 ff., Luk. 3, 1. 19. 20. 9, 7. 23, 7 ff. Herodes genannt, war der Son Herodes d. Gr. von der Malthake, einer Samariterin, Joseph. Ant. 17, 1. 3, bell. Jud. 1, 28. 4. Bei dem Tode seines Vaters kurz vor dem Passah 4 v. Chr. erhielt er Galiläa und Peräa, unter dem Titel eines Tetrarchen †), Joseph Ant. 17, 8. 1. 17, 11. 4, Matth. 14, 1, Luk. 3, 1. 19. 9, 7. Ursprünglich hatte er sich mit der Tochter des arabischen Königs Aretas vermält, ward ihrer aber war-

*) Die erste Münze dieses Antiochus mit seinem Bilde ist ebenfalls von 174 Aer. Seleuc. In diese Zeit weist auch das Schreiben des römischen Konsuls Leucios, d. i. Lucius Calpurnius Piso 1 Makk. 15, 16, da dieser 139 v. Chr. Konsul war, vgl. Ritschl, Eine Berichtigung der republikanischen Konsularfasten (im Rhein. Museum f. Philologie Bd. 28, S. 602).

**) Daſs 130 v. Chr. sein letztes Regierungsjar ist, ergibt sich auch daraus, daſs die letzten Münzen mit seinem Bilde aus dem Jare 183 Aer. Sel. stammen, die späteren von 184 bis 186 Aer. Sel. aber sein Bild nicht haben. Hierüber, wie über die obigen chronologischen Bestimmungen überhaupt, im Gegensatz zu den irrigen in dem Chronic. des Eusebius vgl. Niebuhr, kleine Schriften I. S. 250 ff. und meine Beitr. z richtigen Würdigung der Evangelien S. 309 ff., wo auch gezeigt ist, daſs im Jare 130 v. Chr. das Pfingstfest wirklich, wie die Worte des Josephus verlangen, auf einen Sonntag gefallen ist. Über den Partherkrieg des Antiochus und die Flucht des ägyptischen Königs Ptolemäus II. Euergetes nach 15järiger Herrschaft 130 v. Chr. wurde gleichzeitig im römischen Senat zur Zeit des Konsuls Perperna, welcher diese Würde 130 bekleidete, referirt, wie aus Liv. epit. 59 u. Oros. 5, 10 erhellt. Vgl. Clinton, Fasti Hellen. III, p. 389.

***) So hieß nach Apok. 2, 13 auch ein christlicher Märtyrer in Pergamus.

†) Markus bezeichnet ihn 6, 14 als *βασιλεύς* im weiteren Sinne.

scheinlich 29 n. Chr. überdrüssig und lebte nun in blutschänderischer Ehe mit der Herodias, der Frau seines damals noch lebenden Stiefbruders Herodes Philippus, der aber von dem Tetrarchen Philippus zu unterscheiden ist, s. diesen Artikel, Matth. 14, 3, Mark. 6, 17, Luk. 3, 19. Joseph. Ant. 18, 5. 1 und 4. Da der Täufer Johannes dies verbrecherische Verhältnis öffentlich rügte, ward er von Antipas ins Gefängnis geworfen, und die herrschsüchtige intrigante Herodias wusste es bei ihrem schwachen Gemal durchzusetzen, dass er enthauptet wurde, Matth. 14, 1 ff., Mark. 6, 14 ff., Luk. 9, 9, vgl. 3, 20, Joseph. Ant. 18, 5. 2. Christus wurde zu ihm, als seinem Landesfürsten, von dem römischen Landpfleger gesandt, Luk. 23, 7 ff. Wegen der Streitigkeiten, die zwischen ihm und seinem beleidigten Schwiegervater ausbrachen, s. Aretas. Unter Kaiser Cajus ging er auf Antrieb der ehrgeizigen Herodias, um ebenfalls wie Agrippa I. den Königstitel zu erlangen, von dieser begleitet nach Rom. Da ihn aber Agrippa gleichzeitig beim Kaiser anklagte, so ward er im Herbst 39 n. Chr., im 43. Jare seiner Regierung, nach Lyon in Gallien verbannt, Jos. Ant. 18, 7, und starb später in Spanien, bell. Jud. 2, 9. 6. Seine Tetrarchie erhielt Agrippa im 4. Jare des Cajus, 40 n. Chr., zu seinen übrigen Besitzungen, Joseph. Ant. 18, 7. 19, 9. 2. bell. Jud. 2, 9. 6. Vgl. Winer, bibl. Realwört. unter Herodes Antipas. Anger, de temporum in actis apostolorum ratione p. 8; meine chronolog. Synopse S. 55. 174. 238 ff.

K. Wieseler.

Antiphon — (von *ἀντί* gegen, *φωνή* Stimme, Hall) zunächst Wechselgesang, wobei eine zweite Stimme (oder ein Chor) gleichsam den Widerhall des Erstgesungenen zurückgibt. Diese altisraelitische Art, die Psalmen zu singen („um einander", wie die hl. Schrift sagt Esra 3, 11; 1 Chron. 30, 20; Ps. 147, 7; 106, 48 2c., Matth. 26, 30 in verschiedener Ausfürung; vgl. Delitzsch, Kommentar über den Psalter, Bd. 2) ging sehr frühe in die christliche Kirche über und ist nach Sokrates (histor. eccl. 2, 8) bereits durch Ignatius (116) der antiochenischen Kirche überliefert worden. Wie der Vortrag selbst stattgefunden, darüber teilen sich noch immer die Meinungen; jedenfalls gibt uns Basilius die beiden gebräuchlichsten Weisen an, wenn er ep. 63 ad Neocaes. sagt: „Bald singt die Gemeinde, in 2 Teile geteilt, gegen einander (*διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις*), bald übertragen sie einem das Geschäft, den Gesang anzustimmen und die übrigen fallen alsdann ein." Letzteres geschah wider entweder hypophonisch (Antwort mit den Schlussworten der einzelnen Verse oder Abschnitte, *ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ψαλλέτω*, Apostol. Konstit.) oder epiphonisch (mit einem Nachwort am Schluss des ganzen Psalms, wie Amen, Halleluja, Gloria patri) oder genau antiphonisch, indem die Gemeinde jede erste Hälfte des Verses mit der zweiten (wenn nicht Vers um Vers) erwiderte. — Nach der späteren Kirchenpraxis fasste man die Antiphon enger und versteht darunter nur die Aufforderung zum Wechselgesang, also denjenigen Vers oder Spruch, welchen der (oder die) Vorsänger anzustimmen hatte(n), und der am Schluss des Ganzen vom Gesamtchor widerholt wurde (repetitur Antiphona), wie noch heute beim Psalmen- und Kantikengesang. Hier hat die Antiphon zugleich die Tonart (Melodie, den Psalmton) für die Gemeinde anzugeben, in welcher das nachfolgende Stück zu singen ist, deshalb schließt sie im Grundton desselben und hat nach sich noch die Dominante mit dem Evovae d. h. den Schlussnoten des betr. Psalmentons. An Festen wird die Antiphon (gew. abgekürzt Ana) auch zum Anfang ganz gesungen, außerdem vollständig nur am Schluss. Um der Willkür und Missgriffen zu wehren, stellte schon Ambrosius ein Antiphonarium mit den dazu gehörigen Gesangestexten auf und später Gregor d. Gr. eine noch heute gebrauchte vollständigere Sammlung (auch Antiphonarius oder Antiphonale genannt). Einen reichen Gebrauch von vorzüglich passenden Antiphonen macht das Breviarium Romanum, namentlich seit der tridentinischen Revision. Was ihren Sinn und Inhalt anlangt, so sind es Bibelverse (häufig aus dem nachfolgenden Gesangstück selbst gewält) oder klassische Stellen aus Kirchenvätern, welche den Inhalt des Psalms, den sie umramen, kurz bezeichnen oder ihm die bestimmte Beziehung auf den jeweiligen festlichen Tag oder die Kirchenjareszeit verleihen. So ist es möglich, einen und denselben Psalm in ganz ver-

schiedenem Lichte erscheinen zu lassen, je nachdem man ihn mit einer zur Freude stimmenden oder mit einer Bußantiphon oder einer solchen vom speziellen Festtag (de tempore oder de festo) umschließt. Sie machen den Gottesdienst ebenso lebendig und mannigfaltig als charaktervoll, und sind wie ausgesteckte Paniere, welche die Stimmung des Tages oder der Zeit über alles hin verbreiten. So, wenn an Weihnachten eine Antiphon der Laudes heißt: „Der Engel sprach zu den Hirten: Siehe ich verkündige euch rc.“ mit Psalm 63; ferner „Gott hat eine Erlösung gesendet seinem Volk rc.“ mit Ps. 111; „Es ist ein Licht aufgegangen in der Finsternis rc.“ mit Ps. 112; an Epiphanias: „Sie taten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold . . . Halleluja“; an Advent „Freue dich, du Tochter Zion, und jauchze, du Tochter Jerusalem, Halleluja“; am Trinitatisfest „Gloria tibi Trinitas aequalis, una Deitas etc.“; an den Aposteltagen „Ihr seid meine Freunde rc.“; an den Tagen der Märtyrer „Ich will, dass wo ich bin, mein Diener auch sei, spricht der Herr“. Umfangreicher und besonders schön gewält sind die Antiphonen zum Magnificat (Lobgesang Marias) und Benediktus (Lobges. des Zacharias) in täglichem und wärend der Trinitatiszeit wöchentlichem Wechsel, so für den Weihnachtstag: (Heute ist Christus geboren) Hodie Christus natus est: hodie Salvator apparuit: hodie in terra canunt Angeli, laetantur Archangeli: hodie exsultant iusti, dicentes: Gloria in excelsis Deo, alleluia! folgt das Magnificat. — Auf den 17. bis 23. Dezember treffen die sog. Anae majores, zum Ausdruck des Adventsverlangens sämtlich mit O beginnend: O Sapientia, O Adonai, O Radix Jesse, O Clavis David, O Oriens, O Rex gentium, O Emmanuel . . . veni.

Von den Responsorien, Abschlüssen der Lektionen, unterscheiden sich die Antiphonen dadurch, dass bei jenen der zweite Chor alles vollständig oder teilweise widerholt, was bereits der erste vorgesungen hat. So unterscheidet bereits Isidor von Hispalis († 636); wärend Rhabanus Maurus de instit. Cleric. 1, 33 den Unterschied darein setzt, dass in responsoriis unus versum dicit, in Anis autem chori alternant versus; zugleich macht er darauf aufmerksam, dass man im weiteren Sinne auch die Invitatorien oder nach römischer Ordnung Introitus, Offertorium und postcommunio, nach ambrosianischer psallenda, ingressa, antiphonae post Evangelium, offerenda, confractio et transitorium als Antiphonen bezeichne. E. F. Hommel, Antiphonen und Psalmentöne, Nürnberg, Löhe, 1871. — Schöberlein, Schatz des lit. Chor- und Gemeinde-Ges., Göttingen, Ruprecht 1865, 1. S. 550. — Löhes Agende. — Armknecht, die hl. Psalmodie. **M. Herold.**

Antitakten, s. Gnosis.

Antitrinitarier, s. die einzelnen Namen.

Anton, Paul, ein Glied jenes Triumvirats: Breithaupt, Anton, Francke, welches der hallischen theologischen Fakultät bei ihrem Entstehen ihre geistige Signatur aufgeprägt hat und ihr einen weitgreifenden Einfluss verlieh.

Anton wurde geboren 1661 zu Hirschfeld in der Oberlausitz. Er bezog 1680 die Universität Leipzig, wo er Hauslehrer bei Menken wurde. Dort war er einer jener Magister, welche sich mit Francke zu den Collegia biblica vereinigten; im Jare 1687 wurde ihm die Auszeichnung zu Teil, Reiseprediger bei dem sächsischen Prinzen Friedrich August, dem nachmaligen Kurfürsten, zu werden, in dessen Gesellschaft er Frankreich, Spanien, Portugal und Italien besuchte. Im Jare 1689 von dieser Reise zurückgekehrt, erhielt er sofort die Superintendentur Rochlitz, folgte aber 1692 dem Rufe zum Hofprediger in Eisenach und wurde von dort auf Speners Vorschlag im J. 1695 als Professor und magdeburgischer Konsistorialrat nach Halle berufen. Er starb 3 Jare später als Francke, im J. 1730.

Größer als bei seinen Kollegen Francke und Breithaupt war bei Anton die Anhänglichkeit an die strengere Lehrform der orthodoxen Theologie und an die symbolischen Bücher, ein Zeugnis, welches hierüber G. Francke in der bei seinem Tode gehaltenen lectio paraenetica ablegt, lautet: „Unter die singularia des seligen Mannes rechne ich billig die große Hochachtung der symbolischen Bücher. Denn man mag wol mit Warheit sagen, dass schwerlich ein Theologus in der evangelischen Kirche ist, der die libros symbolicos so viel, als er gelesen, unter einander konferiret und meditiret, wie das Exemplar,

so er gebraucht hat, und die collatio perpetua, darin in margine fast unzälige Mal immer von einem Ort auf den anderen remittirt, solches genugsam ausweist und alle seine auditores wissen, wie häufig er dieselben in allen Kollegien citirt hat.“ Auch mögen seine Reisen und sein Umgang mit dem Hofe dazu beigetragen haben, seinen Blick in etwas zu erweitern. Löscher betrachtet ihn „als den redlichsten unter den hallischen Theologen“ und wendet sich bei seinen Annäherungsversuchen an die hallische Fakultät an ihn als Vermittler.

In der Praxis der Frömmigkeit und der Lehrmethode unterscheidet er sich indes nicht von seinen Kollegen. Auch er hält Erbauungsstunden, und seine Vorlesungen hatten durch und durch den praktischen Charakter. Exegese und Polemik waren die Hauptgegenstände derselben. In der letzteren, welche er unter dem Namen antitheticum las, machte er sich zur Hauptaufgabe, die Gründe der Häresien in dem eigenen Herzen nachzuweisen. In der ersten lectio dieses Kollegiums äußert er sich hierüber: „So lange ich hier bin, welches nun schon über 22 Jare, habe ich an dem Karren, in polemicis zu dociren, ziehen müssen. Ich habe mich dazu bereden lassen um der Not willen und aus schuldiger Liebe, und habe also freilich müssen sorgen, wie es anzugreifen sei, daher mir manches durch die Gedanken gegangen. Ich habe aber nichts ratsamer gefunden, als bei allen Kontroversen darauf zu merken, dass ein jeder alle Häresis in seinem Busen habe, als woselbst man die semina findet, deswegen man also nicht erst nach Paris oder Rom reisen darf, denn weil man die Erbsünde in sich hat, hat man auch die tenebras originales in sich, und ich bin auch noch der Meinung, dass, wo darauf bei allen Kontroversen mit Ernst reflektirt wird, werde das studium polemicum nicht so steril und tädiös sein, als es bisher geworden, da sich alle Lumpenkerl, die sich ein wenig haben signalisiren wollen, herangemacht und sich nur beflissen, die Leute brav herunterzumachen.“

Nach dieser Probe wie nach den gedruckten Vorlesungen zu schließen, muss er ein markiger Charakter gewesen sein, welcher derb und rücksichtslos dem alten Menschen bei seinen Zuhörern auf den Leib gegangen. Ein Fremder, welcher zwei Monate vor seinem Tode seinen Vorlesungen beigewont, bezeugt seinen gewaltigen, großen Ernst. „Gott will tausend Fehler und Schwachheiten“ — sprach er unter Anderem — „an seinen Knechten tragen, aber nicht Falschheit und Untreue. Man muss ihm nichts vertuschen wollen, noch gedenken ihn um die Nase zu drehen, sondern frei herausgehen vor seinem Angesicht.“ Er brach in die Worte aus: „Wenn ich das Elend der Gemeinden wegen ihrer untreuen Hirten ansehe, so möchte ich mich in einen Winkel setzen und weinen.“ Als Breithaupt der Tod seines jüngeren Kollegen angezeigt wird, charakterisirt er denselben vor seinen Zuhörern mit diesen Worten: „Ich muss an meinem Teile bekennen, überaus durch ihn erbaut worden zu sein, indem ich beständig an ihm wargenommen habe, dass er in einem steten und geheimen Umgange mit Gott gestanden. Er pflegte mehr mit Gott als mit Menschen zu reden, welches er sonderlich tat, wenn er mit diesem oder jenem Menschen reden wollte, da er allezeit Gott zuvor insgeheim um die nötige Weisheit, Warheit und Liebe bat. Er pflegte viel mehr zu schweigen als zu reden. — Besonders stark war bei ihm der heilige Affekt des Erbarmens. Er pflegte mit jedermann als mit Patienten aufs mütterlichste umzugehen, denn er sah die Welt nie anders an, denn als ein großes Lazarett voll kranker Menschen.“

Größere Schriften hat er nicht veröffentlicht, sondern nur Programme und Gelegenheitsschriften. Von den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen ist die wichtigste das von Schwentzel edirte collegium antitheticum, 1732.

Nachrichten über sein Leben gibt das „Denkmal des Herrn Paul Anton“, worin sich ein von Anton selbst bis zum J. 1725 geschriebener Lebensabriss findet mit einem interessanten Anhange und einer lectio paraenetica von Gotthilf Francke. Reisemitteilungen von ihm, die er einst in seinem collegium antitheticum als Probe fruchtbringender Unterredungen mit Andersgläubigen mitgeteilt, finden sich in der „Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes“. 1731.

A. Tholuck.

Antonianer, eine neuere antinomistische Sekte in der Schweiz, vorzüglich im anton Bern, so benannt von ihrem Urheber und Haupte Anton (Antoni) Unterährer. Derselbe, geb. 5. Sept. 1759 zu Schüpfheim im Kanton Luzern wurde atholisch erzogen und konfirmirt, diente längere Zeit als Küherknecht und beschäftigte sich nebenher mit Lesen und Sammeln von Alpenkräutern. Nach einem urzen Aufenthalte bei Basel in gleicher Eigenschaft, reiste er in der Absicht Maler u werden, nach Paris, und als er dort einen Bekannten, auf dessen Hilfe er geofft, nicht fand, bis nach Calais und über Straßburg wider zurück in die Heimat. Sein bisheriges Dienstverhältnis genügte ihm indes nicht länger; in die Ehe etreten, versuchte er sich als Tischler, Barometermacher und Lehrer einer Privatchule, zog sich dann mit seiner Frau in ein kleines Häuschen zurück und fing an, ch auf medizinische Bücher zu legen und zum Verkaufe von Kräutern die Umegend von Thun zu besuchen, wobei er sich bereits aufs Kuriren mit natürlichen nd übernatürlichen Mitteln einließ. Ein sonst ganz unbekannter Mann, der öfter u ihm kam und sich nicht nur über medizinische, sondern auch über religiöse Dinge it ihm besprach, mag vielleicht zuerst seinen Gedanken die letztere Richtung geeben haben. Nachdem U. bei einem Landarzte im Kanton Bern das „Doktorandwerk" vollends erlernt, legte er sich aufs Prakticiren und gewann in der egend zwischen Thun und Bern, wo er sich niederließ, eine bedeutende Kundhaft unter dem Landvolke, obschon es an Nachfragen und Warnungen der Behörden nicht fehlte. Die Ereignisse und Ideeen der Revolution ließen ihn nicht nberürt und er hatte infolge dessen eine kriegsgerichtliche Untersuchung und ne Haft von 10 Wochen auszustehen. Im Jare 1800 verlegte er seinen Wonsitz ach Amsoldingen bei Thun und hier war es, wo bei ihm, one daſs man weiß, odurch und woher, eine Wendung der Gesinnung und Bestrebung eintrat. Der ch bei ihm vorhandene, aber dunkle und ungeregelte religiöse Trieb konnte und uſste um so eher ausarten, wenn sich eine starke, vorherrschende Leidenschaft iner bemächtigte, und diese war allem Anscheine nach der Hochmut, der un nd die Sucht, etwas großes zu sein und die Geister zu beherrschen, verbunden elleicht mit Neigung zur Wollust, woraus sich seine völlige Karikirung des Heigen am leichtesten erklären läſst. In seinem neuen Wonorte, wo noch seit n Zeiten des frommen Pfarrers S. Lucius ein Same pietistischen und selbst paratistischen Sinnes sich forterhalten hatte, suchte er zuerst einzelne, die ärztchen Rat begehrten, religiös anzufassen, hielt dann auch Versammlungen, die s in die Nacht hinein wärten und in denen er das N. T., an das er sich nzig zu halten vorgab, nach seiner Weise auslegte, indem er behauptete, man üsse den geheimen Sinn der Schrift durch rechte Teilung und Zusammenstellung r einzelnen Sprüche — denn jeder sei göttlich und buchstäblich für sich zu verehen — herausfinden, und dies habe Gott ihm und sonst niemandem durch ffenbarung mitgeteilt. Dadurch wuſste er sich ein fast unbegrenztes Ansehen nd Vertrauen bei seinen Anhängern zu verschaffen, wozu sein angenehmes Äußere, ine große, freilich nur buchstäbliche Bibelkenntnis, die Gabe des Witzes und der hantasie und eine kräftige Beredsamkeit nicht wenig beitrug. Im Jare 1802 aubte er die Zeit gekommen, um sich und seine Lehre der Welt bekannt zu achen; es geschah zuvörderst durch eine gedruckte Proklamation mit angehängtem iebe, worin er Freiheit in Christo, Gleichheit in Gott, Errettung der Heiligen nd das Gericht über die, verkündigt, welche den Menschen ferner ein Tyrannench auflegen wollen; alle Richter im Lande sollten abgeschafft, alle Schuldbeitreiungen aufgehoben werden und keiner dem andern etwas schuldig sein als die iebe; eine Menge Bibelstellen dienten als Belege. Weiter ausgefürt wurde dasbe in dem sogenannten „Gerichtsbüchlein", das unter U.'s eigener Aufsicht in ern gedruckt, bereits die Hauptsache seiner Lehren enthielt. Man wurde indessen fmerksam und nahm die ganze Auflage in Beschlag. Zwei Tage nachher, den . April 1802, erschien U. mit einer Schar seiner Anhänger bei der Münsterche in Bern; er hatte ihnen weisgemacht, es würde etwas großes, one Zweifel s verkündigte Gericht über die Welt geschehen. Die tumultarischen Auftritte, Versuche die Kirchentüre zu öffnen, fürten zur Verhaftung U.'s und einiger

anderer. In seiner schriftlichen Verteidigung berief er sich auf die alleinige Richtergewalt Gottes, sein einzig wares Wort und seinen unumstößlichen Willen. Das Gericht verurteilte ihn wegen Verbreitung antisocialer Grundsätze durch Schrift zu zweijäriger Zuchthausstrafe und der Kirchenrat erließ einen Hirtenbrief, um vor den Irrlehrern zu warnen. Als U. nach Verfluſs der Strafzeit zurückkehrte, ward er von seinen Freunden in Amsoldingen mit lautem Jubel empfangen und die Begeisterung für ihn stieg durch seine angebliche Befreiung aus den Händen der „Gewaltigen und Tyrannen“. Man sah sich schon nach wenigen Tagen durch Anzeigen und dringende Bitten aus der Gemeinde bewogen, ihn aufs neue festzunehmen und ein zweiter Prozeſs endigte, nachdem die erste Instanz auf Enthaltung im Irrenhause erkannt hatte, mit seiner Verbannung aus dem Kanton Bern auf Lebenszeit als verirrter, aber gefärlicher Schwärmer. Polizeilich nach Schüpfheim gebracht, beharrte er auf seinen Behauptungen von sich selbst, daſs er nur der Stimme Gottes vom Himmel gehorcht habe, und weder die Bemühungen des damaligen Leutpriesters von Luzern, des gelehrten und milden Thadd. Müller, noch die seines Ortspfarrers vermochten etwas bei ihm auszurichten. Man stellte ihn unter Aufsicht seiner Gemeinde; da jedoch von dieser Klagen über nachteilige Einflüsse und fortgesetzte Verbindung mit Anhängern von Amsoldingen einliefen, so setzte man ihn zu Luzern in polizeilichen Verhaft, aus welchem er nach 5 Jaren, zwar äußerlich ruhiger geworden, aber nicht im mindesten von seinem selbsterdachten und festgewurzelten Wane geheilt zurückkehrte. One Beschäftigung trieb er sich umher; verfaſste aber wol insgeheim manche seiner spätern Schriften, bis er auf Andringen u. z. Teil auf Kosten der Berner Regierung, die sich über seine fortwärende üble Einwirkung beschwerte, zu Luzern in abgesonderte Haft genommen wurde, in welcher er von 1820 bis zu seinem Tode (29. Juni 1824) verblieb. Er starb one die Sakramente seiner Konfession begehrt und empfangen zu haben.

U. hat seine Lehren in einer Reihe von etwa 15 teils gedruckten, teils ungedruckten Schriften ausgesprochen, von denen das bereits erwänte „Gerichtsbüchlein“, die „Bibelsprüche“ (Ernstgericht), das „Buch der Erfüllung“ und das „Geheimnis der Liebe“ vorzügliche Beachtung verdienen. Sie sind meist nach Art der Bibel in Kapitel und Verse abgeteilt, in biblischem Tone gehalten, großenteils aus Bibelstellen, freilich mit schrankenloser Willkür zusammengesetzt, und selten zu finden. Nirgends wird das Ganze der Lehre systematisch ausgefürt; doch läſst sich ein Zusammenhang der einzelnen Partien warnehmen und herstellen. Man hat Reminiscenzen und Anklänge an ältere Mystiker und Theosophen, namentlich Paracelsus, bei ihm zu entdecken geglaubt. Der Gottesbegriff ist scheinbar der allgemein christliche, selbst die Trinität wird betont, aber der Unterschied der Personen nicht festgehalten, sondern „die Weisheit“, „das Wort“, „der Son“, „Christus“, der „Geist“ verschwimmt gewissermaßen zu Einem, etwa in der Vorstellung von dem geoffenbarten Gotte. Was dieser Gott geschaffen, ist alles sehr gut, auch der Mensch mit seinen natürlichen Trieben; er war, so wie er war, nach Seele und Leib „Gottes Ehre und Bild“; ihm ward nun ein Gebot gegeben „seid fruchtbar und mehret euch“, und das Verbot, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Allein vom Teufel verfürt übertrat er dasselbe und dadurch kam die Sünde, d. h. eben die falsche, nicht göttliche, sondern teuflische Weisheit und Unterscheidung des Guten und Bösen in die Welt, so daſs man sich dessen schämte, was Gott gut gemacht, und den freien Gebrauch seiner Gaben, besonders die uneingeschränkte Befriedigung des Geschlechtstriebes durchs Gesetz, dessen Folge und Strafe das böse Gewissen, untersagte und aufhob. Den Dekalog und die verwandten Bestandteile des A. T. verwirft daher U. entschieden, wärend er sonst von letzterem sehr ausgiebigen Gebrauch macht. — Die Erlösung vom Gesetze und Fluche, wurde durch Christum und seinen Kreuzestod zwar vollbracht — das Wie bleibt unerörtert — aber in seiner Wirkung auf die Menschen nur unvollkommen; die Erfüllung geschieht jetzt durch Unternährer, den widererschienenen Christus, den zum zweiten Mal menschgewordenen Gottesson und „Gott“. Er weiß dies auf die verschiedenste Art, durch Bibelstellen, aus seinen

Namen, seinen Leibes- und Lebensumständen, durch die Parallele seiner Verfolgungen mit dem Leiden Christi klar zu machen. Zur subjektiven Erlösung gehört nichts, als dass man die in ihm verkörperte, von ihm verkündigte göttliche Weisheit und ware Erkenntnis gläubig annimmt, „sich in die Versönung glaubt". Ein solcher ist und weiß sich frei von jeglichem Gesetz, ausgenommen dem der Liebe; er wird ein neuer Mensch, ein Kind Gottes nach Geist, Seele und Leib, vom göttlichen Wesen und Leben durchdrungen. Und hier ist es, wo eine geradezu heidnisch naturalistische Auffassung der Gottheit maßgebend einsetzt. Die Idee der Heiligkeit und Geistigkeit Gottes tritt nämlich hinter derjenigen der schaffenden Allmacht und lebenwirkenden, zeugenden Naturkraft ganz zurück; das eine Gesetz der Freiheit, das Gesetz der Liebe, wird demzufolge, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise und mit größtem Nachdrucke auf die unbedingte und unverweigerliche Geschlechtsgemeinschaft unter den Gläubigen bezogen und diese, von der weder Zweifel noch falsche Scham vor dem, was Gott gut und zu seiner Ehre und Bild gemacht, abhalten dürfe, wird als das Werk Gottes durch uns, dessen Fruchtbarkeit freilich von seinem Willen abhänge, als der warhaftige Gottesdienst, das ware Sakrament und die Vereinigung mit Christo dargestellt. Dagegen ist begreiflicherweise alles, was auf gesetzlich ethischer Grundlage beruht, Stat, Rechtspflege, Kirche, Schule, Band der Ehe und Familie, persönliches Eigentum und was dahin gehört, für ihn absolut verwerflich und ein Werk des Satans, welches aufhören und in kurzem abgetan werden solle, obwol er den Seinigen den Rat gibt, sich daherigen unumgänglichen Forderungen zur Zeit und „aus Not" äußerlich zu unterziehen. Er selbst als der verordnete Weltrichter wird bald die schrecklichen Drohungen und Flüche über die Ungläubigen und Kinder des Teufels war machen, seinen Gläubigen dagegen ihre Treue und Beständigkeit in der Anfechtung mit himmlischer Freude und Seligkeit belonen.

Dass A. selbst auffallend unzüchtig gelebt, wurde gerichtlich nie konstatirt. Weder seine Entfernung noch auch sein Tod vermochten übrigens den blindesten Glauben an ihn bei seinen entschiedenen Anhängern auszurotten. In Amsoldingen, wo früher bis an 60 Personen A.'s Versammlungen besucht, gab sich bei einigen Widersetzlichkeit gegen die bürgerlich-kirchlichen Institutionen zu erkennen; man suchte durch obrigkeitliche Manungen und auf seelsorgerischem Wege dem Übel entgegenzuwirken; eine Zeit lang verhielten sie sich ziemlich stille, vermutlich in Folge der zu Rapperswyl 1807 verübten und bestraften schwärmerischen Greuel, die jedoch mit dem Antonianismus wol nur indirekt zusammenhingen, — bis endlich im J. 1821 die Entdeckung schamloser nächtlicher Exzesse ein kräftigeres Einschreiten hervorrief. Aus der Gegend von Amsoldingen wurde der Same in die volkreiche Gemeinde Gsteig bei Interlacken verpflanzt; private und öffentliche Bemühungen des Pfarramts und Chorgerichts waren nicht im Stande, den Trotz der Sektirer zu dämpfen; bei Aufhebung einer Versammlung brachte man einzelne von U.'s Schriften zur Hand, über deren Inhalt der Kirchenrat ein einlässliches Befinden aufstellte; auf Grund der polizeilichen Untersuchung verfällte der geheime Rat 20 Implicirte teils zu 2järiger Zuchthaus-, teils zu geringern Strafen, was wenigstens eine längere Eindämmung und größere Zurückhaltung zur Folge hatte. Aufs neue kam indes das geheime Feuer 1830 zum Ausbruche, diesmal von Wohlen bei Bern aus angefacht, wo ein gewisser Bendicht Schori als dritter Heiland auftrat, in den der Geist Unternährers übergegangen; sein Hauptfortschritt scheint jedoch nur in der praktischen Einfürung und Kanonisirung der Weibergemeinschaft bestanden zu haben, welche dann auch zu Wohlen und Gsteig in der ungebundensten Weise one Scheu vor Ehebruch und Blutschande geübt und gerechtfertigt wurde. Noch wärend des eingeleiteten Verfarens bekannten sie meist ihren Irrtum vor dem Pfarramte; es kam aber zu spät, um das Urteil zu ändern, welches über 36 Personen je nach dem Maße der Schuld — für Schori z. B. abgesonderte Einsperrung auf unbestimmte Zeit — gesprochen, von den neuen Behörden jedoch mit großer Nachsicht exequirt wurde. Die letzte bedeutende Erscheinung des Antonianismus in Gsteig war diejenige von 1838—40, welche ganz von Christian Michel ausging und abhing. Son einer Antonianerfamilie, in den

Anschauungen der Sekte aufgewachsen, sehr dürftig gebildet, glaubte auch er fest an Unternährer und Schori. Jare lang lebte er im Umgang mit einer Mutter und ihren zwei Töchtern von denen er die eine heiratete, und wurde schon 1830 des Landes verwiesen. Später hielt er sich für göttlich berufen, die Gläubigen neu zu stärken, in Erwartung der nahe bevorstehenden Krisis, wobei er sich der seit 1835 gedruckten Schriften U.'s fleißig bediente. In sieben Familien fand er Eingang, in denen eine Art von Gütergemeinschaft gepflegt und die Lebensweise nach seinen Vorschriften geregelt wurde. Wärend seiner Verhaftung (1840) konnte es einem weniger tiefblickenden Beobachter scheinen, als ob ein reineres, geistigeres Element, eine gewissermaßen ethische Tendenz und Auffassung bei ihm sich geltend gemacht hätte; offenbar handelte er allerdings mehr oder weniger aus Überzeugung und wuſste nach Umständen die geistliche Seite geschickt herauszukehren; in manchen Fällen brach jedoch der Fanatismus und die antonianische Gesinnung offen genug hervor. Er wurde zu 4 Jaren Zuchthaus verurteilt und soll sich darin wie auch andere seiner Genossen tadellos und sogar in gewisser Beziehung renig erzeigt haben. — Seither darf die Sekte in Amsoldingen, Gsteig und Wohlen als erloschen angesehen werden, nur daſs besonders an letzterem Orte der Geist lästerlicher Frechheit hin und wider in den Verhören schwangerer Dirnen zum Vorschein kommt. Dagegen fanden sich noch vor kurzem Ausläufer in entfernten Gemeinden wie z. B. an der Lenk und in Saanen; hier besuchten die Kinder mehrerer Familien z. T. mit Auszeichnung Schule und Unterweisung bis zur Konfirmation, wandten sich dann aber sofort mit Widerwillen von Pfarrer und Kirche ab. Auch in den Kantonen Aargau (Seengen) und Zürich sind Spuren und Ableger der Sekte bemerkt worden. Zu einer eigentlichen Organisation, die ja ihren Grundsätzen widerspräche, hat sie es nie gebracht; in Zwischenzeiten one besondere Aufregung accommodirten sie sich meist der bürgerlichen und bis auf einen gewissen Punkt der kirchlichen Sitte und es wird ihnen z. T. sogar manche Tugend wie Arbeitsamkeit, Mäßigkeit, Woltun und gute Hauszucht nachgerühmt.

Hilfsmittel: J. Ziegler, Aktenmäßige Nachrichten über die sog. Antonisekte im Kt. Bern (Beiträge zur Gesch. der schweiz. ref. Kirche, zunächst ders. des Kt. Bern, herausg. v. Trechsel, 3. Hft. S. 70 ff.) — S. Ziegler, Die Lehre der Antonianer, nach den Schriften des Urhebers dargest. u. beurt. (Mſ.) u. briefl. Mitteilungen. Vgl. auch Zyro, Christ. Michel und seine Anhänger, in den gen. Beiträgen 1. Hft. S. 3 ff. **Trechsel.**

Antoninus, der Heilige, von Florenz, eigentlich Antonio Pierozzi, auch de Forciglioni genannt, ist geboren 1389 zu Florenz, Son eines Advokaten Nicolo Pierozzi. Er trat jung i. J. 1404 in den Dominikanerorden, wurde Prior in verschiedenen Klöstern, zuletzt in Fiesole und seit 1436 in St. Marco zu Florenz, auch Generalvikar seines Ordens in Toskana und Neapel, und war in dieser Eigenschaft eifrig bemüht für Reformation der ihm untergebenen Klöster seines Ordens, nahm 1439 teil an der Kirchenversammlung in Florenz und den Unionsverhandlungen mit den Griechen, wurde 1446 wider seinen Willen auf ausdrücklichen Befehl des Papstes Eugen IV. zum Erzbischof seiner Vaterstadt gewält, und machte sich in seiner 14järigen Amtsfürung, in einer Zeit schwerer Leiden und jähen Glückswechsels, insbesondere wärend des Pest- und Hungerjars 1448 und bei dem verheerenden Erdbeben 1453, hochverdient und beliebt beim Volk wie bei den Vornehmen als eifriger Prediger, als gewissenhafter Seelsorger und geistlicher Ratgeber, als einsichtsvoller und erfarener Bischof und Kirchenregent, insbesondere aber als Woltäter der Armen und Gründer mehrerer noch heute bestehender Stiftungen, als Muster eines frommen, unermüdlich tätigen und dabei einfach demütigen Oberhirten. Er starb den 2. Mai 1459 und wurde 1523 von Papst Hadrian VI. kanonisirt. Seine Jugend war in die Zeit der ersten humanistischen Bewegung gefallen, allein diese berürte ihn wenig, seine Studien und litterarischen Arbeiten waren streng theologisch, jedoch nicht sowol dogmatisch als vielmehr ethisch praktisch und historisch, da sein Eingreifen in das Leben der Gegenwart auch sein Interesse für die Vergangenheit anregte. Dem entsprechen seine Hauptwerke:

1) eine Summa theologica in 4 Teilen, vorzugsweise die Sittenlehre im Anschluſs an Thomas von Aquin behandelnd, schon im 15. Jarh. in mehreren Ausgaben erschienen (die beiden ersten 1477 zu Venedig und Nürnberg), auch im 18. Jarhundert nochmals gedruckt (Verona 1740, Folio), in Italien noch heute als erstes Lehrbuch der Moraltheologie geschätzt; damit verwandt

2) seine Briefe, meist an eine vornehme Frau Diodata degli Adimari gerichtet, meist moraltheologische Abhandlungen, voll Ernst und Liebe, das beschauliche mit dem tätigen Leben verbindend (Lettere di S. A. Florenz 1859);

3) Summa confessionalis oder Summula confessionum, zuerst 1472 in Mondovi gedruckt; endlich

4) Summa historialis oder Chronicon ab orbe condito bipartitum, öfter gedruckt 1480, 84 ꝛc., zuletzt mit Zusätzen und Veränderungen des Jesuiten P. Maturus, Lyon 1587 (Potthast, Bibl. hist. m. a. zält 15 Einzeldrucke) — eine Weltchronik bis auf die letzten Jare des Verfassers (bis 1457) reichend, unkritisch, voll Fabeln und Legenden, aber fleißig gesammelt und systematisch geordnet nach 6 Weltaltern und 24 Titeln. Das meiste ist aus andern Werken entnommen, zur Geschichte des 15. Jarh. gibt er auch selbständige Mitteilungen, und daſs er von dem Geist der humanistischen Kritik nicht ganz unberürt geblieben, zeigt sich darin, daſs er abweichende und widersprechende Berichte (Contrarietäten) einander gegenüberstellt, gegen die falschen Dekretalen, die donatio Constantini Zweifel hegt und ein freisinniges Urteil über das päpstliche Schisma nicht zurückhält.

Kleinere Schriften A.'s übergehen wir; eine Gesamtausgabe erschien zu Venedig 1474/5 in 4 Foliobänden, zu Florenz 1741 in 8 Bänden; dazu noch Opera a ben vivere di San A., Florenz 1858 und Lettere 1859.

Eine ausfürliche Lebensbeschreibung geben die Acta S.S. Mai t. I, S. 310 ff.; anderes bei Quétif & Echard I, 859; Wharton; Fabricius Bibl. m. et inf. lat.; Hamberger, zuverl. Nachrichten IV, 755; Potthast, Bibl. hist. m. a. S. 146. 607 und Suppl. S. 128; Tabaraud in der Biogr. universelle; bes. aber Reumont, Lorenzo de Medici, Leipzig 1874, S. 176 und 562. Künstlerische Darstellungen aus seinem Leben finden sich zu Florenz heute noch in großer Zal, bes. im Kloster St. Marco und in der Kapelle des Heiligen; noch neuestens ist ihm dort ein Denkmal errichtet. **Wagenmann.**

Antoninus Pius (geb. i. J. 86, Konsul 120, adoptirt von Hadrian 138: Imp. Tit. Ael. Caes. Antoninus, römischer Kaiser v. 10. Jul. 138 bis 7. März 161: Imp. Caes. Tit. Ael Hadr. Antonin. Aug. Pius. Die Quellen über ihn sind spärlich; s. Jul. Capitol. Vit. Anton. Pii. Eutrop. Aurelius Victor. Marc Aurel, Meditat. Einzelnes bei Justin d. M., Pausanias, Aristides, Lucian, Fronto. An letzteren sind zwei Briefe erhalten. Auch in den sibyll. Büchern wird er erwänt. Seine Reskripte sind zusammengestellt bei Hänel, Corp. Legum p. 101—114. Inschriften bei Orelli-Henzen) ist der dritte aus der Reihe der vier glänzenden Herrscher, welche zwischen 98 und 180 den römischen Kaiserthron inne hatten. Unter seiner milden Herrschaft („solus omnium prope principum prorsus sine civili sanguine et hostili, quantum ad se ipsum pertinet, vixit": Capitol. c. 13) genoſs das römische Reich, geringe Ausnahmen abgerechnet, eine ununterbrochene Ruhe. Auch die Christen hatten noch eine ruhigere Zeit (Sulp. Sever. II, 46: „Antonino Pio imperante pax ecclesiis fuit"). Indessen geht aus den Apologieen des Justin, sowie aus anderen christlichen Urkunden hervor, daſs die trajanische Politik unter Anton P. maßgebend blieb und nicht etwa zu Gunsten der Christen geändert wurde (vgl. den von Justin Apolog. II, 1 geschilderten Christenprozeſs und die sehr glaubwürdigen Märtyrerakten des Justin; auch das Martyrium des Polykarp und Genossen (Euseb. h. e. IV, 15), vielleicht das des Bischof Publius von Athen (Dionysius Corinth. bei Euseb. h. e. IV, 23, 2) wird man auf die Regierungszeit des Antoninus datiren dürfen). Dies ist um so gewisser, als ihm eine „insignis erga caeremonias publicas cura ac religio" zugeschrieben wird (direkte Angaben über sein Verhalten gegen die Christen fehlen). Die abweichenden, idealisirenden kirchlichen Traditionen (vgl. über dieselben Overbeck, Stud. z. Gesch. d. alten K. 1875 S. 93 f. S. 116 f. S. 126 f.), die bereits unter seinem Nachfolger

in Umlauf kommen, verschlagen nichts und richten sich selbst teils durch ihre offenkundige Tendenz, den jeweiligen Statslenkern in ihren Vorgängern leuchtende Vorbilder vorzuhalten, teils durch die naive Ungeschicklichkeit, mit welcher sie die christenfreundliche Politik des Kaisers schildern. Hierher gehört das Edictum ad commune Asiae (Euseb. h. e. IV, 13; Justin. Apol. I, append.), welches übrigens von Eusebius nicht dem Antonin. Pius, sondern dem Marc-Aurel beigelegt wird. Er behauptet zugleich, es sei durch die justinische Apologie veranlaſst worden und bereits Melito habe sich auf dasselbe bezogen (!). Wie es sich auch mit dem angeblichen Urheber verhalten möge — immerhin kann das Edikt schon der Zeit des Marc-Aurel angehören. Daſs es unecht ist, ist jetzt allgemein anerkannt und bedarf keines weiteren Nachweises. Anders verhält es sich mit Edikten des Kaisers „an die Larissäer, Thessalonicenser, Athener καὶ πρὸς πάντας Ἕλληνας“ betreffs der Christen, auf welche sich Melito v. Sardes (bei Euseb. h. e. IV, 26, 10) berufen hat. Die Existenz dieser Edikte wird man füglich nicht in Abrede stellen können; allein es ist kein Grund vorhanden, sie auf etwas anderes zu deuten, als auf die Einschärfung der durch die trajanische Gesetzgebung festgestellten Prinzipien. Gegenüber den rohen Ausbrüchen der Volkswut (s. Euseb. h. e. IV, 15) und dem unerträglichen Sykophantentum boten diese Prinzipien Schutz und die nachdrückliche kaiserliche Erinnerung an sie muſste in aufgeregten Gegenden den Christen wie ein Rechtsschutz erscheinen. Melito freilich will bereits jene Edikte anders gefaſst wissen; aber indem er sich zugleich auf das gefälschte Reskript Hadrians bezieht, vernichtet er die Glaubwürdigkeit seiner Interpretation, eröffnet aber so die Möglichkeit, das gefälschte Edictum ad commune Asiae auf die Zeit Marc Aurels zu datiren. Die späteren Apologeten urteilen wie Melito (vgl. Tertull., Apolog. 5), wo sie das geschichtliche Verhältnis von Kirche und Stat ex professo beurteilen. Gern berufen sie sich auf den Namen „Pius“, den sie in vollem Sinne anerkennen, und Tertullian vermag das Witzwort über Marcion nicht zu unterdrücken: „Antoninianus haereticus est, sub Pio impius.“

Vgl. Pauly, Real-Encyklop. Bd. I (1864), S. 1192 f. (G. R. Sievers); Teuffel, Röm. Litt.-Gesch. (3. Aufl. 1875), S. 825 f.; Sievers, zur Gesch. d. röm. Kaiser (1870), S. 171 f.; Bossart und Jak. Müller, Z. Geschichte des Kaisers Ant. Pius in: Büdingers Untersuch. z. röm. Kaisergesch. Bd. II (1868), S. 287 f.; Overbeck a. a. O.; Aubé, Histoire des persécutions de l'église jusqu'a la fin des Antonins (Paris 1875) p. 297—341; Champagny, Les Antonins, deutsch v. Döhler (Bd. I, 1876). **Adolf Harnack.**

Antonio de Dominis, Marco, gehört zu denjenigen Theologen, welche vor und im 30järigen Kriege, da die Protestanten und Katholiken in den heftigsten Streitigkeiten, die sie mit der Feder und dem Schwert fürten, alles Verständnis für einander verloren hatten, an die Möglichkeit ihrer gegenseitigen Annäherung geglaubt haben. Das Interesse aber, welches er deshalb in Anspruch nimmt, wird durch seine Charakterschwäche erheblich vermindert. Unserer Zeit namentlich gewinnt er die leidenschaftliche Teilname der kirchlichen Parteien nicht mehr ab, welche ihm noch das vorige Jarhundert schenkte, da wir, anders als unsere Väter, unsichere Mittelgestalten weder ausschließlich als Eroberungen noch als Schandflecke derjenigen Kirche ansehen, in der sie gerade zufällig sterben. — Sein Geburtsjar ist unbekannt. Wir wissen nur, daſs er im Gebiet der damals noch übermütigen Republik Venedig etwa um 1560—1570 aus vornehmer Familie geboren ist. Daſs er Jesuit gewesen, wird nicht geleugnet werden können: seine Gegner aus diesem Orden wissen nur zu sagen, er sei als neuerungssüchtig aus ihm ausgestoßen worden, was jedoch schwer zu glauben ist. An verschiedenen Orten Norditaliens als Lehrer philosophischer Wissenschaften geübt, wurde er 1596 Bischof von Segni (in der Nähe von Rom), dann Erzbischof von Spalato im venetianischen Dalmatien und als solcher Primas von Dalmatien und Croatien. Daſs er auf seinen Besuchen, die er von Segni aus in Rom machte, hier ein ungebundenes Leben gefürt, gestehen selbst seine Freunde ein und machen dadurch die Angabe seiner Feinde glaublich: er sei, besonders um ihn der Kirche unschädlich und Damen aus der Verwandschaft zweier Kardinäle ungefärlich zu machen,

Kardinal Camillo Borghese in die Ferne gesandt worden. Als guter Vene- konnte er das Interdikt nicht billigen, welches Paul V. (früher eben jener hese) 1606 über den Stat Venedig verhängt, weil derselbe von dem berühmten iten Paolo Sarpi trefflich bedient, die durch den Papst erstrebte Befreiung Kirche von jeglichem statlichen Einfluss nicht zugeben wollte. Sarpi war den ten um so tiefer verhasst, als Venedig allein zu widerstehen wagte, wärend anderen Staten Italiens sich des Papstes Vorgehen hatten gefallen lassen. wurde auch sein Volksgenosse Dominis ihnen verdächtig. Zu seiner Vertei- g begab er sich nach Rom. Es ist wenig glaubhaft, dass die unterwegs ge- Behauptung englischer Edelleute: jede Konfession könne selig machen, ihn rrt gemacht habe. In Rom konnte ihn die Inquisition nicht beschuldigen, sie verstand sich auch nicht dazu, ihn für unschuldig zu erklären. Dies Be- en verletzte den hochfarenden Mann und er ging nach England, indem er die de seines „Scheidens von Italien“ in lateinischer Schrift veröffentlichte (1616). ntlich bekannte er hier, dass die Neuerungen und Irrtümer der römischen e, welche die bischöfliche Macht erdrückten, ihn „aus Babylon“ vertrieben . In der Paulskirche zu London zur englischen bischöflichen Kirche über- en, gewann er die Gunst des englischen Hofes. So stark auch Jakobs I. lische Neigungen waren, größer doch waren seine cäsareopapistischen, und so e er Antonios Erscheinen im Inselreich nur freudig begrüßen. Nicht nur dass n zum Dechanten von Windsor machte: er gab ihm auch ein königliches Jar- . Der Übertritt machte ungeheures Aufsehen. Um so mehr war es der chen Kirche darum zu tun, den Abtrünnigen wider zu gewinnen. Leicht schien Aufgabe nicht. Denn Dominis griff sie Jare lang in beißenden Satiren abhandelnden Schriften mit eben so viel Gelehrsamkeit als Erfolg an. In Klippen“, die dem Christentum Schiffbruch drohen (ursprünglich italienisch, nter in französischer Übersetzung), schilderte er als solche den Köhlerglauben atholischen Kirche, Fegfeuer, Messe, Anrufung der Heiligen 2c. In seinem henstate“ (de republica ecclesiastica) bekämpfte er besonders den Primat und die päpstliche Macht und verteidigte die Gleichberechtigung der Bischöfe dem Papst im anglikanischen Sinn. Wie wenig eigentlich dogmatisch er zu n Konfessionswechsel gekommen ist, ist schon daraus zu entnehmen, dass er die Ehen der Geistlichen nicht verwirft, aber ihre Ehelosigkeit lobt; zwar Sakramente annimmt, aber in weiterem Sinne auch sieben anerkennen kann, aupt Protestanten und Katholiken in den Grundwarheiten für übereinstim- hält. Klar und entschieden ist er nur in der Verwerfung der angemaßten t der Päpste über die Staten, — und hier geht er durchaus in den Spuren großen Landsmannes Sarpi, dessen Buch er auch in London (1619) drucken — Als er plötzlich England verließ, in Brüssel zur römischen Kirche zu- at und (1622) endlich auch um den Frieden mit dem Papste sich bemühte, seine getäuschten protestantischen Freunde in diesem Wankelmut nur einen er Rache für eine fehlgeschlagene Hoffnung, welche er sich auf das Bistum gemacht haben sollte: in Warheit war sein Übertritt zur englischen Kirche mehr übereilte Tat gewesen, als dieser Rücktritt zur römischen es war. Die ten aber, gegen die er eine so heftige Sprache gefürt, sorgten, nachdem Loyola unter die Heiligen versetzt und ihre Macht über die Päpste unumschränkt rden war, dafür, ihn in Rom nicht zur Ruhe kommen zu lassen. Er wurde er Inquisition verklagt, gefangen gesetzt, gezwungen, seine Irrlehren abzu- ren, und starb noch vor gesprochener Sentenz (1674), die nun um so schärfer llen konnte. Mit seiner Leiche wurden seine Bücher verbrannt, seine Asche Tiber gestreut. Professor **Wolters**.

Antonius der Heilige, s. Mönchtum.

Antonius, Orden des heiligen. Gegen Ende des 11. Jarhunderts wütete ankreich eine Krankheit (sacer morbus), welche in der gemeinen Sprache Feuer des heiligen Antonius genannt wurde, weil man von diesem Heiligen ng aus dem Übel hoffte. Als nun der einzige Son eines reichen Edelmanns r Dauphiné, Gaston, von dieser Krankheit befallen wurde (1095), tat der

bekümmerte Vater in der Kirche zu S. Didier la Mothe, wo die Reliquien des Heiligen begraben sein sollten, ein Gelübde, dass, falls der Son (Namens Guérin oder Girinde) genese, er dem Heiligen sein ganzes Vermögen übergeben wollte, damit es zum besten der an dieser Krankheit Leidenden verwendet werde. Das Gebet wurde erhört, und das Gelübde gehalten, indem noch ein Traumgesicht hinzukam, den Gaston in seinem Vorsatz zu bestärken. Er errichtete sofort ein Hospital, in welchem die Kranken verpflegt werden sollten. Er selbst gab sich nebst seinem Sone und acht Gefärten diesem Liebesdienste hin. Diese fromme „Hospitalbrüderschaft des hl. Antonius“, anfangs nur eine Verbrüderung von Laien, erhielt von Innocenz III. die Erlaubnis, eine Kirche zu bauen (1208) und Honorius III. gestattete den Mitgliedern die Ablegung des Mönchsgelübdes (1228). Bonifaz VIII. machte sie 1297 zu regulirten Kanonikern und gab ihnen die Regel des hl. Augustin. Man nennt sie gewönlich Antonierherrn. Sie trugen als Ordenstracht ein schwarzes Gewand, dem, mit Anspielung auf Ezech. 9, 4, ein himmelblaues emaillirtes T oder Antoniuskreuz (vgl. Zöckler, das Kreuz Christi 1875, S. 76) aufgeheftet war, dasselbe T war auch auf ihren Stäben sichtbar. Beim Almosensammeln trugen sie ein Glöckchen an ihrem Halse, womit sie ihre Ankunft ankündigten. Das Volk pflegte ihnen järlich ein Schwein zu verehren, welches Tier (warscheinlich wegen seiner dämonischen Beziehungen, Matth. 8) dem Heiligen des Ordens geweiht ist. Der Orden breitete sich in Frankreich, Deutschland, Italien und anderwärts aus und erlangte bald bedeutende Reichtümer. Die Prioren nannten sich Komture und der Abt vom St. Anton zu Vienne war Großmeister. In der Reformationszeit war dieser Orden wegen seines sittlichen Verfalles vielfachem Spotte ausgesetzt, wie man sich aus folgendem, unter einem Holzschnitt des 16. Jarhunderts befindlichen Reim überzeugen kann:

Anthoni-Herrn man dise nennt,
In alle landt man sie wol kennt,
Das macht jr stetes terminiren,
Das arm volck sie schentlich verfüren
Mit trauung sanct Anthoni Peyn,
Bettlen sehr, auch lerns jre schweyn.
Schwartz, darauf blaw creutz jr kleid,
Sind alle B . . . . . schwer ich ein Eid.

(Vgl. Schelhorn, Ergötzlichkeiten II, 606, nach einem alten Druck: Das Bapstum mit seynen Gliedern gemalet und beschryben, gebessert u. gemehrt 1526. 4.) Im 17. Jarhundert wurde durch den Generalabt Brunel de Gramont eine Reform des Ordens versucht, die aber nicht überall Eingang fand. Nachdem er im J. 1774 mit dem Maltheserorden verschmolzen worden, ging er mit diesem unter. (Vgl. Helyot. Histoire des Ordres monastiques II. 160; Fehr-Henrion, Allg. Gesch. der Mönchsorden, 1845, I, 95 ff.) **Hagenbach †. (Zöckler.)**

Antonius von Padua, so benannt, weil seine Reliquien in Padua aufbewart sind, ist der berühmteste unter den wundertätigen Nachfolgern des heiligen Franz von Assisi, und sein Leben ist so wie dasjenige dieses Heiligen durch die Legende vielfach ausgeschmückt worden. Geboren 1195 in Lissabon, von adeligen Eltern, die für seine Erziehung und Ausbildung sehr besorgt waren, trat er schon im 15. Jare in den Orden der regulirten Chorherrn des heiligen Augustinus, bald aber in den neuen Orden des heiligen Franz. Von lebendigem Missionstriebe erfüllt, ging er, ungeachtet der Spöttereien seiner neuen Ordensbrüder, den Mauren in Afrika das Evangelium zu predigen, von wo er jedoch unverrichteter Dinge zurückkehrte. Nun verweilte er einige Zeit unter ungewönlichen Bußübungen in einem Kloster bei Bologna. Als seine Rednergabe bekannt wurde, schickte ihn Franz nach Vercelli, die Theologie zu studiren und sie später zu lehren. Er lehrte in Bologna, Toulouse, Montpellier und Padua. Bald aber widmete er sich ausschließlich dem Predigen und der Seelsorge, und erwarb sich so ausgezeichneten Beifall, dass die Sage entstand, selbst die Fische (er predigte öfters im Freien) hätten ihm aufmerksam zugehört und ihre Verehrung zu erkennen gegeben. Antonius widersetzte sich standhaft der Milderung der Regel des heiligen Franz,

welche der zweite Ordensgeneral, Elias, im Einverständnis mit mehreren Provinzialen und Guardianen einzufüren suchte. Er entging nebst seinem gleichgesinnten Ordensbruder Adam nur durch die Flucht den Misshandlungen des Elias und bewirkte beim Papst die Absetzung desselben; dieser wurde aber bereits 1236 widererwält. Antonius, seit einiger Zeit Provinzial von der Romagna, legte am Ende seines Lebens dieses Amt nieder und starb 1231 in Padua. Mehrere, nicht aber bedeutende Schriften werden ihm beigelegt, welche den Werken des heiligen Franz (ed. L. Wadding, Antw. 1623) angehängt sind. **Herzog.**

Anwartschaften, s. Exspektanzen.

Apharsäer (אֲפָרְסָיֵא, LXX Ἀφαρσαῖοι), eine der Völkerschaften, welche die Assyrer im alten Reiche Samarien angesiedelt hatten (Esr. 4, 9); sonst ganz unbekannt. Nach Hiller (Onomast.) die Parrhasier im Osten Mediens, nach Gesenius (Thesaur. 143), Ewald (Gesch. 3. Aufl. III, 728), Bertheau (zu Esr. 4, 9) die Perser (von פרס mit prosthet. א; vgl. Μάρδοι und Ἄμαρδοι bei Strabo). **Wolf Baudissin.**

Apharsathchäer (אֲפַרְסַתְכָיֵא, LXX Ἀφαρσαθαχαῖοι) Esr. 4, 9, vielleicht identisch mit den Apharsechäern (אֲפַרְסְכָיֵא, LXX Ἀφαρσαχαῖοι) Esr. 5, 6; 6, 6, beides Bezeichnung von Kolonisten, welche die Assyrer auf dem Boden des zerstörten Reiches Israel angesiedelt hatten. Es sind etwa die *Παρητακηνοί* (*Παραιτακηνοί*) oder *Παραίτακαι* (Herod. I, 101; Strabo XI, C. 522; XV, C. 732; Plin. VI, 25 [29], 116; Arrian., Anab. Alex. III, 19, 2; IV, 21, 1. 22, 1), ein Volk an der medisch-persischen Grenze (das א der hebr. Form prosthet.). Jedenfalls waren die Apharsechäer und Apharsathchäer wie die Apharsäer (s. d. Art.; diese dürfen nicht mit den Apharsathchäern identificirt werden, da sie Esr. 4, 9 neben denselben genannt werden) von den Assyrern unterworfene Völkerschaften, welchen man, wie den Israeliten, fremdes Land zum Wonsitze anwies, um sie unschädlich zu machen. **Wolf Baudissin.**

Apharsechäer, s. Apharsathchäer.

Aphthartodoketen, s. Monophysiten.

Apokatastasis. Im dogmatischen Sprachgebrauch versteht man darunter eine Widerbringung aller der Kreaturen, welche durch Sünde Gott entfremdet und der Verderbnis anheimgefallen sind, zur Gemeinschaft mit Gott, sittlichem Leben in Gott und Genuss der Seligkeit. Durch sie wird so die ursprüngliche Harmonie der Welt überhaupt mit Bezug auf ihr eigenes wares Leben wie auf ihr Verhältnis zu Gott vollkommen widerhergestellt; und indem diese Widerherstellung am Abschluss der ganzen Weltentwicklung erfolgt, wird durch sie zugleich die Vollendung herbeigefürt. Der Ausdruck stammt aus Apgesch. 3, 21. Aber man hat kein Recht, den Sinn, welchen er hier hat, mit dem vorhin angegebenen zu identificiren. Denn fürs erste ist noch exegetisch streitig, ob dort das Relativpronomen ὧν auf χρόνων sich bezieht, wie die meisten annehmen, was aber unleugbare Schwierigkeiten hat, oder auf das unmittelbar davor stehende πάντων, wonach dann nicht mehr eine Widerherstellung von allem angekündigt wird, sondern nur eine Widerherstellung von allem demjenigen, von was die Propheten geredet oder von dem sie gesagt haben, dass es widerhergestellt werden solle (vgl. Baumgarten z. d. Stelle; auch Rothe, Dogmatik III, 94). Fürs zweite ist, auch wenn wir eine „Widerherstellung von allem" hier ausgesagt finden, hiemit noch nicht erwiesen, dass sie in jenem vollen, absoluten Sinn zu verstehen sei, da die Idee einer „Widerherstellung von allem" offenbar schon zu den frommen israelitischen Erwartungen gehörte und durch Jesus und die Apostel als eine schon bekannte eingefürt wurde (vgl. auch Matth. 17, 11, ferner die „Palingenesie" Matth. 19, 28), hier aber nur eine solche Widersterstellung der Theokratie, Bekehrung der Abgefallenen und Verklärung des gleichfalls verderbten Naturzustandes in sich befasste, bei welcher Teufel und verstockte Sünder, obgleich gerichtet, verdammt und machtlos, doch in ihrer Bosheit noch fortexistiren.

Der erste, von dem wir sicher wissen, dass er in der Christenheit jene Widerbringung in vollem Sinne gelehrt und in der hl. Schrift begründet gefunden hat,

und auf den auch die späteren Vertreter der Lehre immer wider zurückgehen, ist Origenes (hiezu und zur ältern Geschichte der Lehre überhaupt vgl. J. A. Dietelmaier commenti fanat. de — — *ἀποκαταστ.* hist. antiq. 1769). Die gefallenen vernünftigen Geister werden nach ihm, wenn sie im gegenwärtigen Leben noch nicht Buße getan haben, doch in künftigen Äonen durch Züchtigungen, die wie alle Strafen überhaupt nur zur Besserung dienen sollen, und durch Belehrung von seiten anderer, höherstehender Geister zu Gott zurückgefürt, die einen früher, die andern später, immer freilich unter schwierigeren Umständen und schwereren Leiden, als wenn sie schon hienieden gefolgt wären. Das vollkommen Gute, das eins mit Gott und dem göttlichen Ebenbild ist, muss schließlich überall hergestellt werden, und alle sollen zum Genuss der göttlichen Güte gelangen. So lehrt die hl. Schrift, nach welcher alles Christo unterworfen und Gott alles in allem werden soll, Ps. 110, 1; 1 Kor. 15, 27 f. Jesu Wort von der Sünde gegen den hl. Geist, die auch im bevorstehenden Äon nicht vergeben werden wird, steht damit nicht in Widerspruch; sie kann ja doch wenigstens in Äonen, welche auch auf diesen noch folgen, Vergebung erlangen; denn endlos ist die Reihe der vor uns wie hinter uns liegenden Äonen. Immer bleibt übrigens vermöge der Freiheit des Willens der geschaffenen Geister auch ein neues Fallen derselben möglich und Gott selbst läßt sie in sittliche Kämpfe geraten, damit sie immer erkennen, wie vollendeter Sieg und Seligkeit von seiner Gnade abhänge. — Origenes trug diese Lehre als esoterische vor: es war, sagt er, allerdings nicht für alle heilsam, sie zu hören. — Manche nehmen an, dass ihm in ihr schon Clemens vorangegangen sei. Doch wissen wir von diesem nur so viel, dass er, wie Origenes, ein Wirken göttlicher Heilsmittel bei den abgeschiedenen Seelen behauptete, und dass er darüber nicht weiter sich auslassen, sondern lieber schweigen und den Herrn preisen wollte, nicht dass er auch so sicher wie Origenes einen schließlichen Erfolg jener Mittel bei allen erwartete. — Die Lehre hängt bei Origenes und, soweit Clemens sie hat, auch bei ihm zusammen mit einer Auffassung der göttlichen Eigenschaften, welche die Gerechtigkeit ganz der Güte unterordnete, einer Auffassung der menschlichen Freiheit, wornach der Wille weder im Guten noch im Bösen fest werden kann, sondern immer wandelbar bleibt, und mit einer Auffassung der Sünde, wornach sie mehr nur als Schwäche und Verdunkelung, denn als Widerstreit eines energischen Eigenwillens gegen Gott erscheint und deshalb nicht befürchtet wird, dass die rettende Kraft und das eindringende Licht Gottes je ganz an einer Seele vergeblich sein sollte. Endlich ist speziell mit Bezug auf Origenes noch zu bemerken, dass nach ihm die Umkleidung der Geister mit Körpern und verschieden gearteten Körpern Folge der Sünde, ja auch die Verschiedenheit ihrer individuellen Begabung überhaupt Folge ihres sittlichen Verhaltens zu Gott und dem Logos ist; so, scheint es, müsse für ihn mit der Apokatastasis und dem gleichmäßigen Sein Gottes in allen auch ein Aufhören aller Individualität eintreten, andererseits, da nach Origenes eigener Erklärung Mannigfaltigkeit zum Wesen der Welt gehört, der Fortgang der Welt durch weitere Äonen notwendig durch jene neuen Sündenfälle bestimmt und bedingt sein. Vgl. bei Origenes: De princip. I, 6, 2; II, 3, 1. 3. III, 6, 1 sq. (dazu Hieron. ad Avit., Annotat. in Redepennings Ausg. der Princ.); Hom. XVIII in Joh. Hom. XIX in Jerem. C. Cels. VI, 26.

Von derselben Grundauffassung der göttlichen Güte und der menschlichen Freiheit und Sünde aus ist die Widerbringungslehre nicht bloß von Gregor von Nazianz (wiewol nicht in offenem Vortrag) und von Didymus aufgenommen und besonders frei durch Gregor von Nyssa vorgetragen, sondern ebenso auch von den Theologen der antiochenischen Schule Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia behauptet und ausgefürt worden; Chrysostomus hat wenigstens die Deutung der Stelle 1 Kor. 15, 28 auf die Apokatastasis one eine Wort des Widerspruchs angefürt.

Im Abendlande fand die Lehre keinen namhaften Vertreter, obgleich Augustin (Enchirid. ad Laurent.) wusste, dass „nonnulli, imo quam plurimi aeternam damnatorum poenam . . . humano miserantur affectu atque ita futurum esse non credunt.“ Er selbst erklärte dieses Erbarmen für ein vergebliches (vgl. auch De

civit. Dei XXI, 11 sq. 23) und brachte es für die ganze an ihn sich anschließende Theologie zum Schweigen. Im Orient traf die Verdammung des Origenes unter Justinian auf der Synode von Konstantinopel 543 auch diese Lehre mit. Im 8. Jarhundert suchte sie dann der konstantinopolitanische Patriarch Germanus bei allen den alten Kirchenlehrern zu beseitigen, indem er diejenigen Stellen, in welchen sie zu klar vorlag, für von Ketzern gefälscht erklärte.

Indessen war dieselbe wenigstens durch den beim Übergang ins 6. Jarhundert lebenden monophysitischen Mönch Bar Sudaili aufs neue behauptet worden, und zwar jetzt im Zusammenhang mit theosophischen Ideeen vom Verhältnis zwischen Gott und Welt, welche dem gleich nachher auftretenden pseudodionysischen System in ihrer Richtung vorangegangen sind. Alle Geschöpfe, soll er gesagt haben, sind gleiches Wesens mit Gott; so wird Gott einst alles in allem werden. Beim Areopagiten selbst wird die Lehre, die jetzt in der Kirche verdächtig war und bald verdammt wurde, nicht vorgetragen. Auch bei Maximus Confessor († 662), dessen reiche theologische Spekulation namentlich an jene beiden Gregore, die dionysische Mystik und den Platonismus sich anschloss, kann nur für sehr warscheinlich und für eine Sache der Konsequenz erklärt werden, dass er jene angenommen habe (Ritter, Gesch. der Phil. VI, 550 ff.; Christlieb, Scotus Erig. S. 433). Für die Geschichte der Lehre aber sind diese Theologen wichtig, weil sie wesentlich in Betracht kommen für ihre Fortpflanzung ins Mittelalter, die zunächst durch Scotus Erigena erfolgt ist.

Scotus, aus Dionys und Maximus schöpfend, ferner an Origenes und Gregor von Nyssa sich anschließend, lehrt, dass Gott die Substanz aller Dinge sei, und erkennt nun zwar neben Gott, dem allein waren Sein, geschaffene, endliche, geteilte Existenzen an, läßt aber schließlich alle in Gott zurückkehren. Die Widerbringung der sündhaft gewordenen Geister ist also für ihn nur Moment eines allgemeinen Weltprozesses und läuft auf ein Erlöschen ihrer Individualität und Einzelpersönlichkeit selbst hinaus. Das Böse ist ihm hierbei immer nur ein Mangel, ein „nihil."

Bei den scholastischen Theologen herrscht durchweg die kirchliche Lehre, wornach die Sünder, welche one Buße und Glauben abscheiden, für immer dem Bösen und der Verdammnis verfallen sind. Auch Mystiker wie Eckart, Suso u. s. w. bestreiten sie nicht (noch etwa Wessel). Aber der pantheistische Denker Amalrich von Bena zu Anfang des 13. Jarhunderts, der, den Anschauungen des Erigena folgend, alles in Gott, das absolute Sein, zurückkehren und als eines und ungeteiltes in ihm ruhen läßt, hat one Zweifel darunter gleichfalls die sündhaft gewordenen Geister eingeschlossen. Ebenso dürfen wir annehmen, dass dann mit seinen andern Sätzen auch dieser bei Brüdern und Schwestern des freien Geistes fortgelebt hat, und mit ihnen hängen dann sicher niederländische schwärmerische Freigeister zusammen, von welchen her Luthern im J. 1525 neben andern Sätzen auch die zukamen: „Es ist keine Hölle oder Verdamnis ...; eine jegliche Seele wird das ewige Leben haben" (Luthers Briefe v. de W. Bd. 3, S. 62; es ist offenbar dieselbe Richtung, wie die, welche geschildert wird in dem Bericht vom J. 1534 bei Cosack, P. Speratus S. 405 ff.).

Auf dem Boden der Reformation hat Johann Denk die Lehre, dass alle Gottlosen, ja auch der Teufel, noch werden bekehrt und selig werden, mit Entschiedenheit und Eifer einzufüren gesucht (vgl. über ihn Heberle in den theol. Stud. u. Krit. 1851, H. 1 u. 1855, H. 4). Sie verbreitete sich durch ihn unter Widertäufern in Oberdeutschland, dem Elsaß, der Schweiz, wurde namentlich von den anabaptistischen Fürern Hut und Kautz aufgenommen (vgl. Bullinger, der Widertäufferen ursprung rc., Buch 2, Kap. 5; Menius, vom Geist der Widertäufer, in Luthers WW., Wittenb. Ausg. II, 293; Uhlhorn, U. Rhegius S. 122; Baum, Capito und Butzer S. 385). Mit Origenes, dessen Irrtum seine Gegner bei ihm wideraufgefrischt fanden, war wol auch Denk selbst bekannt. Auch die Sätze jener Niederländer werden ihm nicht entgangen sein. Aber die weiteren Spekulationen, mit welchen dort die Lehre sich verband, fehlen bei ihm. Dagegen gibt sich sein Zusammenhang mit den Prinzipien der Reformation in der erstrebten reichlichen Begründung auf Bibelstellen, namentlich Röm. 5, 18. 11, 32; 1 Kor. 15, 22 ff.;

Eph. 1, 10; Kol. 1, 20; 1 Tim. 2, 4; Ps. 77, 8 ff., zu erkennen. Sein Satz, dass nur Lieben und Erbarmen das eigentliche Werk Gottes, Zürnen und Strafen eigentlich ein ihm fremdes Werk sei, und der Gebrauch, den er dafür von den Worten Jesaia 28, 21 machte, erinnert speziell an Luther (vgl. meine „Theologie Luthers" I, 115; II, 311). Die Reformatoren aber verwarten sich alle gegen seine Folgerungen. So verwirft die Augsb. Konfession im 17. Artikel „die Widertäufer, so lehren, dass die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden."

Erst gegen Ende des 17. Jarh. erhebt sich die Lehre von der Apokatastasis aufs neue, um dann bis auf die Gegenwart in religiösen wie in theologischen Kreisen sich zu behaupten. Sie begegnet uns da zuerst wider bei der Engländerin Jane Leade und bei J. W. Petersen, und zwar in Verbindung mit Chiliasmus und sich stützend nicht bloß aufs Wort der hl. Schrift, sondern zugleich auf angebliche besondere Offenbarungen. Zusammenhänge der Leade und ihrer Genossen (der „philadelphischen Societät") mit Anabaptisten, bei denen etwa die Lehre sich forterhalten hätte, kennen wir nicht. Jakob Böhme, der auf jene besonders einwirkte, hatte dieselbe nicht angenommen (nach seiner „Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens" Kap. 27 §. 20 tritt vielmehr eine ewige Scheidung ein, bei der jedoch die Seligen der Verdammten gar nicht mehr gedenken). Petersen selbst bekennt, zuerst bei Lektüre einer ihm handschriftlich zugekommenen Schrift der Leade durch innere Geisteseindrücke zur Überzeugung von der Apokatastasis hingefürt worden zu sein. Nachdem dann 1699 ein Buch „das ewige Evangelium der allgemeinen Widerbringung aller Kreaturen — — — — verkündiget von einem Mitgliede D. Ph. G." (der philadelph. Gesellschaft) deutsch erschienen war, übernahm er die Verteidigung in seinem Mysterion apocatastaseos oder Geheimnis der Widerbringung u. s. w.), wovon drei Bände, eine Reihe von Traktaten enthaltend, 1700, 1703, 1710 erschienen (vgl. hierüber und über Gegenschriften: Walch, Einl. in d. Religionsstreitigk. d. evang. luth. Kirche II, 637 ff., V, 957 ff.). Er stützte die Widerbringung darauf, dass Christus für alle Kreaturen, auch die Teufel, gestorben sei; zur Annahme der göttlichen Gnade werde auch die Verdammten noch die Höllenpein bringen, in welche sie am jüngsten Tage geworfen werden. Weitere Schriften von ihm und verschiedenen Genossen folgten. Besonderes Aufsehen machte ferner die Schrift des (vorher in Rostock docirenden) Ludw. Gerhard: „systema ἀποκαταστάσεως, das ist ein vollständiger Lehrbegriff des ewigen Evangelii von der Widerbringung u. s. w." 1727, mit ausfürlichen Argumentationen aus der Analogie des Glaubens und aus Schriftstellen (jenes Wort von der unvergebbaren Sünde gegen den hl. Geist erklärt er dahin, dass ein solcher Sünder, ehe Gott ihn begnadigt, die Strafen ganz abbüßen müsse); vgl. darüber Walch a. a. O. 3, 259 ff. An Leade und Petersen schließen sich die Verfasser der Berleburger Bibel an, indem sie in ihren Erklärungen die Lehre von der Apokatastasis einfüren. Auch Zinzendorf nahm diese eine Zeit lang an, obgleich er wollte, dass man sich enthalte, sie vorzutragen, ja um sie sich zu kümmern, und fand, dass ihre Verbreiter meist mausetote fürwitzige Leute seien (Plitt, Zinzendorfs Theologie II, 554 ff.). Der bedeutendste theologische Denker des 18. Jarhunderts, der offen zu ihr sich bekennt und vorzugsweise dazu beigetragen hat, sie für den Glauben vieler Frommen zu befestigen, ist der Schwabe F. C. Ötinger. Er gehörte Kreisen an, in welchen die Schriften Petersens, der Leade und der philadelphischen Gesellschaft gelesen wurden; sein Freund Rektor Schill in Calw empfing Zeugnisse für jene Lehre durch Erscheinungen Verstorbener (vgl. Ehmann, Ötingers Leben und Briefe 1859). Bei ihm selbst bildete sie ein wesentliches Glied seines eigentümlichen theologischen Systems. Die biblischen Hauptstellen sind ihm 1 Kor. 15 und Eph. 1, 9—11, wornach alles unter ein Haupt verfasst werden soll; unter dem Tod, welcher als letzter Feind abgetan werden soll, versteht er alles unordentliche in der Kreatur, unter *αἰώνιος*, wie die Höllenstrafen bezeichnet seien, nicht was keinen Anfang und kein Ende habe, sondern nur etwas, dessen Anfang und Ende verborgen werde oder was, nachdem es eine Zeit lang gewärt, sich ins Unsichtbare zurückziehe;

18 f. 11, 32) nur von einer allgemeinen Tendenz des Heilsprozesses und nicht von einem wirklichen Eingehen aller einzelnen in ihn rede, — dass er anderswo wie 1 Kor. 15, 22) die der Erlösung Widerstrebenden überhaupt ganz außer Betracht lasse, — dass er endlich Christi schließliche Herrschaft und Gottes „εἶναι τὰ πάντα ἐν πᾶσιν“ (1 Kor. 15, 28, worüber auch sonst noch exegetisch gestritten wird) auch bei den Verdammten verwirklicht sehe, sofern sie absolut außer Wirksamkeit gesetzt und zu einer Offenbarung der Macht wie der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes geworden seien. Über Apostelgesch. 3, 21 vgl. oben.

Die inneren, dogmatischen und ethischen Gegengründe heben besonders auch Rothe und Martensen nachdrücklich hervor. Gegen jene Schleiermacherschen Argumente bietet die Beobachtung des Bösen, wie es jederzeit in der Erfarung vorliegt, die Entgegnung dar: das Maß der Gewissensqualen ist keineswegs das Maß der neben dem Bösen noch vorhandenen Sittlichkeit, sondern sie brechen mit neuer Macht auch beim Unsittlichen hervor, wenn Mittel der Zerstreuung und Betäubung im Weltleben ihm entzogen sind, und mit ihnen ist keineswegs auch schon Neigung und Kraft zum Besserwerden gegeben; Gefül der Unseligkeit entsteht keineswegs nur aus einem Vergleich mit derjenigen Seligkeit, die man in der waren Harmonie mit Gott und der eigenen höheren Bestimmung genießt, sondern bei den Gottlosen mit der Erfarung davon, dass sie, wärend sie Gott entfremdet sind, nun auch die von ihnen selbst erstrebten Ziele der Selbstsucht in keiner Weise zu erreichen vermögen, vielmehr im eitlen Ringen und unbefriedigter Leidenschaft sich verzehren müssen. Positiv aber steht der Annahme einer Apokatastasis immer entgegen die Anerkennung einer menschlichen Selbstbestimmung den göttlichen Heilsdarbietungen gegenüber, one welche der Heilsprozess kein warhaft ethischer wäre und einer der Persönlichkeit inwonenden „Selbstmacht, sich in himmelstürmendem Trotz den Beweggründen des Heils schlechthin unzugänglich zu machen“ (Rothe). Eine Beschränkung der Macht Gottes kann man darin nicht finden, wenn man Gottes Macht immer nur in der Einheit mit seinem Willen denkt und als Inhalt des göttlichen Liebeswillens nicht eine unbedingte Zurechtbringung aller mit schließlichem Aufhören ihrer Selbstbestimmung, sondern nur eine kräftige Ermöglichung des Heiles für alle und Beseligung der dieser Möglichkeit und Kraft nicht Widerstrebenden statuirt. Wer an dieser Bedeutung der menschlichen Selbstbestimmung festhält, dem darf weit mehr als die Apokatastasis das denkbar erscheinen, dass schließlich die Widerstrebenden überhaupt vernichtet und hiedurch eine vollkommene Harmonie hergestellt werde: so unter den neuern Dogmatikern Rothe und der (der Brüdergemeinde zugehörige) H. Plitt (evangel. Glaubenslehre 1863).

Martensen (christl. Dogmatik) will die Antinomie, welche sich von der Gottesidee und der Idee der freien menschlichen Persönlichkeit aus ergebe, als eine für den Standpunkt der streitenden Kirche nicht zu beseitigende crux des Gedankens stehen lassen, nimmt indessen dann doch positiv mit dem universalistischen Heilsratschluss Gottes zugleich wenigstens die Möglichkeit einer ewigen Verdammnis an, änlich wie jene vor Schleiermacher erwänten Theologen. Nach A. Ritschl (Unterricht in der christl. Religion 1875) lassen sich die im N. Test. dargebotenen Schemata religiöser Hoffnung vermöge des Standes unserer gegenwärtigen Erfarung nicht mit einem direkt anschaulichen Inhalt ausfüllen und in den dahin gehörigen Aussagen über die Bestimmung derer, die nicht selig werden, bleibt das Schicksal dieser zwischen endloser Qual und definitiver Vernichtung schwankend.

J. Köstlin.

Apokrisiarius. In der Periode seit Konstantin, wo die griechischen Kaiser an der Spitze des kirchlichen Verfassungsorganismus standen, war es den verschiedenen Patriarchen von Bedeutung, in ununterbrochenem Zusammenhange mit dem kaiserlichem Hofe zu bleiben, an welchem sie daher stehende geistliche Gesandte, ἀποκρισιάριοι oder responsales, hielten. Der Name kommt von ἀποκρίνομαι = antworten, weil diese Residenten sowol kaiserliche Bescheide einzuholen, als gelegentlich über Verhältnisse ihres Mandatoren Rede zu stehen hatten. Sie fürten auch die Metropoliten oder Bischöfe des betreffenden Patriarchensprengels, wenn

dieselben an den Hof kamen, ein. Just. Novell. 6, c. 3. Der römische Patriarch (Papst) hielt einen solchen Apokrisiarius, wiewol nicht one Unterbrechungen, so lange Rom, als Teil des Exarchates, vom oströmischen Hofe abhängig blieb. Thomassin, vetus et nova Eccles. disciplina c. benett. I. c. 107 ff. Phillips, Kirchenrecht Bd. 6, S. 692 ff. — Mit dem „Apokrisiarius“ der fränkischen Kirchenverfassung hat der obige nur den Namen gemein. S. über diesen den Art. Archikapellanus. **Mejer.**

Apokalypse des Johannes, s. Johannes.

Apokryphen des Alten Testamentes. — Das Wort *ἀπόκρυφος*, auf Schriften angewandt, kann entweder solche Schriften bezeichnen, welche verborgen gehalten werden, oder solche, deren Ursprung verborgen ist. In beiden Bedeutungen ist das Wort in der patristischen Litteratur nachweisbar. 1) Wenn die Anhänger des Prodicus nach Clemens Alex. Strom. I, 15, 69 sich rühmten, *βίβλους ἀποκρύφους* des Zoroaster zu besitzen, so nannten sie diese Bücher *ἀπόκρυφοι* nicht, weil ihr Ursprung ihnen dunkel war — denn sie fürten dieselben ja auf Zoroaster zurück —, sondern weil die Bücher von ihnen als Geheimschriften verborgen gehalten wurden. Das Verbergen und Bei-Seite-legen kann aber auch geschehen, weil man die Bücher für schädlich oder doch ihren allgemeinen Gebrauch nicht für wünschenswert hält. In diesem Sinne unterscheidet Origenes zwischen den im öffentlichen Gebrauch der Kirche befindlichen und den apokryphischen Schriften, Komment. zu Matth. 23, 35: *γραφῇ μὴ φερομένῃ μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημοσιευμένοις βιβλίοις, εἰκὸς δ᾽ ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένῃ.* Epist. ad African. c. 9: *ὧν τινὰ σώζεται ἐν ἀποκρύφοις — ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα.* Komment. zu II. Tim. 3, 8: non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto. Ähnlich, wie hiernach das griechische *ἀπόκρυφος* vox media ist, indem das „Verborgen-halten“ sehr verschiedene Gründe haben kann, wird auch das hebr. גנז sowol von solchen Schriften gebraucht, die man hoch achtet, als von solchen, die man für schädlich hält. Es war z. B. Sitte, schadhaft gewordene Exemplare heiliger Schriften, die sich nicht mehr für den öffentlichen Gebrauch eigneten, an einem verborgenen Orte zu deponiren, etwa auch sie zu vergraben, weil man sich scheute, sie gewaltsam zu zerstören. Und für dieses „verbergen“ ist der stehende terminus technicus גנז (Mischna Schabbath IX, 6; Sanhedrin X, 6; Buxtorf, Lex. chald. s. v.). Dasselbe Wort wird aber auch in malam partem gebraucht. So wird z. B. von Hiskia erzält, daſs er das Heilmittelbuch (ספר רפואות) „verbarg“, weil es dem Glauben und Vertrauen auf Gott Eintrag tat (Pesachim IV, 9). Ähnlich wird גנז auch gebraucht in der Bedeutung: für nicht-kanonisch erklären (s. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. Bd. I, 1876, s. v.). Und es ist nicht unwarscheinlich, daſs die Terminologie des Origenes auf diese hebräische Terminologie zurückgeht. Dasjenige, was verborgen gehalten, dem öffentlichen Gebrauch entzogen wird, ist hier soviel als das für den öffentlichen Gebrauch nicht geeignete, das nicht-mustergültige, nicht-kanonische. — Das griech. *ἀπόκρυφος* kann aber auch 2) eine Schrift bezeichnen, deren Ursprung verborgen, unbekannt ist, was dann leicht in die Bedeutung „untergeschoben, unecht“ überging. So Iren. haer. I, 20: *πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν.* Tertullian. de pudic. c. 10: inter apocrypha et falsa. Ausdrücklich erklärt Augustin. de civit. Dei XV, 23: apocryphae nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus. Vergl. c. Faust. 11, 2: quia nulla testificationis luce declarati de nescio quo secreto, nescio quorum praesumtione prolati sunt. Auch Hieronymus (Epist. 107 ad Laetam) warnt vor den Apokryphen mit der Bemerkung: sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur. Der dunkle Ursprung ist als solcher verdächtig. Eine Schrift, von der man nicht weiß, woher sie stammt, verdient auch kein Vertrauen. Daher können nun auch die beiden Merkmale unseres Begriffes bei einer und derselben Schrift vereinigt sein. Es kann ein und dieselbe Schrift sowol dunkeln Ursprungs sein als auch, eben wegen desselben, vom öffentlichen Gebrauch der Kirche ausgeschlossen sein. Sie ist obskur in jeder Beziehung, hinsichtlich ihres Ursprungs und ihres Gebrauches. Darum läſst sich in vielen Fällen gar nicht mehr entscheiden, ob die Kirchenväter mehr an das eine oder mehr an das

andere Merkmal gedacht haben (vgl. z. B. Hegesipp. bei Euseb. h. e. IV, 22, 8; Clemens Alex. Strom. III, 4, 29; Constit. apost. VI, 16; Athanas. epist. fest. 39). Das Apokryphische ist überhaupt das Obskure nach Ursprung und Geltung. Und so verallgemeinert sich schließlich die Bedeutung des Wortes soweit, daſs es überhaupt das Verkehrte und Schlechte bezeichnet (Orig. prol. in cant.: Scripturae appellantur apocryphae pro eo quod multa in iis corrupta et contra fidem verum inveniuntur). — Vgl. überhaupt: Gieseler, Was heißt apokryphisch? (Stud. u. Krit. 1829, S. 141—146). Bleek, Stud. u. Krit. 1853, S. 267 ff.

In der alten Kirche und im Mittelalter ist die Bezeichnung „apokryphisch" so gut wie nie auf diejenigen Schriften angewandt worden, für welche dann in der protestantischen Kirche diese Bezeichnung üblich wurde, nämlich auf die dem hebräischen Kanon fremden Stücke der griechischen und lateinischen Bibel. Nur Hieronymus äußert sich einmal, im prologus galeatus, in der Weise, daſs allerdings diese Schriften unter die Kategorie der apocrypha fallen (s. unten). Er steht aber damit in der alten Kirche ganz allein. Auch im Mittelalter sind höchstens ganz vereinzelte Stimmen der Art nachzuweisen (Hugo v. St. Caro, bei de Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. S. 66). Erst in der protestantischen Kirche ist diese Bezeichnung wirklich gebräuchlich geworden. Der erste, der sie, mit ausdrücklicher Berufung auf Hieronymus, in den allgemeinen Gebrauch eingefürt hat, ist Karlstadt in seiner Schrift De canonicis scripturis libellus. Wittenbergae 1520 (abgedr. bei Credner, Zur Gesch. des Kanons, 1847, S. 291 ff.) Er sagt dabei auch ausdrücklich, in welchem Sinne er das Wort meint. Nachdem er nämlich zuerst eine etymologische Definition gegeben hat (Credner S. 347: apocryphae dicuntur, quarum origo occulta est vel prioribus non claruit), sagt er dann weiter, daſs diese Definition nicht immer zutreffe: constat incertitudinem autoris non facere apocrypha scripta, nec certum autorem reddere canonicas scripturas, sed quod solus canon libros, quos respuit, apocryphos facit, sive habeant autores et nomina sive non (Credner S. 364). Nach ihm ist also „apokryphisch" lediglich soviel als „nicht-kanonisch". Und in diesem Sinne hat wol auch die protestantische Kirche das Wort immer verstanden. Die erste Bibelausgabe, in welcher die betreffenden Schriften geradezu als „apokryphische" bezeichnet werden, ist die Frankfurter von 1534, der noch in demselben Jare die erste Luthersche folgte (Panzer, Gesch. d. deutsch. Bibelübersetzung, 1783, S. 294 ff.).

Wir haben hier von den Apokryphen des A. T. im Sinne der protestantischen Kirche zu sprechen, also von denjenigen Stücken der griechischen und lateinischen Bibel A. T.'s, welche sich im hebräischen Kanon nicht finden.

I. Stellung im Kanon. — Der hebräische Bibelkanon stand in dem Umfange, welchen er jetzt hat, im 1. Jarh. nach Chr. schon so gut wie fest. Nur über einzelnes, wie Koheleth und Hoheslied, wurde noch gestritten (Mischna Eduoth V, 3; Jadajim III, 5; Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1854, S. 280 ff.). Im großen und ganzen stand die Sache fest. Denn Josephus gibt die Zal der βιβλία δικαίως θεῖα πεπιστευμένα auf 22 an (c. Apion. I, 8). Nach Origenes (Euseb. VI, 25) und Hieronymus (prolog. galeatus zu den Büchern Samuelis) legten aber die Juden zu ihrer Zeit die Schriften unseres jetzigen Kanons so zu zälen, daſs die Zal 22 sich ergab. Wir dürfen daher wol annehmen, daſs auch schon Josephus diese Zälung im Sinne hat. Und damit ist eben bewiesen, daſs der hebräische Kanon im 1. Jarhundert n. Chr. bereits seinen jetzigen Umfang hatte. Das Zeugnis des Josephus ist von um so größerem Belang, als er für seine Geschichtsdarstellung mehrere der nur in der griechischen Bibel befindlichen Schriften benutzt; so den apokryphischen Esra (Antiq. XI, 1—5), die Zusätze zu Esther (Antt. XI, 6, 6 ff.), das erste Makkabäerbuch (Antt. XII, 5—XIII, 7). Aber zum Kanon kann er sie nicht gerechnet haben. Selbst das Buch Jesus Sirach, das (nach Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101 f.) in der jüdischen Litteratur „zuweilen in einer nur von Schriftstellen üblichen Weise" citirt wird, kann doch nach jenem Zeugnis des Josephus nicht zum Kanon der palästinenser gehört haben. Anders stand es bei den hellenistischen Juden. Soweit wir nämlich den Umfang des griechischen Bibelkanons zurückverfolgen können,

gehörten zu demselben auch eine Reihe von Schriften, welche im hebräischen Kanon fehlen. Bestimmte Zeugnisse hiefür aus vorchristlicher Zeit haben wir allerdings nicht. Aber die Tatsache, dass die Christen mit der griechischen Bibel zugleich auch diese andern Schriften empfingen, macht es doch höchst warscheinlich, dass dieselben auch zum Kanon der hellenistischen Juden gehört haben. Man kann den Gegnern dieser Ansicht (z. B. Öhler, Art. „Kanon des A. T.'s“, in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie) immerhin zugeben, dass den hellenistischen Juden überhaupt der strenge Begriff eines Kanons abging. Aber es wird doch nicht bestritten werden können, dass in die griechische Bibelsammlung auch solche Schriften Aufnahme gefunden haben, welche dem hebräischen Kanon fremd sind (vgl. Schrader in de Wettes Einl. S. 31 f. Bleek, Stud. u. Krit. 1853, S. 323 ff.). Der Umstand, dass Philo diese anderen Schriften nicht citirt, beweist ganz und gar nichts. Denn Philo hält sich überhaupt ganz vorwiegend an den Pentateuch (vgl. Hornemann, Observationes ad illustrationem doctrinae de canone V. T. ex Philone 1775. Eichhorn, Einl. in d. A. T., 4. Aufl. I, 122 ff.).

Im Neuen Testamente finden sich keine ausdrücklichen Berufungen auf unsere sog. Apokryphen, was immerhin bemerkenswert ist, da die meisten neutestamentlichen Schriftsteller bei ihren Citaten anerkanntermaßen die griechische Übersetzung des A. T.'s benutzten (vgl. z. B. in Betreff des Paulus: Kautzsch, De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis 1869). Um aber diese Tatsache richtig zu würdigen, darf man nicht vergessen, dass auch eine Anzal kanonischer Schriften des A. T.'s im N. T. niemals, andere nur selten citirt werden. Ein wirklich reichlicher Gebrauch wird nur vom Pentateuch, den Propheten und den Psalmen gemacht. Beziehungen auf die historischen Bücher finden sich weit seltener. Niemals citirt werden: Hoheslied, Koheleth, Esther, Esra, Nehemia. Da nun die sämtlichen Apokryphen in die Kategorie dieser teils seltenen, teils niemals citirten Schriften gehören, so darf auch auf den Mangel ausdrücklicher Citate aus ihnen kein allzugroßes Gewicht gelegt werden, zumal sich andererseits nicht verkennen lässt, dass wenigstens in einigen Schriften des N. T.'s doch Apokryphen benützt werden. Namentlich gilt dies vom Jakobusbrief und vom Hebräerbrief. Dass der Verf. des Jakobusbriefes das Buch Sirach kennt, lässt sich angesichts der zalreichen Berürungen zwischen beiden schwerlich in Abrede stellen. Vgl. z. B. Jak. 1, 19 = Sirach 5, 11. Mehr bei Werner, Theol. Quartalschr. 1872, S. 265 ff. Zweifellos bezieht sich der Verf. des Hebräerbriefes c. 11, 34 ff. auf die Geschichte der Makkabäer, bes. II. Makk. 6, 18 — 7, 42. Auch mit der Weisheit Salomonis finden sich auffallende Berürungen. Vgl. Hebr. 1, 3 = Weisheit 7, 26. Hebr. 4, 12—13 = Weisheit 7, 22—24. Ja selbst bei Paulus finden sich Spuren einer Benützung der Weisheit Salomonis. Namentlich erinnert die Charakteristik des Heidentums im Römerbrief c. 1, 20—32 auffallend an den verwandten Abschnitt der Weisheit c. 13—15. — Vgl. überhaupt: Bleek, Stud. u. Krit. 1853, S. 325 ff.; bes. 337—349.

Bei den Kirchenvätern finden wir von den ältesten Zeiten an die Apokryphen in allgemeinem Gebrauch. Clemens Rom. c. 55 fürt ausdrücklich *Ἰουδὶθ ἡ μακαρία* neben Esther als Beispiel weiblichen Heldenmutes an. Barnab. 19, 9 (*μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν*) geht deutlich auf Sirach 4, 31 zurück (*μὴ ἔστω ἡ χείρ σου ἐκτεταμένη εἰς τὸ λαβεῖν, καὶ ἐν τῷ ἀποδιδόναι συνεσταλμένη*). II Clem. 16, 4 (ed. Gebhardt et Harnack 1876) erinnert an Tob. 12, 8—9. Im Brief des Polycarp. c. 10 wird unverkennbar Tob. 4, 10 citirt. Justinus Martyr Apol. I, 46 bezieht sich auf die Zusätze im B. Daniel. Wenn unter diesen Citaten keines die Form eines eigentlichen Schriftcitates hat, so ist dies wol nur als zufällig zu betrachten und aus dem geringen Umfang dieser ältesten Litteratur zu erklären. Von Irenäus an lassen sich aber auch eigentliche Citate nachweisen. Irenäus citirt haer. IV, 5 die Zusätze im Daniel als Daniel propheta, haer. V, 35 das Buch Baruch als Jeremias propheta. Tertullian beruft sich exhort. ad cast. c. 2 auf Sirach mit der Formel sicut scriptum est, adv. Valent. c. 2 auf die Weisheit Salomonis mit den Worten ut docet sophia non quidem Valentini sed Salomonis. Clemens

Alexandrinus citirt namentlich den Sirach sehr häufig, und zwar mit Formeln wie *ἡ γραφή, ἡ θεῖα γραφή, ἡ σοφία λέγει, φησί* u. dgl.; nicht so häufig, aber auch mit denselben Formeln, die Weisheit Salomonis, Baruch, Tobit (s. Herbst, Einl. in die heil. Schriften des A. T.'s I, 25). Auch Cyprian macht reichlichen Gebrauch von Sirach, Weisheit, Tobit, Baruch, mit Formeln wie sicut scriptum est, scriptura divina dicit und änlichen (Herbst, Einl. I, 30 f.). Angesichts dieser Tatsachen darf man wol sagen, daſs die Kirche der ersten Jarhunderte keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Schriften des hebräischen Kanons und den sog. Apokryphen machte. Nur vereinzelt und augenscheinlich als Resultat gelehrter Forschung, nicht als die herrschende Anschauung, begegnet uns eine ausdrückliche Beschränkung des Kanons auf den Umfang der hebräischen Bibel. So namentlich bei Melito von Sardes, der (Euseb. h. e. IV, 26, 14) als kanonisch nur die Bücher des hebr. Kanons aufzält. Aber er gibt sein Verzeichnis ausdrücklich als das Resultat gelehrter Nachforschungen in Palästina (*ἀνελθὼν οὖν εἰς τὴν ἀνατολὴν — ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία*). Vollends Origenes gibt das Verzeichnis, welches ebenfalls nur den hebräischen Kanon umfaſst (Euseb. h. e. VI, 25), eben lediglich als Kanon der Hebräer (*ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, καθ' Ἑβραίους*). Wie er sich dazu stellt, ist in dem von Eusebius mitgeteilten Stücke gar nicht gesagt. Und wir sehen umgekehrt aus seiner Korrespondenz mit Julius Afrikanus, daſs er keineswegs für Ausschluſs der im hebräischen Kanon fehlenden Stücke war, denn er verteidigt hier (epist. ad African.) ausfürlich die griechischen Zusätze im Daniel. Und so citirt er auch sonst die Schriften dieser Kategorie (Makkabäer, Weisheit, Sirach, Tobit, Baruch) als scripturarum auctoritas, *θεῖος λόγος, γραφή* u. dgl. (s. de Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. S. 53. Herbst, Einl. in d. A. T. I, 26 f.).

Die gelehrten Forschungen solcher Männer wie Origenes hatten jedoch allerdings die Folge, daſs man auf den Unterschied des hebräischen und des griechischen Kanons strenger achtete. Wo es daher galt, den Umfang des Kanons theoretisch zu fixiren, griff man, gegenüber dem schwankenden Umfang der griechischen Bibel, auf den hebräischen Kanon als auf etwas festes und gegebenes zurück. So haben wir aus dem 4. Jarh. eine Reihe von Kanonsverzeichnissen, welche sich auf den hebräischen Kanon beschränken und die anderen Schriften entweder gar nicht erwänen oder ihnen eine zweite Rangstufe anweisen. Am instruktivsten in dieser Beziehung ist Athanasius, der in seiner Epist. fest. 39 nach Aufzälung der kanonischen Schriften des A. und N. T.'s noch die Weisheit Salomonis, Sirach, Esther, Judith, Tobit, die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* und den *ποιμήν* hinzufügt als *οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι.* Die genannten Schriften standen also auch so noch im Rang kirchlicher Vorlese-Bücher und werden von Athanasius ausdrücklich von den *ἀπόκρυφα* unterschieden. Gar nicht erwänt werden sie dagegen in den Verzeichnissen des Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und Amphilochius (s. de Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. S. 55 ff., Keil, Einl. in d. A. T. 3. Aufl. S. 652). Ein Irrtum ist es aber, wenn man auch den Epiphanius mit den letzteren zusammenstellt. Er gibt allerdings an einer Stelle, De mensur. et ponder. §. 23 (ed. Petav. II, p. 180) nur den hebräischen Kanon. An einer andern aber, haer. 8, 6 (Petav. I, p. 19) fürt er auch Tobit und Judith im Kanon auf (wenigstens nach cod. Ven., welchem Dindorf folgt), ganz abgesehen von Baruch und Epist. Jeremiae, die in der Regel mit Jeremia zusammen gelesen wurden; und als Anhang zum Kanon nennt er Sirach und Weisheit Salomonis, beide als *ἐν ἀμφιλέκτῳ.* Daſs er hiemit seine eigentliche Meinung gibt, beweist eine dritte Stelle, haer. 76 (Petav. I, p. 941), wo er ebenfalls nach den kanonischen Schriften, die nicht einzeln genannt werden, noch die Weisheit Salomonis und Sirach nennt, und zwar beide noch als *γραφαὶ θεῖαι.* Der einzige, der in der alten Kirche eine entschieden oppositionelle Stellung gegen die Apokryphen einnahm, ist Hieronymus; und es hängt dies bei ihm one Zweifel mit seinen hebräischen Studien und seinem Eifer für die Hebraica veritas zusammen. Die hieher gehörige Hauptstelle ist der prologus galeatus zu den Büchern Samuelis (Opp. ed. Vallarsi IX, 458 sq.), in welchem er nach Aufzälung

des hebräischen Kanons bemerkt: quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum; igitur Sapientia quae vulgo Salomonis inscribitur et Jesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Vgl. auch praef. in vers. libror. Salom. (Opp. ed. Vallarsi IX, 1296): Sicut ergo Judith et Tobi et Macchabaeorum libros legit quidem ecclesia sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina [Sirach und Weisheit Sal.] legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.

Alle diese den Apokryphen mehr oder weniger ungünstigen Stimmen verlieren nun aber sehr an Gewicht durch die Tatsache, daſs dieselben Männer, welche die Apokryphen vom Kanon ausschlossen, doch von denselben ganz unbefangen wie von kanonischen Schriften Gebrauch machen. So Athanasius, Cyrillus, Epiphanius, ja selbst Hieronymus, der sich trotz seiner Theorie nicht scheut, den Sirach als scriptura sancta zu citiren (die Belege siehe bei Herbst, Einl. in d. A. T. I, 34 ff., Reusch, Einl. in d. A. T. §. 61, 7). Mit Recht haben römische Theologen auf diese Tatsache großes Gewicht gelegt. Denn sie beweist uns, daſs trotz entgegenstehender Theorieen die kirchliche Praxis im großen und ganzen die Apokryphen wie kanonische Schriften gebrauchte. Im Abendlande hat überdies auch die Theorie sich zu ihren Gunsten entschieden. Augustinus zält (de doctr. christ. II, 8) die Apokryphen mitten unter den Schriften des hebräischen Kanons als kanonisch auf; und dasselbe geschah von den unter seinem Einfluſs gehaltenen Synoden zu Hippo (393) und Carthago (397). Dieser Standpunkt ist dann bis zur Reformation der herrschende geblieben, wenn auch durch das ganze Mittelalter sich noch eine stattliche Reihe solcher Stimmen hindurchzieht, welche auf Seite des Hieronymus stehen (s. de Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. S. 64 ff.). Auch in der griechischen Kirche des Mittelalters sind die Apokryphen in der Regel im Kanon gelesen worden, wie sie denn in den Handschriften der griechischen Bibel mitten unter den andern Büchern stehen. — Für die römische Kirche ist die Apokryphenfrage zu einem definitiven Abschluſs dadurch gekommen, daſs das Tridentiner Concil in seiner Sessio IV. den Umfang des Kanons in der Weise festsetzte, daſs die Apokryphen darin inbegriffen waren. Daher stehen in der offiziellen Ausgabe der Vulgata (die eigentliche Normal-Ausgabe ist die von 1592) die Apokryphen mitten unter den andern Schriften; und zwar in folgender Ordnung: an Nehemia (der hier als II. Esra gezält wird) schließen sich an: Tobias, Judith, Esther (mit den Zusätzen), Hiob, Psalmen, Proverbien, Koheleth, Hoheslied, Weisheit Sal., Sirach, Jesaja, Jeremia, Klagelieder, Baruch mit Brief Jeremiä (als 6. Kap.), Ezechiel, Daniel (mit den Zusätzen), die zwölf kleinen Propheten, das I. und II. Makkabäerbuch. Als Anhang, nach dem Neuen Testament, sind beigegeben (aber mit kleinerem Druck und der ausdrücklichen Bemerkung, daſs sie extra seriem canonicorum librorum stehen): das Gebet Manasses und das III. und IV. Buch Esra. Von diesem offiziellen Kanon der römischen Kirche weichen die Handschriften und Ausgaben der griechischen Bibel hauptsächlich darin ab, daſs in ihnen das III. B. Esra (welches aber hier stets als I. gezält wird) den übrigen Schriften gleichsteht, das IV. B. Esra (in der Regel auch das Gebet Manasses) fehlt, und statt dessen das III. Makkabäerbuch hinzukommt; in einigen Handschriften und Ausgaben auch noch das sog. IV. Makkabäerbuch (d. h. die sonst dem Josephus zugeschriebene Schrift über die Herrschaft der Vernunft); doch ist letzteres selten. Die Anordnung ist hier in der Regel die, daſs das I. B. Esra vor dem kanonischen Esra steht, die Bücher Judith und Tobit mit Esther zusammen, die Weisheit und Sirach bei den salomonischen Schriften, Baruch und Brief Jeremiä bei Jeremia. Am schwankendsten ist die Stellung der Makkabäerbücher. In den Ausgaben stehen sie in der Regel am Schluſs des A. T.'s.

In der protestantischen Kirche hat zuerst Karlstadt in seiner schon oben genannten Schrift (De canonicis scripturis libellus, Wittenb. 1520) sich eingehender mit der Theorie des Kanons beschäftigt. Er stellt sich in Betreff der Apokryphen ganz auf des Hieronymus Seite, indem er die fraglichen Schriften sämtlich als apocrypha, d. h. nach seiner Definition: als nicht-kanonische Schriften bezeichnet

(Credner, Zur Gesch. d. Kanons S. 364). Doch unterscheidet er innerhalb derselben wider zwei Klassen. Zu den BB. Weisheit, Sirach, Judith, Tobias, I. und II. Makkabäer bemerkt er: hi sunt apocryphi i. e. extra canonem hebraeorum, tamen agiographi. Die übrigen dagegen sind ihm plane apocryphi virgis censoriis animadvertendi (Credner S. 389). Wenn auch diese Unterscheidung keinen Beifall gefunden hat, so ist doch sein Standpunkt im großen und ganzen der herrschende in der protestantischen Kirche geblieben. In der ersten vollständigen Original-Ausgabe von Luthers Bibelübersetzung (1534) stehen die Apokryphen gesondert als Anhang zum A. T. mit der Überschrift: „Apokrypha. Das sind Bücher, so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind.“ Hinsichtlich der Zal der aufgenommenen Schriften stimmt Luthers Bibel ganz mit der Vulgata überein, nur mit der Modification, daſs von den drei in der Vulgata in den Anhang verwiesenen Schriften das Gebet Manasses aufgenommen, die beiden Esra-Bücher aber ganz ausgeschlossen sind. In der reformirten Kirche sind die Apokryphen in der Hauptsache ebenso angesehen und behandelt worden, wie in der lutherischen. Doch ist das Urteil über sie hier im Durchschnitt ein noch strengeres als dort. In neuerer Zeit hat sich, namentlich von England aus, eine starke Agitation für gänzliche Entfernung der Apokryphen aus den Bibelausgaben erhoben. Es ist darüber zweimal, 1825 ff. und 1850 ff., zu eingehenden Verhandlungen gekommen, welche z. T. auch wissenschaftlich brauchbares Material zu Tage gefördert haben. Aus der Periode des ersten Streites stammen die Schriften von: Moulinie, Notice sur les livres apocryphes de l'ancien testament en réponse à la question faut-il les supprimer? Genf 1828. Reuss, Diss. polemica de libris V. T. apocryphis perperam plebi negatis. Strassb. 1829. Aus der Periode des zweiten Streites: Keerl, die Apokryphen des A. T.'s. Ein Zeugnis wider dieselben. 1852. Ders., Das Wort Gottes und die Apokryphen. 1853. Ders., Die Apokryphenfrage mit Berücksichtigung der Schriften Stiers und Hengstenbergs. 1855 (letzteres die ausfürlichste Schrift). Stier, die Apokryphen, Verteidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel, 1853. [Hengstenberg], Für Beibehaltung der Apokryphen. Aus der ev. Kirchenzeitung, 1853. Bleek, über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christlichen Kanon (Studien und Krit. 1853, S. 267—354). — Vgl. überhaupt über die Stellung der Apokryphen im Kanon: 1) Von protestantischer Seite: Rainold, Censura librorum V. T. apocryphorum. 2 Bde. 1611. Hody, De Biblior. textib. 1705, p. 644 sq. Die Einl. in das A. T. von Eichhorn (Bd. I, 4. Aufl. 1823). Hävernick (Bd. I, 1, 1836). Bleek (3. Aufl., 1870). de Wette (8. Aufl., bes. v. Schrader 1869). Keil, (3. Aufl. 1873). Den Art. „Kanon des A. T.'s“ in dieser Encyklopädie. Nitzsch, Über die Apokryphen des A. T.'s und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit (Deutsche Zeitschr. für christliche Wissenschaft 1850, Nr. 47—49). — 2) Von katholischer Seite: Vincenzi, Sessio IV. Concilii Tridentini vindicata s. Introductio in scripturas deuterocanonicas Vet. Test. 2 Bde. Rom 1842. Welte, Über das kirchliche Ansehen der deuterokanon. Bücher (Theol. Quartalschr. 1839, S. 224 ff.). Malou, Das Bibellesen in der Volkssprache, übers. v. Stöveken, 2 Bde. 1849. Die Einleitungen in das Alte Testament von Herbst (Bd. I, 1840). Scholz (Bd. I, 1845). Reusch (4. Aufl. 1870). Kaulen (1. Hälfte 1876).

II. Handschriften des griechischen Textes. — Vgl. die Prolegomena in den Septuaginta-Ausgaben von Holmes-Parsons und Tischendorf und in Fritzsches Ausg. der Apokryphen. — Da die Apokryphen einen integrirenden Bestandteil der griechischen Bibel des A. T.'s bilden, so enthalten die Handschriften der Septuaginta oder von deren Teilen auch die je dazu gehörigen Apokryphen. Ihre Zal ist erheblich. Aber zum größten Teile sind es nur Minuskel-Handschriften. Von Majuskel-Handschriften sind für die Apokryphen nur folgende neun bekannt. (Ich gebe in Klammern die Signaturen von Holmes und Parsons; für die Majuskeln haben diese beiden Herausgeber römische Ziffern eingefürt, für die Minuskeln arabische). — 1) cod. Vaticanus 1209 (Holmes Nr. II), nach Tischendorf aus d. 4. Jarh.; enthält fast die ganze Bibel. Von den Apokryphen fehlen nur die Makkabäerbücher. Die übrigen stehen zwischen den kanonischen Schriften in

folgender Ordnung (Tischendorf Proleg. p. XCIV sq.): Esra, Weisheit, Sirach, Zusätze in Esther, Judith, Tobit, Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel. Der Text der Handschrift ist anerkanntermaßen der beste unter den erhaltenen. Er liegt schon der sixtinischen Ausgabe von 1587 zu Grunde. Den handschriftlichen Text selbst gibt angeblich Mai, Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano. 5 Bde. Romae 1857. Weit korrekter ist die noch unvollendete Prachtausgabe: Bibliorum sacrorum graecus codex Vaticanus, collatis studiis Caroli Vercellone et Josephi Cozza editus. Bd. I bis V, Rom 1868—1873 (der Text des A. u. N. T. vollständig; es fehlt nur noch Bd. VI mit dem krit. Apparat).— 2) cod. Sinaiticus, von Tischendorf 1859 entdeckt, jetzt in Petersburg. Ein schon 1844 gefundenes Stück befindet sich als Friderico-Augustanus auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig. (Fritzsche hat für beide die Signatur X). Tischendorf setzt die Handschrift ins 4. Jarh. Sie enthielt ursprünglich die ganze Bibel. Erhalten sind von den Apokryphen (s. Tischendorf Proleg. zu Sept. p. LXXVIII u. XCVII): Zusätze in Esther, Tobit (bis 2, 2 im Frid.-Aug.; das übrige im Sin.), Judith, das I. und IV. Makkabäerbuch, Weisheit, Sirach. Das Buch Tobit steht hier in einer von der vulgären sehr abweichenden Recension. Ausgg.: Codex Friderico-Augustanus, ed. Tischendorf, Lips. 1846. Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus, ed. Tischendorf. 4 Bde., Petersb. 1862.— 3) cod. Alexandrinus (Holmes Nr. III), im britischen Museum zu London, aus dem 5. Jarh. Er enthält die ganze Bibel mit nur wenigen Lücken. Die Apokryphen sind hier vollständig, nämlich (Tischendorf, Proleg. p. LXXIV sq.): Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel, Zusätze in Esther, Tobit, Judith, Esra, I. II. III. IV. Makkabäer, Gebet Manasses, Weisheit, Sirach. So wertvoll die Handschrift auch ist, so steht ihr Text doch dem des Vaticanus nach: er ist bereits ein emendirter. Auf Grund des Alexandrinus gab das A. T. Grabe heraus, in 4 Bänden, Oxford 1707—1720. Den eigentlichen Text der Handschrift gibt die neuere Ausgabe: Vetus Testamentum Graecum e codice MS. Alexandrino, cura Henrici Hervei Baber. 3 Bde. London 1812—1826.— 4) cod. Ephraemi rescriptus, zu Paris (bei Fritzsche mit C bezeichnet), nach Tischendorf aus dem 5. Jarhundert. Vom A. T. sind nur Fragmente der stichisch geschriebenen Bücher erhalten, darunter auch solche der Weisheit und des Sirach. Entziffert und herausgegeben wurde die Handschrift erst durch Tischendorf: T. II, die Fragmente des Neuen Testamentes, 1843; T. I, die Fragmente des Alten Testamentes, 1845. — 5) cod. Venetus, auf der Marcusbibliothek zu Venedig (Holmes Nr. 23 — die Bezeichnung als Minuskelhandschrift beruht auf einem Irrtum), nach Tischendorf (Proleg. p. XXV. LVI) aus dem 8. oder 9. Jarhundert. Er enthält von den Apokryphen: Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel, Tobit, Judith, I. II. III. Makkabäer. (Es fehlen also nur Esra und Esther). — 6) cod. Basiliano-Vaticanus 2106 (Holmes Nr. XI), aus dem 9. Jarh.; enthält die zweite Hälfte des Pentateuch und die historischen Bücher des A. T.'s, darunter auch den apokryphischen Esra (mit Ausnahme von 8, 1—5 und 9, 2—55) und die Zusätze in Esther. — 7) cod. Marchalianus, jetzt Vaticanus 2125 (Holmes Nr. XII), nach Tischendorf aus dem 6. oder 7. Jarh.; enthält alle Propheten, darunter auch: Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel. Den Daniel samt Zusätzen hat Tischendorf herausgegeben in: Monumenta sacra inedita, Nova Collectio T. IV, 1869. — 8) cod. Cryptoferratensis, Palimpsest-Fragmente der Propheten aus dem 7. Jarh., u. a. auch Bruchstücke des Baruch, des Briefes Jeremiä und der Zusätze in Daniel. Ausg.: Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina ex palimpsestis codicibus Bibliothecae Cryptoferratensis eruta atque edita a Jos. Cozza, Romae 1867.— 9) Noch nicht verglichen sind die Palimpsest-Fragmente der Weisheit und des Sirach, welche Tischendorf aus dem Orient nach Petersburg gebracht hat. Tischendorf setzt sie ins 6. oder 7. Jarhundert. Sie waren für T. VIII der Monumenta sacra inedita bestimmt, der aber nicht erschienen ist (Tischendorf, Proleg. zu Septuag. ed. 5. p .LVIII. LXIV). — In der 1. Aufl. von Tischendorfs Septuaginta-Ausgabe (1850) findet sich Proleg. p. XXXVII not. 65 folgende Notiz: Inveni equidem nuper in itineribus meis

codicem graecum alium pretiosissimum, quarti ut videtur saeculi, in quo cum aliis etiam tres Maccabaeorum libri continentur. Quem tantum thesaurum ut propediem ex diuturnis tenebris in lucem protrahere contingat, omnem operam dabo. Es ist damit nichts anderes als der später erworbene Sinaiticus gemeint, von welchem Tischendorf schon bei seinem ersten Besuch auf dem Sinai ein Stück gesehen hatte, in dem er irrtümlich alle vier Makkabäerbücher enthalten glaubte, s. Monumenta sacra inedita, Nov. Coll. T. I (1855) p. XXXX. — Unter den Minuskel-Handschriften erregen einige dadurch ein besonderes Interesse, dass sie eine von dem Vulgär-Text wesentlich abweichende, ganz eigentümliche Text-Recension darbieten. Die Tatsache selbst ist schon von früheren Kritikern und Auslegern bemerkt worden. Aber erst in neuerer Zeit haben Lagarde (vgl. die Erklärung in der Theol. Litteraturzeitung 1876, col. 605) und Field erkannt, dass uns darin die Recension des Lucianus (s. diesen) erhalten ist. Von den Handschriften, welche Field (Origenis Hexaplorum quae supersunt, 2 Bde., Oxford 1867—1875, Proleg. p. LXXXVII sq.) als lucianisch nachweist, kommen für die Apokryphen folgende in Betracht: Für Esra und die Zusätze in Esther: 19. 93. 108, für Judith: 19. 108, für Tobit: 108, für Baruch, Brief Jeremiä und Daniel: 36. 48. 51. 62. 90. 147. 233, für Baruch auch 22, für I. II. III. Makkabäer: 19. 62. 93, für Sirach: 308. — Einen misslungenen Versuch, die Recensionen des Lucianus und Hesychius in unseren Handschriften nachzuweisen, hatte früher bereits Nickes gemacht (De Veteris Testamenti codicum Graecorum familiis, Monasterii 1853).

III. Alte Übersetzungen. — Wir nennen hier nur die lateinischen und syrischen als die nach Alter und Verbreitung hervorragendsten.

1) Die lateinischen. Zu unterscheiden sind die alte lateinische und die des Hieronymus. Da sich aber ein Urteil darüber, wie viel uns von der alten lateinischen erhalten ist, nur gewinnen lässt durch Rückschluss aus dem, was wir über die Arbeiten des Hieronymus wissen, so beginnen wir mit letzteren.

a) Hieronymus. Es ist bekannt, dass Hieronymus eine doppelte Bearbeitung des Alten Testamentes unternommen hat. Zuerst begnügte er sich damit, die alte lateinische Übersetzung nach der Septuaginta zu revidiren, und erst später übersetzte er das Alte Testament ganz von neuem aus dem Grundtext (s. Kaulen, Gesch. der Vulgata 1868, S. 153 ff. Den Art. „Vulgata" in dieser Encyklop.). Einigermaßen sicher sind wir nur über letztere Arbeit unterrichtet. Da sie eine Übersetzung des hebräischen Grundtextes sein sollte, so fielen damit die Apokryphen von selbst hinweg. Und in der Tat bemerkt Hieronymus hinsichtlich einiger ausdrücklich, dass er sie übergehe. So über den apokryphischen Esra, praef. in vers. libr. Ezrae (Opp. ed. Vallarsi IX, 1524): Nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur. Über Baruch, prol. in vers. libr. Jerem. (Opp. ed. Vallarsi IX, 783): Librum autem Baruch, notarii ejus [scil. Jeremiae], qui apud Hebraeos nec legitur, nec habetur, praetermisimus. Nur zwei unter den Apokryphen hat Hieronymus selbständig neu bearbeitet, nämlich Tobit und Judith, aber beide nur auf ausdrückliches Verlangen, flüchtig und widerwillig und offenbar nicht im Zusammenhang mit seiner großen Bibelübersetzung. Er sagt über seine Bearbeitung des B. Tobit selbst, praef. in vers. libri Tob. (Vallarsi X, 1 sq.): Exigitis, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad Latinum stilum traham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes his quae apocrypha [al. hagiographa] memorant manciparunt. Feci satis desiderio vestro . . . Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario sermonibus Latinis exposui. Und über Judith, praef. in vers. libr. Judith (Vallarsi X, 21 sq.): Apud Hebraeos liber Judith inter apocrypha [al. hagiographa] legitur . . . . Chaldaeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae, immo exactioni, et sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic unam lucubratiunculam dedi,

magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi: sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi. Das Geständnis, das Hieronymus hier in Betreff seiner beiden Übersetzungen ablegt, wird durch den Tatbestand vollkommen bestätigt. Sie sind beide sehr flüchtig gearbeitet, mit vielen willkürlichen Abweichungen gegenüber dem griechischen Text, die schwerlich auf Rechnung der chaldäischen Vorlage zu setzen sind. Jedenfalls hat Hieronymus bei beiden Arbeiten auch den alten Lateiner stark benützt, wie eine Vergleichung der Texte beweist. (Näheres s. bei Fritzsche, Exeget. Handb. II, 12 f. und 121 f.). Außer diesen beiden Übersetzungen sind noch als Arbeiten des Hieronymus zu erwänen die Vulgata-Texte der Zusätze in Esther und Daniel. Diese Stücke wurden von Hieronymus in seine Übersetzung aus dem Grundtexte aufgenommen, aber mit dem Obelus versehen; s. zu Esther c. 10 (Vallarsi IX, 1581): Quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi. Haec autem quae sequuntur scripta reperi in editione vulgata quae Graecorum lingua et literis continetur, et interim post finem libri hoc capitulum ferebatur, quod juxta consuetudinem nostram obelo ÷ id est veru praenotavimus. Die Bearbeitung der Zusätze in Esther ist so frei, dass sie bisweilen nur den allgemeinen Sinn widergibt (Fritzsche im Exeget. Handb. I, 74). Wörtlicher sind die Zusätze im Daniel übersetzt (Fritzsche a. a. O. I, 116. 119), und zwar nach dem Texte des Theodotion, wie Hieronymus selbst zu den betreffenden Stücken bemerkt (Opp. ed. Vallarsi IX, 1376. 1399). Diese vier bisher genannten Arbeiten gingen in die kirchliche Vulgata über (beste Ausgabe, mit den Varianten des Codex Amiatinus: Biblia sacra latina Veteris Testamenti. Vulgatam lectionem ex editione Clementina principe anni 1592 et Romana ultima anni 1861 repetitam testimonium comitatur codicis Amiatini. Editionem instituit Theod. Heyse, ad finem perduxit Const. Tischendorf. Lips. 1873). Außerdem enhält aber die Vulgata auch noch die BB. Esra (erst seit dem Tridentinum in den Anhang versetzt), Baruch mit Brief Jeremiä, I. und II. Makkabäer, Sirach, Weisheit. Da Hieronymus diese nicht übersetzt hat, ist der Vulgata-Text im wesentlichen jedenfalls als der des Vetus Latinus anzusehen. Die Frage ist nur, ob nicht einige dieser Texte die bessernde Hand des Hieronymus erfaren haben. Leider sind wir sehr schlecht darüber unterrichtet, wie weit Hieronymus mit seiner ersten Bearbeitung des A. T.'s, der Revision des alten lateinischen Textes nach den LXX, gekommen ist. Doch haben wir gerade über zwei Apokryphen, die Weisheit Sal. und den Sirach (Ecclesiasticus) eine wertvolle Notiz in der erhaltenen praef. in edit. librorum Salomonis juxta Sept. interpretes (Vallarsi X, 436): Porro in eo libro, qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur et in Ecclesiastico, quem esse Jesu filii Sirach nullus ignorat, calamo temperavi, tantummodo canonicas scripturas vobis emendare desiderans. Also bei Sirach und Weisheit Sal. hat Hieronymus „die Feder gespart“, er hat sie nicht emendirt. Da aber andererseits das tantummodo canonicas scripturas sich nur auf die salomonischen Schriften bezieht, so wäre es immerhin möglich, dass er die nicht-salomonischen Apokryphen: Esra, Baruch, I. und II. Makkabäer, doch emendirt hätte. Und es ist jedenfalls beachtenswert, dass uns gerade für diese vier Bücher lateinische Doppeltexte vorliegen (je einer in der Vulgata und noch ein anderer), wärend für Sirach und Weisheit nur der Vulgata-Text existirt. Es liegt die Vermutung sehr nahe, dass von jenen vier Doppeltexten je einer die Revision des Hieronymus enthält. Da dies aber nur Vermutung bleibt, und es sich auch im Falle ihrer Richtigkeit nur um eine Bearbeitung des alten Lateiners durch Hieronymus handelt, so weisen wir alle diese Texte, der gewönlichen Anschauung folgend, dem alten Lateiner zu.

b) Die alte lateinische Übersetzung. Hauptsammelwerk: Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae (3 Bde., Paris 1751). In diesem Werke und an einigen anderen Orten sind bis jetzt folgende alt-lateinische Texte gedruckt (alle diejenigen Texte, bei welchen nichts besonderes bemerkt ist, stehen bei Sabatier): 1) Esra (bei Sabatier am Schluss des 3. Bandes, nach dem Neuen Testament). Zwei Texte; der eine = Vulgata, der andere aus cod.

Colbertin. 3703; ersterer durch Glättung und Verbesserung aus dem letzteren entstanden (Fritzsche, Handb. I, 10). — 2) Esther. Bei Sabatier nach cod. Corbeiensis 7. Der Anfang des Buches nach derselben Übersetzung auch in: Bibliotheca Casinensis T. I (1873) Florileg. p. 287—289. Nach Fritzsche (Exeget. Handb. I, 74 f.) lag dem Übersetzer ein Text vor, welcher bereits durch die in den codd. 19. 93ª. 108ᵇ. erhaltene Recension, d. h. durch Lucian, beeinflußt war. Darnach könnte die Übersetzung nicht vor dem 4. Jarh. entstanden sein. — 3) Daniel. Ein Vet. Lat. nur fragmentarisch bei Sabatier. Auch er, wie Hieronymus, folgt der Bearbeitung des Theodotion. — 4) Baruch. Zwei Texte; der eine = Vulgata (nur dieser enthält auch den Brief Jeremiä), der andere zuerst von Joseph Caro, Rom 1688, herausgegeben, dann bei Sabatier nach drei Handschriften, jetzt auch in: Bibliotheca Casinensis T. I (1873) Florileg. p. 284—287. Der letztere ist eine Überarbeitung des in der Vulgata erhaltenen Textes mit Zuziehung des griechischen Textes und etwas freier (Fritzsche, Handb. I, 175). — 5) Tobit. Bei Sabatier nach zwei Handschriften mit den Varianten von noch zwei andern. Eine der letzteren (Vaticanus 7) gibt eine abweichende Recension, welche weniger barbarisch, geschickter, bisweilen genauer und reiner, aber offenbar auch später ist (Fritzsche, Handb. II, 11). Welcher von beiden Recensionen der im cod. Ambrosianus E. 76. Inf. enthaltene Text angehört, wird sich erst nach dessen Veröffentlichung sagen lassen (nach einer Notiz auf dem Umschlag von Cerianis Peschitho-Ausgabe 1876 ist derselbe in d. Monum. sacra et profana T. I, fasc. 3 bereits gedruckt, diese Lieferung aber noch nicht ausgegeben). — 6) Judith. Bei Sabatier nach fünf Handschriften. Die Übersetzung folgt, wie der Syrer, einer vom gewönlichen griech. Text abweichenden Recension, nämlich dem cod. 58. (Näheres bei Fritzsche, Handb. II, 118 f.). — 7) I. Makkabäer. Zwei Texte; der eine = Vulgata, der andere nur bis Kap. 13 incl. erhalten im cod. Sangerm. 15. Grimm (Exeget. Handb. III, p. XXX) meint, der letztere sei eine Überarbeitung des ersteren. Mit Recht urteilt Fritzsche (Proleg. p. XIX) gerade umgekehrt. Vgl. auch Curtiss, The Name Machabee 1876, p. 6. — 8) II. Makkabäer. Zwei Texte; der eine = Vulgata, der andere aus cod. Ambrosianus E. 76. Inf. herausgegeben von Peyron, Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita (1824) p. 73 sqq.; auch gedruckt in Cerianis Monumenta sacra et profana T. I, fasc. 3 (doch ist diese Lieferung bis jetzt, 1876, noch nicht ausgegeben). — Von III. Makkabäer scheint keine lateinische Übersetzung zu existiren. — 9) Sirach und 10) Weisheit Salomonis sind nur in einer lat. Übersetzung vorhanden, welche in die Vulgata aufgenommen ist. Sabatier gibt die Varianten von vier Handschriften. Die Übersetzung beider Bücher ist von ganz gleichem Charakter (s. Fritzsche, Exeget. Handb. V, p. XXIII sq. Grimm, ebendas. VI, 43 f. Reusch, Observatt. crit. in libr. Sap. 1861, p. 5—9). Grundlos ist die Meinung E. G. Bengels (Eichhorns Allg. Bibliothek der bibl. Litt. VII, 832 ff.), daß die Übersetzung des B. Sirach auf den hebräischen Grundtext zurückgehe. Alle diese lateinischen Übersetzungen haben nur eine griechische Vorlage gehabt.

2) Die syrischen. Auch hier sind zwei zu unterscheiden: der Vulgär-Syrer (Peschitho) und die syrisch-hexaplarische Übersetzung. — a) Der Vulgär-Text. Gedruckt von Walton in der Londoner Polyglotte (6 Bde., London 1657); darnach, unter Vergleichung von sechs Handschriften des britischen Museums, von Lagarde, Libri Vet. Test. apocryphi Syriace, Lips. 1861. Die wichtigste Handschrift ist der cod. Ambrosianus B. 21. Inf. aus dem 6. Jarh., welcher das ganze A. T. mit folgenden Apokryphen enthält: Weisheit, Brief Jeremiä, I. und II. Brief des Baruch, Zusätze in Daniel, Judith, Sirach, Apokalypse Baruchs, IV. Esra, I. II. III. IV. V. Makkabäer (letzteres = Joseph. De bello Judaico VI). Es fehlen also von unsern Apokryphen: Esra und Tobit. Eine photolithographirte Prachtausgabe der ganzen Handschrift ist kürzlich von Ceriani begonnen worden (Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita curante et adnotante Sac. Obl. Antonio Maria Ceriani. T. I, P. 1. Mediolani 1876). Der Charakter dieser syr. Übersetzung ist bei den einzelnen Büchern verschieden, einige sind ziemlich wörtlich und getreu,

andere frei und ungenau. Bemerkenswert ist, dass die gedruckte Übersetzung des I. Makkabäerbuches dem Texte der codd. 19. [62?] 64. 93 folgt (Grimm, Handb. III p. XXXI), also, nach der Entdeckung von Lagarde und Field (s. oben unter Nr. II), der Recension des Lucianus. Im cod. Ambrosianus ist dieses Buch, nach Cerianis Vorbemerkungen zu seiner Ausgabe, bis Kap. 14 in einer abweichenden Übersetzung erhalten. Diese wird also wol dem gewönlichen griechischen Texte folgen. Die Meinung von Michaelis, dass die Übersetzung des I. Makkabäerbuches nach dem semitischen Grundtext angefertigt sei, ist durch Trendelenburg widerlegt worden (Eichhorns Repertor. f. bibl. u. morgenländ. Litteratur XV, 58 ff.). Sie widerlegt sich nun von selbst, da erwiesen ist, dass die Übersetzung sogar erst der griechischen Recension des Lucianus folgt. — b) Der Syrus hexaplaris, d. h. die nach der Hexapla des Origenes angefertigte syrische Übersetzung, zum größten Teile in Handschriften zu Mailand, Paris und London erhalten. Die wichtigste Handschrift ist der cod. Ambrosianus C. 313. Inf. Von den Apokryphen sind hierin enthalten: Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel. Den Daniel, der hier nicht nach Theodotion, sondern nach dem echten Septuaginta-Text übersetzt ist, hat schon Cajetanus Bugati (Mediol. 1788) herausgegeben. Über andere Ausgg. der kanon. Bücher s. de Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. S. 116 f. Den Baruch und Brief Jeremiä gab Ceriani, Monum. sacra et prof. T. I. fasc. 1. (1861) heraus. Derselbe veranstaltete endlich eine photolithogr. Ausgabe der ganzen Handschrift: Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante Sac. Obl. A. M. Ceriani, Mediol. 1874 (als T. VII der Monum. sacra et prof.). Hier erscheinen zum ersten Mal auch Weisheit und Sirach. Wegen ihrer Treue und Wörtlichkeit ist diese Übersetzung für die Text-Kritik von weit größerer Wichtigkeit als der Vulgär-Syrer.

IV. Ausgaben des griechischen Textes. — a) Ausgaben der Septuaginta. (Mehr hierüber bei: Le Long, Bibliotheca sacra ed. Masch T. II, 2, 1781, p. 262—304. Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles T. III, 1793, p. 673 sqq. Rosenmüller, Handb. für die Litteratur der bibl. Kritik und Exegese, Bd. II, 1798, S. 279—322; Winer, Handb. der theol. Litt. I, 47 f.; Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841, S. 242—252; Tischendorf, Proleg. zu seiner Ausg.; de Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. S. 110 f.). Sämtliche Ausgaben gehen auf folgende vier Hauptausgaben zurück: 1) Die complutensische Polyglotte, 6 Bde., in Complutensi universitate 1514—1517. 2) Die Aldina: Sacrae Scripturae Veteris Novaeque omnia, Venedig 1518. 3) Die römische Ausgabe (Sixtina): Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum. Romae 1587. 4) Die Grabesche Ausg.: Septuaginta Interpretum T. I—IV. ed. Grabe, Oxonii 1707—1720. Von diesen Ausgaben gibt die römische im wesentlichen den Text des Vaticanus, die Grabesche im wesentlichen den des Alexandrinus; erstere also einen entschieden bessern Text als letztere. Da die Mehrzal der Ausgaben sich an die römische anschließt, so ist der gedruckte Vulgär-Text im Durchschnitt ein ziemlich guter. Hinsichtlich der Zal der aufgenommenen Schriften stimmen die genannten Ausgaben fast ganz überein. Sie enthalten: Esra, Tobit, Judith, Zusätze in Esther, Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä, Zusätze in Daniel, I. II. und III. Makkabäer. Abweichend ist nur, dass der apokr. Esra in der Complutensis fehlt (nicht in der Aldina, wie manche irrtümlich angeben), andererseits bei Grabe nach dem cod. Alexandrinus auch noch IV. Makkabäer und das Gebet Manasses hinzukommen. Von späteren Ausgaben nennen wir noch: 5) Vetus Testamentum Graecum edd. Holmes et Parsons, 5 Bde. Oxonii 1798—1827. Der Text der römischen Ausgabe ist hier begleitet von einer ungemein reichen, leider nicht sehr zuverlässigen Sammlung handschriftlicher Varianten. Die Apokryphen stehen zusammen im 5. Bande. Vom Vaticanus 1209 standen den Herausgebern hinsichtlich der Apokryphen nur für Esra, Esther, Judith und Tobit Kollationen zur Verfügung, für Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä und Daniel aber nicht, da die Fortsetzung der Kollation im J. 1798 durch die Wegschleppung des Codex nach Paris verhindert wurde.

S. den achten, neunten und elften Jargang von Holmes' Annual Account of the Collation of the MSS. of the Septuagint-Version (15 Jaresberichte, Oxford 1789—1803). 6) Tischendorfs Vetus Testamentum Graece juxta LXX interpretes. Lips. (1. Aufl. 1850) 5. Aufl. 1875, gibt ebenfalls den römischen Text mit manchen Verbesserungen in Accenten, Orthographie u. dgl.; unter dem Text die Varianten des Alexandrinus und, soweit sie vorhanden sind, des Friderico-Augustanus und Ephrämi. Zu tadeln ist, daſs wegen Stereotypirung des Textes in den späteren Auflagen der Sinaiticus nicht nachgetragen wurde. 7) Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Recensionem Grabianam denuo recognovit Fridericus Field. Oxon 1859, gibt, wie der Titel sagt, den Grabeschen Text. Die Apokryphen sind hier von den kanonischen Büchern getrennt. — b) Separat-Ausgaben der Apokryphen. (Mehr hierüber bei: Le Long, Bibliotheca sacra ed. Masch, T. I, 1778, p. 425—436). Liber Tobiae Judith oratio Manasse Sapientia et Ecclesiasticus gr. et lat. c. prolegomenis Jo. Alb. Fabricii. Francof. et Lips. 1691. Libri Vet. Test. apocryphi omnes graece ad exemplar Vaticanum. Francof. ad M. 1694. Libri V. T. apocryphi. Textum graecum recognovit Augusti. Lips. 1804. Libri V. T. apocryphi graece. Accurate recognitos ed. Apel. Lips. 1837. Die beste Handausgabe ist jetzt die von Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, Lips. 1871. Das Hauptverdienst dieser Ausgabe besteht in der Sichtung und planmäßigen Verwertung des von Holmes und Parsons angesammelten Materiales. Neu herangezogen sind der cod. Sinaiticus und die Fragmente des cod. Ephraemi. Kaum verzeihlich ist aber, daſs Fritzsche für Sirach, Baruch, Brief Jeremiä und die Zusätze in Daniel, für welche Schriften er bei Holmes und Parsons keine Kollationen des Vaticanus vorfand, ebenfalls auf eine Vergleichung dieser Handschrift verzichtet hat, obwol doch inzwischen die, wenn auch mangelhafte, Ausgabe von Mai erschienen war. Nur für die Weisheit Salomonis ist die Vergleichung noch ausgefürt, nachdem der Herausgeber wol erst wärend des Druckes auf sein Versäumnis aufmerksam geworden war. Jetzt wäre überdies für sämtliche Apokryphen mit Ausnahme der Makkabäerbücher die zuverlässige neuere Ausgabe des Vatic. von Vercellone und Cozza zu vergleichen, und für Weisheit, Sirach, Baruch, Brief Jeremiä und die Zusätze in Daniel: Cerianis Ausgabe des Syrus hexaplaris. — c) Einzel-Ausgaben: Sapientia Sirachi s. Ecclesiasticus. Collatis lectionibus varr. membranar. Augustanar. et 14 praeterea exemplarium. Cum notis Dav. Hoeschelii. Aug. Vind. 1604. Sententiae Jesu Siracidae. Gr. textum ad fidem codd. et verss. emend. et illustr. Linde. Gedani 1795. Esther. Duplicem libri textum emend. Fritzsche, Zürich 1848. Liber Sapientiae secundum exemplar Vaticanum ed. Reusch. Frib. 1858. Libellus Tobit e codice Sinaitico ed. Reusch. Bonnae 1870. — d) Beiträge zur Textkritik: Bendtsen, Specimen exercitationum criticarum in V. T. libros apocryphos e patrum scriptis et antiquis versionibus. Gotting. 1789. Thilo, Specimen exercitationum criticarum in Sapientiam Sal. Halis 1825. Reusch, Observationes criticae in librum Sapientiae. Bonnae 1861.

V. Exegetische Litteratur. Vgl. Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles III, 718—750; Winer, Handb. der theol. Litteratur, 3. Aufl. I, 83 f. 231 ff. Fritzsche und Grimm in den Vorbem. des exeget. Handb. Fürst, Bibliotheca Judaica, 3 Bde. 1849—1863 (an den betreffenden Orten). Speciallitteratur s. unten bei den einzelnen Schriften. — 1) Übersetzungen. Von Luthers Übersetzung erschien zuerst die Weisheit Salomonis 1529, die übrigen einzeln in den Jaren 1533 und 1534, alle gesammelt in der ersten Gesamtausgabe der Bibel 1534. Die Bücher Tobit und Judith sind nur nach der Vulgata übersetzt; bei den übrigen ist der griechische Text der Aldina zu Grunde gelegt. Bei manchen, z. B. Sirach, verfur Luther sehr frei, so daſs sein Werk fast mehr Bearbeitung als Übersetzung ist. Vgl. Grimm, Zur Charakteristik der Lutherschen Übersetzung des Buches Jesus Sirach (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1872, S. 521 ff.). — Neuere Übersetzungen: de Wette, Die hl. Schrift des A. und N. T.'s übersetzt. 4. Aufl. 1858; Prof. Gutmann, Die Apokryphen des A. T. aufs neue aus dem griech. Text

übersetzt und durch Einleitungen und Anmerkungen erläutert. Altona 1841. Bunsen, Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde, Bd. 7. Leipzig 1869 (unter Holtzmanns Leitung von verschiedenen bearbeitet; enthält eine deutsche Übersetzung sämtlicher Apokryphen, auch des apokryph. Esra und des III. Makkabäerbuches, mit kurzen Anmerkungen). — Dijserinck, De apocriefe boeken des ouden verbonds, uit he Grieksch opnieuw vertaald en met opschriften en eenige aanteekingen voorzien. Haarlem 1874. — Ziemlich häufig sind die Apokryphen auch in das Hebräische übersetzt worden. Vom Buch Tobit wurden schon im Reformationszeitalter zwei, aus dem Mittelalter stammende, hebräische Bearbeitungen gedruckt: die eine zuerst 1517 in Konstantinopel, dann wieder von Paul. Fagius, Ben Sirae sententiae morales. Tobias Hebraice. Isnae 1542; die andere, zuerst von Seb. Münster, Opus grammaticum ex variis Elianis libris concinnatum. Acc. liber Tobiae Hebr. Basil. 1542, und dann öfters. Eine vollständige Übersetzung der Apokryphen lieferte in neuerer Zeit Fraenkel, Hagiographa posteriora denominata Apocrypha etc. Lips. 1830. Mehr über hebr. Übersetzungen der Apokryphen s. in Fürsts Biblioth. Jud. an den betreffenden Orten. — 2) Kommentare. Die Anmerkungen von Drusius und andern in den Criticis sacris, 9 Bde. London 1660. Serrarius, In libros Tobiam Judith Esther Maccab. commentarius. Moguntiae 1610. Cornelius a Lapide, Commentaria in Vetus ac Novum Testamentum, 10 Bde. Antwerpen 1664 u. sonst. Grotius, Annotationes in Vet. Test. 3 Bde. Paris 1644. Calovius, Biblia Vet. Test. illustrata. 3 Bde. Francof. 1672. Calmet, Commentaire literal sur tous les livres de l'Anc. et du Nouv. Testam. 23 Bde. Paris 1707—16. Arnald, Critical Commentary upon the Apocrypha. London 1744—52 und sonst. Houbigant, Notae criticae in universos Vet. Test. libros. 2 Bde. Francof. 1777. Gaab, Handb. zum philol. Verstehen der apokryphischen Schriften des A. T.'s, 2 Bde. in 3 Abt. Tübingen 1818—19. Brentano und Dereser, Die hl. Schrift des A. T.'s übers. und erklärt. II. Teil, 3. u. 4. Bd. Neue Aufl. v. Scholz, 1833. III. Teil, 2. Bd. Neue Aufl. v. Dereser 1825. IV. Teil, 2. Bd. Neue Aufl. v. Scholz 1836. Fritzsche und Grimm, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen d. A. T's. 6 Bde. Leipzig 1851—1860. (Letzteres alle früheren weit überragend). — 3) Spezial-Lexikon: Wahl, Clavis librorum Vet. Test. apocryphorum philologica. Lips. 1853. — 4) Einleitungsschriften: Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften d. A. T.'s Leipzig 1795. Bertholdt, Historisch-kritische Einl. in die sämtl. kanon. und apokr. Schriften d. A. und N. T.'s 6 Bde. Erlangen 1812—1819. Vetter, Conspectus Introductionis in V. T. Apocrypha et Pseudepigrapha. Lubbenae 1827. Welte, Spezielle Einleitung in die deutero-kanonischen Bücher des A. T.'s Freib. 1844 (auch u. d. T. Einl. in d. hl. Schriften des A. T.'s v. Herbst. II. Teil, 3. Abteil.). Scholz, Einl. in die hl. Schriften des A. u. N. T.'s 3 Bde. Köln 1845—1848. Nöldeke, Die Alttestamentliche Literatur. Leipzig 1868. De Wette, Lehrb. d. histor.-krit. Einl. in die kanon. u. apokr. Bücher des A. T.'s, 8. Aufl. bearbeitet v. Schrader, Berlin 1869. Reusch, Lehrb. d. Einl. in das A. Test., 4. Aufl. Freiburg 1870. Keil, Lehrb. d. histor.-krit. Einleit. in die kanon. u. apokr. Schriften des A. T.'s 3. Aufl. Frankf. 1873. Kaulen, Einl. in die hl. Schrift A. und N. T.'s. 1. Hälfte. Freib. 1876 (die 2. Hälfte wird erst die spezielle Einl. enthalten). Auch die oben s. Nr. I genannten Streitschriften von Rainold, Keerl, Stier, Hengstenberg, Vincenzi u. a. sind hier zu vergleichen.

VI. Ursprung und Wesen der einzelnen Schriften.

1) Der apokryphische Esra. So würde man ihn wol am besten nennen. In den griechischen Bibeln ist er als I. Esra bezeichnet, in den lateinischen als III. Esra (Nehemia = II. Esra). Das Ganze ist eine ziemlich wertlose Kompilation, deren Hauptmasse mit unserem kanonischen Esra identisch ist. Das Verhältnis zu diesem möge folgende Übersicht veranschaulichen:

c. 1 = II. Chron. 35—36: Restauration des Tempelkultus unter Josia (639 bis 609), und Geschichte der Nachfolger Josias bis zur Zerstörung des Tempels (588).

c. 2, 1—14 = Esra 1: Cyrus erlaubt im ersten Jare seiner Regierung (537) die Rückkehr der Exulanten und gibt die Tempelgefäße heraus.
c. 2, 15—25 = Esra 4, 7—24: Infolge einer Anklage gegen die Juden verbietet Artaxerxes (465—425) den Weiterbau (des Tempels und) der Mauern Jerusalems.
c. 3—5, 6: selbständig: Serubabel erwirbt sich die Gunst des Darius (521 bis 485) und erhält von ihm die Erlaubnis zur Zurückfürung der Exulanten.
c. 5, 7—70 = Esra 2, 1—4, 5: Verzeichnis der mit Serubabel Zurückgekehrten, Wirksamkeit Serubabels, und Unterbrechung des Tempelbaues zur Zeit des Cyrus (536—529) bis zum zweiten Jare des Darius (520).
c. 6—7 = Esra 5—6: Wideraufnahme und Vollendung des Tempelbaues im sechsten Jare des Darius (516).
c. 8—9, 36 = Esra 7—10: Rückkehr Esras mit einem Zug Exulanten im siebenten Jare des Artaxerxes (458); Beginn der Wirksamkeit Esras.
c. 9, 37—55 = Nehem. 7, 73—8, 13: Esra liest das Gesetz vor.

Von dem kanonischen Esra unterscheidet sich hienach der apokryphische durch folgende vier Punkte: 1) Das Stück c. 4, 7—24 des kanon. Esra ist vorangestellt. 2) Das Stück c. 3—5, 6 des apokr. Esra ist aus einer uns unbekannten Quelle eingeschaltet. 3) II. Chron. 35—36 ist vorausgeschickt. 4) Nehem. 7, 73—8, 13 ist am Schluſs hinzugefügt. Durch die beiden erstgenannten Operationen ist nun die Verwirrung, an welcher teilweise schon der kanonische Esra leidet, noch um eine erhebliches gesteigert. Schon im kanon. Esra steht nämlich das Stück c. 4, 6—23 an unrechter Stelle. Es gehört in eine viel spätere Zeit und handelt nicht von Unterbrechung des Tempel-Baues, sondern von Unterbrechung des Baues der Mauern. Der Redactor des apokr. Esra hat es zwar aus seiner falschen Umgebung befreit, aber nur um es an eine womöglich noch verkehrtere Stelle zu setzen, indem er sich zugleich die Freiheit nahm, die Unterbrechung des Tempelbaues ergänzend hinzuzufügen. Aber damit nicht zufrieden, hat er auch noch das Stück c. 3—5, 6 eingeschaltet, welches uns in die Zeit des Darius versetzt, wärend dann später (5, 7—70) wider von der Zeit des Cyrus die Rede ist. So geht denn die Geschichte gerade rückwärts: zuerst (2, 15—25) Artaxerxes, dann (3—5, 6) Darius, endlich (5, 7—70) Cyrus. Und es wird in dem letztgenannten Stücke ganz unbefangen erzält, wie Serubabel mit den Exulanten bereits unter Cyrus zurückkehrte (vgl. 5, 8. 67—70), nachdem zuvor ausfürlich berichtet war, daß Serubabel durch besondere Gunst des Darius die Erlaubnis zur Rückkehr erhielt. — In Betreff der Quellen, welche unserm Kompilator vorlagen, ist nur noch zweierlei zu bemerken: 1) Den kanonischen Esra hat er wol nicht aus dem Hebräischen übersetzt (so Fritzsche und die Meisten), sondern nach der Septuaginta-Übersetzung bearbeitet (so, wie mir scheint, richtig: Keil, Einl. 3. Aufl., S. 704 f.). 2) Das Stück c. 3—5, 6 hat er sicher schon vorgefunden, da es mit der übrigen Erzälung im direktesten Widerspruch steht. Es scheint griechisches Original, nicht Übersetzung aus dem Hebräischen zu sein. — Der Zweck der ganzen Kompilation ist schon von Bertholdt (Einleit. III, 1011) richtig so formulirt worden: „Er wollte eine Geschichte des Tempels von der letzten Epoche des legalen Kultus an bis zur Wideraufbauung desselben und zur Widereinrichtung des vorgeschriebenen Gottesdienstes darinnen aus älteren Werken zusammensetzen.“ Augenscheinlich wollte er aber aus Nehemia noch mehr mitteilen. Denn der abrupte Schluſs kann unmöglich beabsichtigt sein. — Bezüglich des Alters läſst sich nur sagen, daſs das Buch bereits von Josephus benutzt wird (Antiqu. Jud. XI, 1—5). — Vgl. überhaupt Fritzsche im Exeget. Handb. I, 1851 (s. oben Nr. V); Trendelenburg, Über den apokryph. Esra (Eichhorns Allg. Biblioth. d. bibl. Litteratur I, 178 ff.). Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Bd II (1834), S. 116—125. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael (3 Bde., 1847—57) I, 320 ff. III, 72 ff. Treuenfels, Über das apokryph. Buch Esra (Fürsts Litteraturblatt des Orients 1850, Nr. 15 bis 18, 40—49). Ders., Entstehung des Esra apocryphus (Fürsts Orient 1851, Nr. 7—10). Pohlmann, Über das Ansehen des apokr. dritten Buches Esras (Tüb.

Theol. Quartalschrift 1859, S. 257—275). Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, Bd. IV (3. Aufl. 1864), S. 163—167.

2) Zusätze in Esther. Das Buch Esther erzält, wie Esther, die Pflegetochter eines Juden Namens Mardochai am Hofe des Königs Ahasverus (Xerxes) in Susan, zur Gemalin des Königs erhoben wird; wie ferner Haman, der erste Minister des Königs, dem Mardochai und allen Juden den Untergang bereiten will, statt dessen aber selbst gehängt wird; und wie endlich Esther durch ihre Fürbitte beim König die Zurücknahme des unter Hamans Einfluss erlassenen Ediktes bewirkt und so zur Retterin ihres Volkes wird. In diese Erzälung sind in der griechischen Bibel folgende Stücke eingeschaltet: 1) Vor Esther 1, 1: Traum Mardochais von der wunderbaren Errettung seines Volkes. 2) Nach Esther 3, 13: Wortlaut des ersten Ediktes des Artaxerxes (so heißt hier der König), durch welches die Ausrottung aller Juden angeordnet wird. 3) Nach Esther 4, 17: Wortlaut der Gebete Mardochais und Esthers um Errettung ihres Volkes. 4) Anstatt Esther 5, 1—2: Empfang der Esther beim Könige. 5) Anstatt Esther 8, 13: Wortlaut des zweiten Ediktes des Artaxerxes, durch welches das erste widerrufen wird. 6) Nach Esther 10, 3: Mardochai erkennt die Bedeutung seines Traumes.— Dass diese Stücke schon vom griechischen Übersetzer des Buches eingeschaltet worden seien, ist nicht warscheinlich. Sie sind wol erst später hinzugefügt. Grundlos aber ist es, ein hebräisches Original für sie anzunehmen (so bes. katholische Theologen, z. B. Langen, Theol. Quartalschr. 1860, S. 263 ff.). Auch für sie, wie für den apokr. Esra, ist Josephus der älteste Zeuge (Antiqu. Jud. XI, 6, 6 ff.); denn die Unterschrift des Buches, wornach Dositheus und sein Son Ptolemäus im vierten Jare der Regierung des Königs Ptolemäus und der Kleopatra das Buch (nach Ägypten) brachten, bezieht sich auf das Ganze und kann nicht als Zeugnis für das Alter der eingeschalteten Stücke verwendet werden; würde auch ein sehr unbestimmtes sein, da es nicht weniger als vier Ptolemäer gegeben hat, welche eine Kleopatra zur Frau hatten. — Von besonderem Interesse ist bei unserem Buche diejenige Textrecension, welche in den codd. 19. 93. 108 vorliegt, oder genauer in 19. 93[a]. 108[b], indem nämlich die beiden letzteren Handschriften beide Texte enthalten, den vulgären und den recensirten. Die Umarbeitung des vulgären Textes, welche überhaupt den Text dieser Handschriften charakterisirt, ist bei unserem Buche noch durchgreifender als sonst, weshalb Fritzsche sowol in seiner Separatausgabe (1848) als in der Gesamtausgabe der Apokryphen (1871) beide Texte neben einander hat abdrucken lassen. Nach dem oben (Nr. II gegen Ende) Bemerkten haben wir in dem recensirten Text eine Arbeit des Lucianus (Ende des 3. Jarh. n. Chr.) zu erblicken. Freilich glaubte Langen nachweisen zu können, dass schon dem Josephus der recensirte Text vorgelegen habe (Theol. Quartalschr. 1860, S. 262 f.). Aber es ist jedenfalls Tatsache, dass Josephus den Vulgär-Text benützt hat, mit dem er sich viel stärker berürt, als mit dem recensirten (vgl. z. B. das im recensirten Text ganz getilgte Stück Esther 2, 21—23 = Jos. Antt. XI, 6, 4; den Namen des Eunuchen Achrathaios Esther 4, 5 = Jos. Antt. XI, 6, 7, welcher im recensirten Text ebenfalls fehlt, und anderes). Sollten also wirklich eine oder zwei Berürungen zwischen Josephus und dem recensirten Text nicht zufällig sein, so würde dies nur beweisen, dass die betreffenden Worte ehedem auch im Vulgär-Texte gestanden haben. — Vgl. überhaupt: Fritzsche im Exeget. Handbuch I, 1851 (s. oben Nr. V). Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832), S. 120—122. Langen, Die beiden griechischen Texte des Buches Esther (Theol. Quartalschrift 1860, S. 244—272). Ders., Die deuterokanonischen Stücke des B. Esther. Freiburg 1862.

3) Zusätze in Daniel. — a) Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen. Im 3. Kap. des Daniel wird erzält, wie die drei Jünglinge Sadrach, Mesach und Abednego (oder wie nach 1, 7 ihre hebräischen Namen lauteten: Hananja, Misael und Asarja), welche sich weigerten, vor dem Bilde des Königs niederzufallen, zur Strafe dafür in den Feuerofen geworfen wurden, in demselben aber wunderbar bewart blieben. Im griechischen Texte unseres Buches ist nun nach 3, 23 ein Stück eingeschaltet, in welchem erzält

wird, wie Asarja im Feuerofen zu Gott um Errettung flehte, und wie dann, als sein Gebet erhört wurde, die drei zusammen einen Lobgesang anstimmten. Der Wortlaut sowol des Gebetes als des Lobgesanges wird mitgeteilt. — b) Die Geschichte der Susanna. Sie steht in den griechischen Texten in der Regel an der Spitze des Buches, weil in ihr Daniel noch als Knabe auftritt. Susanna, die Frau eines angesehenen Juden in Babel, Namens Jojakim, wird fälschlich des Ehebruchs angeklagt, und infolge falschen Zeugnisses zum Tode verurteilt, aber durch des jungen Daniels Weisheit und Prophetengabe gerettet. — c) Bel und der Drache; ein par Anekdoten, welche in der griechischen Bibel dem Buche angehängt sind. Daniel liefert dem König von Babel (Theodotion nennt bestimmt den Cyrus) den Beweis, dass Gott Bel die ihm vorgesetzten Speisen und Getränke nicht selbst verzehre. Er tötet sodann den angebeteten Drachen durch Fütterung mit unverdaulichen Kuchen. Und als er auf Andrängen des darüber ergrimmten Volkes in die Löwengrube geworfen wird, wird er von den Löwen nicht angetastet, von dem Propheten Habakuk aber wunderbar gespeist. (Im Septuaginta-Text steht nur „Habakuk" one näheres Prädikat; doch ist gewiss der Prophet dieses Namens gemeint, den Theodotion ausdrücklich nennt). Von diesen drei Stücken ist nur das erste eine eigentliche Ergänzung des kanonischen Buches Daniel. Die beiden anderen stehen sehr selbständig da, und sind wol ursprünglich unabhängig davon entstanden. Bei keinem der drei Stücke liegt eine bestimmte Veranlassung vor, ein hebräisches oder aramäisches Original vorauszusetzen. Die Geschichte der Susanna ist sogar sicher griechisches Original, wie schon Julius Africanus und Porphyrius mit Recht aus den Wortspielen σχῖνος und σχίζειν (V. 54—55), πρῖνος und πρίειν (V. 58—59) geschlossen haben (Afric. ep. ad Orig., Porphyr. citirt v. Hieron. praef. commentarii in Daniel.; s. d. Stellen bei Welte, Einl. S. 247). Vgl. Bertholdt, Einl. IV, 1575 ff. Fritzsche, Exeget. Handb. I, 118. Einen gründlichen, aber trotzdem vergeblichen Versuch, die Beweiskraft jener Wortspiele zu beseitigen, macht Wiederholt, Theol. Quartalschr. 1869, S. 290—321. Fritzsche glaubt wegen sprachlicher Übereinstimmung der Stücke mit der Übersetzung des übrigen Buches annehmen zu müssen, dass sie schon vom Übersetzer mit dem Buche vereinigt und dabei von ihm überarbeitet worden sind (Exeget. Handb. I, 114). Dies ist, wofern wir an der griechischen Ursprache der Stücke festhalten, doch recht unwarscheinlich. Denn ehe die Daniel-Sage Neubildungen in griechischer Sprache hervorbringen konnte, musste erst ein griechisches Danielbuch vorhanden sein. — Über die Geschichte der Susanna ist uns eine interessante Korrespondenz zwischen Julius Africanus und Origenes erhalten, in welcher der erstere die Echtheit der Geschichte bestreitet, der letztere sie zu verteidigen sucht (Separatausgabe: Julii Africani de historia Susannae epistola ad Origenem et Origenis ad illum responsio. Ed. J. R. Wetstenius. Basil. 1674. Auch in Origenis Opp. ed. de la Rue T. I). — Der Septuaginta-Text des B. Daniel samt Zusätzen war schon zu Hieronymus' Zeit aus dem kirchlichen Gebrauch durch die Übersetzung des Theodotion verdrängt, s. Hieron. praef. in vers. Danielis (Opp. ed. Vallarsi IX, 1361 sq.): Danielem prophetam juxta Septuaginta interpretes domini salvatoris ecclesiae non legunt utentes Theodotionis editione. Alle Handschriften und Ausgaben der Septuaginta enthalten daher für Daniel die Bearbeitung des Theodotion. Und der echte Septuaginta-Text ist nur in einer einzigen Handschrift auf der Bibliothek des Fürsten Chigi in Rom erhalten (Codex Chisianus, bei Holmes Nr. 88, nach Tischendorf, Proleg. in Sept. p. XLVIII, not. 3, aus dem 11. Jarh.). Hieraus edirt von Vincentius de Regibus: Daniel secundum LXX, ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice. Rom. 1772. (Gewönlich wird Simon de Magistris als Herausgeber genannt; dieser gibt aber nur die Arbeit des Vincentius de Regibus, s. Schenkels Bibellex. V, 561). Außerdem liegt der Septuaginta-Text aber auch der syrisch-hexaplarischen Übersetzung zu Grunde. Erste Ausgabe: Daniel secundum editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumtam. Ex codice Syro-Estranghelo Bibliothecae Ambrosianae Syriace edidit etc. Caj. Bugatus. Mediol. 1788. Hiemit jetzt zu vgl. die photolithogr. Ausg. der ganzen Handschrift von

Ceriani 1874 (s. oben Nr. III). Ausg. des griech. Textes mit Vergleichung des Syrers: *Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα.* E cod. Chisiano ed. etc. H. A. Hahn. Lips. 1845. Auch Tischendorf gibt den Text als Anhang zu s. Septuaginta-Ausgabe. Fritzsche gibt für Susanna, Bel und Drachen beide Texte, für das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge (wo Theodotion wenig geändert hat) nur den Septuaginta-Text mit den Varianten des Theodotion. — Der Text des Theodotion ist in den Zusätzen (wo er nicht nach einem hebräischen Original revidiren konnte) nichts als eine starke Überarbeitung der Septuaginta. — Vgl. überhaupt: Fritzsche im Exeget. Handb. I, 1851 (s. oben Nr. V). Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 122 f. Delitzsch, De Habacuci prophetae vita atque aetate. (Lips. 1842) p. 23 sqq. 105 sqq. Frankel, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 1868, S. 440—449. Wiederholt, Theol. Quartalschr. 1869, S. 287 ff. 377 ff. (Geschichte der Susanna). Das. 1871, S. 373 ff. (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge). Das. 1872, S. 554 ff. (Bel u. der Drache). Rohling, Das Buch des Propheten Daniel 1876.

4) Das Gebet Manasses. — Als König Manasse von den Assyrern nach Babel abgefürt war, tat er in der Gefangenschaft Buße und flehte zu Gott um Erlösung. Und Gott erhörte sein Gebet und brachte ihn wider zurück nach Jerusalem (II. Chron. 33, 11—13). Nach II. Chron. 33, 18—19 war dies Gebet aufgezeichnet in der Chronik der Könige von Israel und in der Chronik des Hosai. Diese Verweisung hat später Veranlassung dazu gegeben, ein Gebet zurechtzumachen, wie es etwa jener Situation entsprochen haben würde. Es findet sich in manchen Septuaginta-Handschriften (z. B. dem cod. Alexandrinus) unter den am Schlusse der Psalmen zusammengestellten Hymnen; wird auch in den Constit. apostol. II, 22 vollständig mitgeteilt. Letztere Stelle ist zugleich die älteste Spur von dem Vorhandensein des Gebetes; doch kann es viel älter sein, und ist wol nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs. Die lateinische Übersetzung in der Vulgata (seit dem Tridentinum in den Anhang verwiesen) ist „ganz anderer Art als sonst Vetus Latinus“ (Fritzsche S. 159), also wol ziemlich späten Ursprungs. — Vgl. überhaupt: Fritzsche im Exeget. Handb. I, 1851.

5) Baruch. — Unter dem Namen dieses treuen Freundes und Gefärten des Propheten Jeremia, dessen Weissagungen er niederschrieb (Jerem. 36, 4. 17 f. 27. 32. 45, 1), und mit welchem er den unfreiwilligen Aufenthalt in Ägypten teilte (Jerem. 43, 6), ist uns eine Schrift erhalten, die aus folgenden drei, ziemlich lose zusammenhängenden Teilen besteht: 1) Kap. 1, 2—3, 8: Im fünften Jare nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (588) senden die Juden in Babylon eine Gesandtschaft nach Jerusalem an den dortigen Hohenpriester Jojakim und schicken ihm Geld, damit im Tempel geopfert und für das Leben des Königs Nebukadnezar und seines Sones Belsazar gebetet werde. In dem Schreiben, welches die Gesandten nach Jerusalem bringen, wird namentlich darauf hingewiesen, dass ihr jetziges Unglück nur eine Strafe für ihre Sünde und ihren Ungehorsam gegen Gottes Gebote sei, insonderheit auch eine Strafe dafür, dass sie nicht, wie es doch Gottes Wille gewesen, dem König von Babel gehorcht hätten. II) Kap. 3, 9—4, 4: Ermanung an Israel, zur Quelle aller Weisheit zurückzukehren. Nur bei Gott ist die letztere wirklich zu finden. III) Kap. 4, 5 bis 5, 9: Ermunterung an das verzagende Volk, aufs neue Mut zu fassen. Wenn auch Jerusalem verwüstet und das Volk zerstreut ist: Gott wird es doch wider zurückfüren in die heilige Stadt. — Über die Abfassungszeit dieser Schrift gehen die Urteile ungemein auseinander. Und eine Entscheidung darüber ist um so schwieriger, als die drei Stücke, aus welchen sie zusammengesetzt ist, sehr verschiedenen Charakters sind und möglicher-, ja warscheinlicher Weise verschiedene Verfasser haben, wenn auch nicht drei, so doch zwei. Von vornherein kann aber von der Meinung katholischer Theologen, dass das Buch wirklich von Baruch herrürt, keine Rede sein. Dazu ist der Verfasser in den Zeitverhältnissen viel zu schlecht orientirt (s. Fritzsche, Handb. I, 170) und über die von ihm fingirte Situation zu sehr im Unklaren. Er hat sich diese so wenig deutlich zum Bewusstsein gebracht, dass er einerseits die Zerstörung der Stadt durch die Chaldäer voraussetzt (1, 2)

und dann doch wider so spricht, als ob der Opferkultus, ja der Tempel selbst fortbestünde (1, 10. 14). Aber auch Ewalds Ansicht, dass das Buch in der späteren persischen und ersten griechischen Zeit entstanden sei, ist von der Warheit noch weit entfernt. Denn es finden sich Berürungen mit dem Buche Daniel, die eine litterarische Abhängigkeit des einen von dem anderen zweifellos machen. Namentlich entsprechen sich fast wörtlich Daniel 9, 7—10 = Baruch 1, 15—18. Dass aber ein so durchaus origineller und schöpferischer Geist wie der Verfasser des Buches Daniel aus Baruch abgeschrieben habe, ist sicher nicht anzunehmen. Damit kommen wir aber, da Daniel zwischen 167—165 v. Chr. entstanden ist, bereits in die makkabäische Zeit, und zwar wegen des notwendigen Zwischenraumes zwischen Daniel und Baruch, in die spätere makkabäische Zeit. Bei dieser bleiben denn auch die meisten protestantischen Kritiker stehen; so z. B. Fritzsche (Handb. I, 173), Schrader (in de Wettes Einl. S. 603), Keil (Einl. S. 753 ff.). Es scheint mir jedoch sehr fraglich, ob damit das Richtige getroffen ist, und ob man nicht vielmehr mit Hitzig (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 262 ff.) bis in die Zeit Vespasians herabzugehen hat. Zunächst ist zu erwänen — worauf Ed. Ephräm Geiger (Der Psalter Salomos 1871, S. 137) zuerst aufmerksam gemacht hat —, dass Baruch c. 5. ganz und gar mit Psalt. Salom. XI übereinstimmt. Die Gedanken stammen zwar teilweise aus Jesaja; aber doch nur teilweise. Und eine litterarische Beziehung zwischen Pseudo-Salomo und Pseudo-Baruch ist schwerlich in Abrede zu stellen. Bei dem psalm-artigen Charakter des Ganzen scheint es mir aber angemessener, die Priorität dem Verfasser der Psalmen zuzuerkennen, als umgekehrt. Dies würde uns mindestens in die Zeit des Pompejus füren, in welcher die Psalmen entstanden sind (vgl. meine Neutestamentliche Zeitgeschichte S. 140 ff.). Ferner setzt sowol der erste als der dritte Teil unseres Buches die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, die Verwüstung und Verödung des Landes und die Wegfürung seiner Bewoner in die Gefangenschaft voraus (1, 2. 2, 23. 26. 4, 10—16); allerdings nach des Verfassers Fiktion: zur Zeit der Chaldäer. Aber seine ganze Schrift mit all ihren Ermanungen und Tröstungen ist auf jenen Zustand berechnet und ist nicht hinreichend motivirt, wenn nicht die Zeitgenossen des Verfassers wider unter dem Drucke änlicher Verhältnisse lebten (vgl. Fritzsche, Handb. I, 172 f.). Änliche Verhältnisse wie zur Zeit der Chaldäer sind aber erst wider infolge des großen Krieges v. 66—70 n. Chr. eingetreten. Denn eine Zerstörung von Stadt und Tempel hat weder zur Makkabäerzeit noch zur Zeit des Pompejus stattgefunden. Endlich aber erinnern an den Krieg von 66 bis 70 auch noch auffallend einige Einzelheiten. Der Verf. betrachtet das Unglück Israels als Strafe für seine Auflehnung gegen den König von Babel und ermant zum Opfer und Gebet für Nebukadnezar und Belsazar (2, 21 ff. 1, 10 f.). Änlich sieht Josephus Bell. Jud. II, 17, 2—4 in der Abschaffung des Opfers für den römischen Kaiser die eigentliche Ursache des Krieges. Die ganz unhistorische Nebeneinanderstellung von Nebukadnezar und Belsazar erinnert an Vespasianus und Titus. Dass Eltern in der Hungersnot das Fleisch ihrer Kinder verzehren (2, 3), wird zwar schon Lev. 26, 29. Deut. 28, 53. Jer. 19, 9. Ez. 5, 10 angedroht, und findet sich als Geschichte auch II. Reg. 6, 28 f. Thren. 2, 20. 4, 10. Es darf aber wenigstens daran erinnert werden, dass gerade auch vom vespasianischen Kriege dasselbe erzält wird (Joseph. Bell. Jud. VI, 3, 4). Angesichts dieser Tatsachen ist wol die Vermutung gestattet, dass das Buch Baruch erst zur Zeit Vespasians entstanden ist. Das erste Citat daraus findet sich bei Irenaeus V, 35. — Die Frage nach der **Einheit des Verfassers** läßt sich nur behandeln im Zusammenhang mit der andern nach der **Grundsprache**. In letzterer Hinsicht sagt Hieronymus prol. in Jerem. (Vall. IX, 783): apud Hebraeos nec legitur nec habetur. Dem steht aber entgegen, dass im Syrus hexaplaris sich dreimal (zu 1, 17 u. 2, 3) die Bemerkung findet: „dies steht nicht im Hebräischen" (s. Cerianis Anmerkungen zu seiner Ausg. in den Monum. sacr. et prof. I, 1, 1861). Darnach ist doch wol anzunehmen, dass man im Altertum einen hebräischen Baruch, welcher unserm griechischen entsprach, gekannt hat. Und auch der sprachliche Charakter wenigstens des ersten Teiles bestätigt die Existenz

eines solchen. Hingegen ist die Diktion von Kap. 3, 9 an eine merklich andere. Es dürfte sich demnach die Ansicht Fritzsches empfehlen, dass der erste Teil Übersetzung aus dem Hebräischen, das übrige aber griechisches Original ist (Handb. I, 171 f.). Damit ist auch schon entschieden, dass wir es mit zwei Verfassern zu tun haben: der Übersetzer des ersten Teiles fügte das übrige aus eigenen Mitteln hinzu. Beide aber werden, da unsere Gründe für die Abfassungszeit aus beiden Teilen entnommen sind, in die vespasianische Zeit zu setzen sein. Die sprachliche Übereinstimmung mit der Übersetzung des Jeremia nötigt durchaus nicht, den Übersetzer des Jeremia für den Verfasser unseres Buches zu halten. Sie beweist nur, dass unser Verfasser sich an der Sprache der Septuaginta gebildet hat. — Kommentare: Fritzsche im Exeget. Handb. I, 1851. Reusch, Erklärung des Buches Baruch. 1853. Ewald, die Propheten des Alten Bundes Bd. III (2. Aufl. 1868) S. 251—298. — Sonstige Litteratur: Haevernick, De libro Baruchi apocrypho comm. crit. Regim. 1843. Hitzig, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol 1860, S. 262 bis 273. Hilgenfeld, Ebendas. 1862, S. 199—203. Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (1864) S. 265 ff. — Eine kopt. Übers. hat Brugsch herausgegeben (Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumsk. 10.—12. Jarg. 1872—74. Vgl. 1876, S. 148).

6) Brief Jeremiä. — Dem Buch Baruch ist häufig, auch in der Vulgata und in Luthers Bibel, der sog. Brief Jeremiä angehängt (in der Vulg. und bei Luth. als' 6. Kapitel). Ursprünglich hat dieser mit dem Buch Baruch nichts zu tun, steht auch in älteren Handschriften noch getrennt von ihm, und ist one jeglichen triftigen Grund, übrigens schon in verhältnismäßig früher Zeit, mit ihm vereinigt worden. Er ist gerichtet an die von Nebukadnezar zur Abfürung nach Babel bestimmten Gefangenen. Sein Inhalt ist nichts als eine etwas breite und rhetorische, übrigens in gutem Griechisch geschriebene Warnung vor den Götzen Babels samt ironischer Schilderung ihrer Nichtigkeit. — Von Echtheit kann schon deshalb keine Rede sein, weil der Brief sicher griechisches Original ist. Übrigens wird auch V. 3 die Dauer des Exiles im Widerspruch mit Jerem. 29, 10 auf sieben Generationen angegeben. — Eine ausdrückliche Berufung auf unsern Brief scheint bereits II. Makk. 2, 1—2 vorzuliegen, was Fritzsche wol mit Unrecht in Abrede stellt. — Vgl. überhaupt: Fritzsche im Exeget. Handbuch I, 1851.

7) Tobit. — Der Name dieses Buches und seines Helden lautet in der Vulgata und darnach in Luthers Übersetzung Tobias, im griechischen Text aber Tobit (oder Tobith); und Tobias ist hier nur der Name des Sones des ersteren. — Nach dem griechischen Texte erzält Tobit anfangs selbst seine Geschichte, indem er von sich in der ersten Person spricht. Erst von Kap. 3, 7 an geht die Erzälung in die dritte Person über. Tobit, ein Son Tobiels vom Stamme Naphtali, gehörte zu den Exulanten, welche von dem assyrischen König Salmanassar gefangen nach Ninive abgefürt worden waren. Er lebte daselbst auch noch unter den folgenden Königen Sanherib und Asarhaddon und zeichnete sich stets durch einen exemplarisch-frommen Wandel aus. Da ihm trotzdem aber Unglück widerfur, so erntete er dafür nur Spott und Hon (1, 1—3, 6). Nicht besser erging es einer frommen Frau Namens Sara, der Tochter Raguels in Ekbatana (3, 7—15). Da beide in ihrer Not zu Gott um Erlösung flehen, wird der Engel Raphael abgesandt, damit er beide von den Leiden, welche sie unschuldiger Weise betroffen haben, befreie und die Sara dem Tobias, dem Sone Tobits, als Frau zufüre — was denn auch geschieht (3, 16—12, 22). Tobit selbst stimmt hierauf ein Loblied zum Preise Gottes an, und lebt noch lange Jare, bis er 158 Jare alt starb. Auch sein Son Tobias erreichte ein Alter von 127 Jaren (Kap. 13—14). Dies die Grundzüge der Erzälung, die mit vielem anschaulichem Detail ausgeschmückt ist und ein hübsches Kompositionstalent verrät, übrigens schon ganz im Geiste der strengen pharisäischen Gesetzlichkeit gehalten ist. Die ältere Theologie bis in unser Jarhundert herein hat sie für wirkliche Geschichte gehalten. Es gehört aber schon ein ziemlicher Mangel an Verständnis sowol für das Wesen der Geschichte als für das der Dichtung dazu, um nicht sofort einzusehen, dass wir es hier lediglich mit einer didaktischen Erzälung zu tun haben. Die wirkliche Geschichte mag hiezu einiges Material geliefert haben,

wie ja die Namen der Könige Salmanassar, Sanherib und Asarhaddon in der Tat der Geschichte angehören. Aber die Erzälung als solche ist one Zweifel eine freie Schöpfung ihres Verfassers. Ihr Zweck tritt auch deutlich genug hervor: Es soll gezeigt werden, dass Gott die Frommen und Gerechten niemals zu Schanden werden lässt; vielmehr sich ihrer, wenn es auch zuweilen scheinen will, als ob er sie verlassen hätte, in Warheit doch immer wider annimmt, ja ihre Frömmigkeit reichlich belont. Darum sollen sich namentlich auch diejenigen, die wie Tobit mitten unter den Heiden wonen, durch die Schwierigkeit der äußeren Lage nicht abhalten lassen, ihrem Gotte treu zu dienen. — Bei der Allgemeinheit des Inhalts muss darauf verzichtet werden, die Zeit der Abfassung näher zu bestimmen. Doch kann man mit einiger Warscheinlichkeit sagen, dass das Buch etwa im Laufe der letzten zwei Jarhunderte v. Chr. entstanden ist — was jetzt auch, wenigstens unter protestantischen Theologen, die gewönliche Ansicht ist. Einerseits kann nämlich, da wir es warscheinlich mit einem griechischen Originale zu tun haben, nicht weiter zurückgegangen werden. Andererseits aber ist das Buch doch auch noch frei von den Geschmacklosigkeiten und Übertreibungen, an welchen die Mehrzal der späteren Produkte leidet. Mit Hitzig (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1860, S. 250 ff.) bis in die nachvespasianische Zeit herabzugehen, liegt keine Veranlassung vor. Denn es verhält sich hier wesentlich anders als bei Baruch. Es wird zwar vom Standpunkt der assyrischen Zeit aus die Zerstörung Jerusalems und demgemäß auch seine Widererbauung geweissagt (14, 4—5. 13, 9 f. 16 f.). Aber es ist keineswegs das ganze Buch darauf berechnet, die Leser wegen der Zerstörung Jerusalems zu trösten. Freilich meint Hitzig, aus dem Umstande, dass der Verf. die Widererbauung von Stadt und Tempel mit viel überschwenglicheren Farben schildere, als es dem historischen Bau entsprochen haben würde, gehe hervor, dass er nicht zur Zeit des Bestandes dieses historischen Baues gelebt habe. Allein eine genauere Betrachtung der Hauptstelle belehrt uns eines andern. Es heißt Kap. 14, 5: *καὶ οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος. καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν, καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἱερουσαλὴμ ἐντίμως· καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος οἰκοδομῇ ἐνδόξῳ, καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται.* Hier wird zweierlei deutlich unterschieden: 1) der historische Bau Serubabels, der unansehnlich ist (*οὐχ οἷος ὁ πρότερος*), und 2) der auf diesen am Ende der Zeit folgende herrliche Bau der Ewigkeit, der auch für den Verfasser noch in der Zukunft liegt. Gerade der Umstand, dass er zwischen beiden nichts von einer nochmaligen Katastrophe weiß, ja dass er den Prachtbau des Herodes noch nicht zu kennen scheint, dürfte darauf hinweisen, dass er in der vor-vespasianischen, ja vor-herodianischen Zeit gelebt hat. Deutliche Spuren einer Benützung des Buches begegnen uns allerdings erst im zweiten Jarhundert n. Chr. — Zur Annahme einer hebräischen Urschrift fehlen wenigstens entscheidende Gründe. Die chaldäische Bearbeitung, welche dem Hieronymus vorgelegen hat (s. oben Nr. III), ist wol sicher als ein späteres Produkt zu betrachten. Über die beiden hebräischen Bearbeitungen aus dem Mittelalter s. oben Nr. V, und Ilgen, Die Geschichte Tobi's S. CXXXVIII ff. CLXXXV ff. CCXVII ff. Fritzsche, Handb. II, S. 5. 9 f. 14. Nöldeke, Die alttestamentl. Litteratur, S. 108 f. — Von dem griechischen Texte des Buches existiren drei Recensionen: 1) Die gewönliche, zugleich auch die älteste und die Quelle der anderen; ihr folgt die syrische Version bis Kap. 7, 9. 2) Die im codex Sinaiticus erhaltene, an welche zwar nicht immer, aber doch zum größten Teile der alte Lateiner sich anschließt. 3) Der Text der codd. 44. 106. 107, der dem Syrer von Kap. 7, 10 an zu Grunde liegt. Die genannten Handschriften geben jedoch im Anfang die gewönliche Recension, so dass uns dieser Text nur für Kap. 6, 9—13, 8 erhalten ist. Fritzsche gibt in seiner Ausgabe der Apokryphen die sämtlichen drei Texte. — Kommentare: Ilgen, Die Geschichte Tobis nach drei verschiedenen Originalen, dem Griechischen, dem Lateinischen des Hieronymus und einem Syrischen &c. Jena 1800. Fritzsche im Exeget. Handb. II, 1853 (s. oben Nr. V). Reusch, Das Buch Tobias

übersetzt und erklärt. 1857. Sengelmann, Das Buch Tobit erklärt. 1857. — Sonstige Litteratur: [Eichhorn], Über das Buch Tobias (Allgem. Biblioth. d. bibl. Litteratur II, 410 ff.). Reusch, Der Dämon Asmodäus im B. Tobias (Theol. Quartalschr. 1856, S. 422—445). Ders., Recension Sengelmann's in d. Theol. Quartalschr. 1858, S. 318—332. Journal of Sacred Literature and Biblical Record IV, 1857, S. 59—71. VI, 1858, S. 373—382. Hitzig, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1860, S. 250—261. Hilgenfeld, Ebendas. 1862, S. 181 bis 198. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel Bd. IV (3. Aufl. 1864) S. 269 ff. Grätz, Gesch. d. Juden, Bd. IV (2. Aufl. 1866), Note 17, S. 466 f. Kohut, Etwas über die Moral und die Abfassungszeit d. B. Tobias (Geiger's Jüdische Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben X, 1872, S. 49—73; auch separat). Fritzsche in Schenkels Bibellex. V, 540 ff.

8) Judith. — Der Inhalt des Buches ist kurz dieser. Nebukadnezar, König von Assyrien (sic!), besiegt den Arphaxad, König von Medien, und sendet dann seinen obersten Feldherrn Holofernes gegen die westlichen Völker, die ihm nicht gegen Arphaxad hatten Heerfolge leisten wollen. Auch diese werden unterworfen und ihre Kultusstätten zerstört (Kap. 1—3). Darauf wendet sich Holofernes gegen das jüdische Volk, das erst vor Kurzem aus der Gefangenschaft zurückgekehrt war und seinen Tempel wider eingeweiht hatte (sic! zur Zeit Nebukadnezar's). Angesichts der drohenden Gefahr einer Schändung seines Heiligtums ist das ganze Volk zum äußersten Widerstande entschlossen; und der Hohepriester Jojakim trifft die hiezu nötigen Anordnungen. Den Hauptangriff richtet Holofernes gegen die starke Festung Betylua, die er durch Hunger zur Übergabe zu zwingen sucht (Kap. 4—7). Die Not ist bereits aufs höchste gestiegen, als eine schöne Witwe Namens Judith sich freiwillig erbietet, die Retterin ihres Volkes zu werden. Sie weiß sich Eingang in das feindliche Lager zu verschaffen, das Vertrauen des Holofernes zu gewinnen; und tötet ihn mit eigener Hand, als er nach einem großen Gelage, vom Weine berauscht, an ihrer Seite niedergesunken war. Nun eilt sie in die Stadt zurück; die Juden machen einen Ausfall, schlagen das feindliche Heer in die Flucht; und ganz Israel ist von der Gefar errettet (Kap. 8—14). Zum Dank dafür wird Judith vom Volk als Retterin geehrt und gepriesen und endlich, als sie im Alter von 105 Jahren starb, allgemein betrauert (Kap. 15—16). — Auch hier, wie beim Buch Tobias, kann kein Zweifel darüber bestehen, dass wir es nicht mit einer wirklichen Geschichte, sondern mit einer didaktischen Erzälung zu tun haben. Das historische Detail ist so unglaublich konfus (vgl. oben), und der paränetische Zweck tritt so stark und deutlich hervor, dass man seine Augen gewaltsam verschließen muss, um jenen Sachverhalt nicht zu sehen. Allerdings darf man nicht so weit gehen, selbst den Namen der Festung, um welche sich der Hauptkampf drehte, *Βετυλούα* oder Bethulia (so im Lat.), für fingirt zu halten. Denn der Verfasser wird doch seine Erzälung nicht geographisch in die Luft gebaut haben *). Aber die Erzälung selbst ist sicher eine freie Komposition des Verfassers, wenn auch bis in die neueste Zeit nicht nur katholische, sondern sogar protestantische Theologen große Gelehrsamkeit aufgewendet haben, um das Unmögliche möglich zu machen: die Geschichte der Judith samt allem Detail in den wirklichen Verlauf der Geschichte einzugliedern (so bes. Wolff 1861). Die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen bestätigt nur die Warnehmung, die dem Unbefangenen sich onehin aufdrängt: dass wir es

*) Die Lage ist bis jetzt zwar nicht ermittelt, auch kommt Betylua sonst bei keinem alten Schriftsteller vor. Aber weder das eine noch das andere ist ein vernünftiger Grund, an seiner Existenz zu zweifeln. Zur Bestimmung der Lage dienen: Kap. 4, 6. 7, 3. 8, 3. Darnach ist es in der Nähe von Dothain zu suchen, dessen Lage durch Robinson (Neuere Forschungen S. 158) im nördlichen Samarien nachgewiesen wurde. Hiemit fällt sowol die ältere Ansicht, dass es mit Safed identisch sei, als die neuere, dass es = Beit Ilfa sei. Vgl. überhaupt Robinson, Palästina III, 586 f.; Ders., Neuere Forschungen in Palästina S. 443; Fritzsche in Schenkel's Bibellexikon I, 431. Zu den mittelalterlichen Pilgern, welche Bethulia erwänen (citirt von Robinson, Pal. III, 586), ist noch hinzuzufügen: Johannes Wirziburgensis (12. Jarh.) bei Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae (1874) S. 189. Er setzt es quarto milliario a Tiberiade.

mit einer historischen Fiktion zu paränetischem Zweck zu tun haben. Welches dieser Zweck war, ist deutlich genug: Es soll das jüdische Volk ermutigt werden, kün und entschlossen mit dem Schwerte in der Hand für den Bestand seines Glaubens und Kultus einzutreten auch gegen einen überlegenen Feind. Dies weist uns aber deutlich in die makkabäische Zeit. Und in diese, also in das zweite Jarhundert v. Chr., darf wol mit Bestimmtheit die Entstehung unseres Buches gesetzt werden (so z. B. auch Fritzsche, Ewald, Hilgenfeld [1861], Nöldeke). Viel weiter herunter, nämlich bis in die Zeit der trajanischen Kriege, glauben Volkmar, Hitzig und Grätz gehen zu müssen. Und es hat namentlich Volkmar viel Gelehrsamkeit und Phantasie aufgewendet, um darzutun, dass die Geschichte der Feldzüge des Nebukadnezar und Holofernes nur eine verhüllte Darstellung der Feldzüge Trajans und seiner Feldherrn gegen die Parther und die Juden sei. Aber bei näherer Betrachtung zergeht diese vermeintliche Übereinstimmung von Dichtung und Geschichte so ziemlich in nichts. Und schon die ausdrückliche Erwänung der Judith bei Clemens Romanus c. 55 verbietet diese späte Ansetzung. — Ziemlich allgemein ist man darüber einverstanden, dass unser griechischer Text Übersetzung eines hebräischen Originales ist, wie aus dem ganzen Kolorit der Sprache und einzelnen Übersetzungsfehlern (1, 8. 2, 2. 3, 1. 9. 10) erhellt (s. Movers u. Fritzsche, Handb. II, 115 f.). Die chaldäische Bearbeitung, welche dem Hieronymus vorgelegen hat (s. oben Nr. III), ist aber sicher nicht als das Original zu betrachten. — Vom griechischen Text existiren drei Recensionen: 1) Die gewönliche und ursprüngliche. 2) Die der codd. 19. 108. (d. h. die Lucianische, s. oben Nr. II). 3) Die des cod. 58, welcher die syrische und die alte lateinische Übersetzung folgen. — Kommentare: Fritzsche im Exeget. Handbuch II, 1853 (s. oben Nr. V); O. Wolff, Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde verteidigt und erklärt. 1861. — Sonstige Literatur: Movers, Über die Ursprache der deuterokanonischen Bücher des A. T. (Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theol. Hft. 13, 1835, S. 31 ff. [nur über Judith]). Schönhaupt, Etudes historiques et critiques sur le livre de Judith. Strasb. 1839. Reuß in Ersch. u. Grubers Encykl. II, 28, S. 98 ff. Nickes, De libro Judithae. Vratislaviae 1854. Journal of Sacred Literature and Biblical Record Vol. III, 1856, p. 342—363. Vol. XII, 1861, p. 421—440. Volkmar, Die Komposition des B. Judith (Theol. Jarbb. 1857, S. 441—498). Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1858, S. 270—281. R. A. Lipsius, Ebendas. 1859, S. 39—121. Hitzig, Ebendas. 1860, S. 240—250. Volkmar, Handb. der Einleitung in die Apokryphen. I. Tl. 1. Abt. Judith. 1860. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, S. 335—385. K. H. A. Lipsius, Sprachliches zum Buche Judith (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1862, S. 103—105). Ewald, Gesch. d. Volkes Israel Bd. IV (3. Aufl. 1864) S. 618 ff. Grätz, Gesch. d. Juden Bd. IV (2. Aufl. 1866) Note 14, S. 439 ff. R. A. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1867, S. 337—366). Fritzsche in Schenkels Bibellex. III, 445 ff.

9) Das erste Makkabäerbuch. — Der Name *Μακκαβαῖος* ist ursprünglich nur Beiname des Judas, des Sones des Mattathias (I. Makk. 2, 4: *Ἰούδας ὁ καλούμενος Μακκαβαῖος*). Judas soll damit jedenfalls als streitbarer Held charakterisirt werden. Aber eine sichere Deutung des Namens ist noch immer nicht gefunden. Denn die jetzt von den meisten angenommene Erklärung = מַקָּבָה „Hammer“ (so auch Grimm, Exeget. Handb. III, p. IX sq.) hat das Bedenken gegen sich, daß מַקָּבָה nur den kleinen Arbeitshammer, nicht den schweren Streit- oder Schmiedehammer bezeichnet (I Kön. 6, 7. Jes. 44, 12. Jer. 10, 4. Richter 4, 21). Von den zalreichen hebräischen Synonymis für Hammer würde man gerade dieses am wenigsten erwarten; viel eher z. B. מַפֵּץ (Jer. 51, 20) oder מֵפִיץ (Nahum 2, 2) oder פַּטִּישׁ (Jer. 50, 23). Um dieses und anderer Bedenken willen hat Curtiss (The Name Machabee, Leipzig 1876) mit Verweisung auf Jes. 43, 17 die Erklärung מַכְבִּי = the extinguisher vorgeschlagen. Judas würde damit als der bezeichnet sein, der die feindlichen Heere „auslöscht“

wie einen Docht. Hiegegen kann freilich wider eingewendet werden, daſs der Gebrauch des Bildes bei Jesaja noch nicht beweist, daſs derselbe Begriff geradezu auch als symbolischer Name verwendet werden kann. Und so ist ein sicheres Resultat noch immer nicht gewonnen. Von Judas ging dann der Name auf die ganze Familie, ja auf die ganze Partei, deren Fürer er war, über. Daher sind die „Makkabäer" überhaupt die glaubenstreuen Israeliten, welche zur Verteidigung ihres väterlichen Glaubens den Kampf gegen die syrischen Oberherrn wagten. — Das erste Makkabäerbuch erzält die Geschichte dieser Kämpfe und die Geschichte des aus denselben hervorgegangenen unabhängigen jüdischen Gemeinwesens bis zum Tode des Hohenpriesters Simon (135 v. Chr.). Es beginnt mit dem Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes (175 v. Chr.), berichtet, wie dessen Versuche zur gewaltsamen Unterdrückung der jüdischen Religion der Anlaſs wurden zur offenen Erhebung gegen die syrische Oberherrschaft, schildert die wechselnden Erfolge dieser Erhebung unter Fürung des Judas Makkabäus bis zu dessen Tode (160 v. Chr.), sodann den weiteren Verlauf der makkabäischen Bestrebungen unter der Hegemonie von Judas' Bruder Jonathan, der sich durch geschickte Ausnützung der Verhältnisse von den syrischen Königen die Anerkennung als Fürst und Hoherpriester der Juden zu erringen wuſste (160 bis 143 v. Chr.), endlich die Geschichte des dritten Bruders jener beiden, des Hohenpriesters Simon (143—135 v. Chr.). — Die Darstellung weicht von dem Pragmatismus der historischen Bücher des alttestamentlichen Kanons merklich ab. Es verläuft hier alles menschlich und natürlich. Nicht durch unmittelbares Eingreifen Gottes, sondern durch das Schwert der Makkabäer und durch die Klugheit ihrer diplomatischen Verhandlungen wird der neue jüdische Stat gegründet. Im Interesse der Glaubwürdigkeit unseres Buches ist diese Form der Darstellung jedenfalls nicht zu bedauern. Überhaupt aber ist das Buch eine historische Quelle von unschätzbarem Werte. Die Darstellung geht sehr ins Detail und erweckt durch ihre ungeschminkte Einfachheit großes Vertrauen. Dieses wird, sofern es sich um die jüdische Geschichte handelt, auch dadurch nicht gefärdet, daſs der Verfasser über die Angelegenheiten fremder Völker, z. B. der Römer, sich sehr schlecht unterrichtet zeigt. Ebensowenig tun die übertriebenen Zalenangaben seiner Glaubwürdigkeit in andern Dingen Eintrag. (Vgl. über dieselbe im allgem. die unten genannten Streitschriften von Frölich, den beiden Wernsdorff und Khell.) — Daſs eine Geschichtserzälung, welche so sehr ins Detail geht, ihrerseits wider auf älteren Quellen ruht, darf wol als selbstverständlich betrachtet werden, wenn sich auch über die Beschaffenheit der letzteren nichts näheres ermitteln läßt. Eine Hinweisung auf sie scheint Kap. 9, 22 vorzuliegen (vgl. Grimm, Exeget. Handb. III, S. XXII sq.). — Sehr vorteilhaft zeichnet sich unser Buch vor älteren Geschichtsbüchern dadurch aus, daſs es alle wichtigeren Ereignisse nach einer festen Zeitrechnung fixirt, nämlich nach der seleucidischen Ära, welche im Herbst 312 v. Chr. beginnt. — Die Zeit der Abfassung läßt sich innerhalb ziemlich enger Grenzen mit großer Warscheinlichkeit bestimmen. Einerseits kennt der Verfasser bereits eine Chronik der Taten des Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.), s. Kap. 16, 24. Darnach ist doch warscheinlich, daſs er erst nach dessen Regierung gelebt hat. Andererseits schreibt er entschieden noch vor dem Eroberungszuge des Pompejus. Denn die Römer erscheinen ihm lediglich als Freunde und Beschützer des jüdischen Volkes. Die Abfassung fällt also in die ersten Decennien des ersten Jarhunderts v. Chr. — Daſs das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben ist, erhellt aus dem sprachlichen Charakter desselben zur Genüge, und wird überdies durch das Zeugnis des Origenes und Hieronymus bestätigt. Ersterer (bei Euseb. H. E. VI, 25, 3) teilt den hebräischen Titel des Buches mit, dessen Bedeutung freilich schon wegen der Unsicherheit der Überlieferung schwer zu konstatiren ist (die älteren Ausgaben des Eusebius haben: Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἐλ, Heinichen gibt: Σαρβὴθ Σαβαναιέλ. Deutungsversuche s. bei Grimm, Exeget. Handb. III, S. XVII. Curtiss, The Name Machabee p. 30). Hieronymus sagt im Prologus galeatus (Vallarsi IX, 459 sq.): Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quo-

ue phrasi probari potest. Die griechische Übersetzung ist schon von Josephus enützt worden (gegen Michaelis, der behauptete, Josephus gehe auf das hebräische Original zurück, s. Grimm S. XXVIII). — Kommentare: J. D. Michaelis, Deutsche Übersetzung des 1. B. der Makkabäer mit Anmerkungen. 1778, Grimm, im Exeget. Handb. III, 1853 (s. oben Nr. V). Keil, Kommentar über die Bücher der Makkabäer. 1875. — Sonstige Litteratur: Frölich, Annales compendiarii regum et rerum Syriae, 1744. E. F. Wernsdorff, Prolusio de fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum. Lips. 1746. Frölich, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio Lipsiae edita in examen vocata. Vindob. 1746. Gottl. Wernsdorff, Commentatio historico-critica de fide historica ibrorum Maccabaicorum. Wratislaviae 1747. [Khell], Autoritas utriusque libri Maccabaeorum canonico-historica adserta. Viennae 1749. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1857, S. 200 ff. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel IV, 602 ff. Rosenthal, Das erste Makkabäerbuch. Leipzig 1867. Fritzsche in Schenkels Bibellexikon IV, 89 ff.

10) Das zweite Makkabäerbuch. — Seinem Inhalte nach geht dieses zweite Makkabäerbuch mit dem ersten parallel, und zwar so, daſs es etwas früher als das erste einsetzt, schon mit der letzten Zeit des Seleucus IV. Philopator, des Bruders und Vorgängers des Antiochus Epiphanes, dagegen bedeutend früher als das erste schließt, nämlich schon mit dem Siege des Judas Makkabäus über Nikanor (160, nach anderer Berechnung 161 v. Chr.). Es behandelt also einen viel kürzeren Zeitraum als das erste. In Ansehung seines litterarischen, historischen und religiösen Charakters ist es dem ersten sehr unänlich. Es ist weit rhetorischer gehalten als dieses, und gibt sich in Sprache und Stil deutlich als ein ursprünglich griechisches Produkt zu erkennen. An Glaubwürdigkeit steht es dem ersten bedeutend nach. Es erzält dieselben Ereignisse z. T. wesentlich anders, ja in anderer Ordnung als das erste. Und man irrt wol nicht, wenn man bei solchen Differenzen im großen und ganzen sich auf Seite des ersten Buches stellt, wenn auch zugegeben werden kann, daſs das zweite im einzelnen hie und da einer treueren Kunde folgen mag, als das erste. Nur fehlen uns die Mittel, darüber für jeden einzelnen Fall mit Sicherheit zu entscheiden. Ein geringeres Maß von Zutrauen verdient das zweite auch schon deshalb, weil sein Zweck keineswegs ein ausschließlich historischer ist. Der Verfasser hat offenbar viel mehr religiöses Interesse, als der des ersten. Es ist ihm nicht nur darum zu tun, die Taten der ruhmreichen Vergangenheit zu erzälen, sondern auch darum, auf die Gegenwart in religiöser Beziehung belebend und fördernd einzuwirken. Insonderheit bezweckt er den Lesern „die gebürende Ehrfurcht vor dem Tempel zu Jerusalem einzuflößen, als der gesetzlich allein berechtigten theokratischen Kultusstätte“ (Grimm, Exeget. Handb. IV, S. 12). — Über die Quellen gibt uns der Verfasser selbst (Kap. 2, 19 ff.) die Auskunft, daſs sein Buch nur ein Auszug aus dem größeren Werke des Jason von Cyrene ist, welches in fünf Büchern die Geschichte der makkabäischen Kämpfe zur Zeit des Antiochus Epiphanes und seines Sones Antiochus Eupator erzält hatte. Leider ist aber dieser Jason von Cyrene eine sonst ganz unbekannte Persönlichkeit. Nicht einmal seine Zeit läſst sich ermitteln, und ebensowenig die Quellen, aus welchen er geschöpft hat. Da er aber das erste Makkabäerbuch jedenfalls nicht gekannt hat (so die meisten, gegen Hitzig, Gesch. d. Volkes Israel II, 415), so darf wol angenommen werden, daſs er noch vor dessen Entstehung, oder doch vor dessen allgemeinerem Bekanntwerden gelebt und geschrieben hat. Jedenfalls werden die starken Abweichungen vom ersten Buche daraus zu erklären sein, daſs er aus trüberen Quellen schöpft, z. T. vielleicht nur aus mündlicher Information. Über die Zeit des Epitomators kann so viel mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden, daſs er noch vor der Zerstörung Jerusalems schrieb (wie sich aus dem Zweck des Buches, auch wol aus 15, 37 ergibt). Josephus hat weder das Werk des Jason, noch das des Epitomators benützt. Das erste ausdrückliche Citat aus letzterem findet sich bei Clemens Alex. Strom. V, p. 595 ed. Sylb. — Vgl. außer der zu I. Makkab. notirten Litteratur: Grimm im Exeget. Handb. IV, 1857. H.

Eberh. Glo. Paulus, Über das zweite Buch d. Makkab. (Eichhorns allg. Biblioth. d. bibl. Litt. I, 233 ff.). Bertheau, De secundo libro Maccabaeorum. Gotting. 1829. Schlünkes, Epistolae quae secundo Macc. libro 1, 1—9 legitur explicatio. Colon. 1844. Ejusd. Difficiliorum locorum epistolae quae 2. Macc. 1, 10—2, 18 legitur explicatio. Colon. 1847. Herzfeld, Geschichte d. Volkes Jisrael Bd. II (1855), S. 443 ff. Patrizi, De consensu utriusque libri Machabaeorum. Romae 1856. Cigoi, Historisch-chronologische Schwierigkeiten des zweiten Makkabäerbuches. Klagenfurt 1868.

11) Das dritte Makkabäerbuch. — Wenn schon das zweite Makkabäerbuch dem ersten an Glaubwürdigkeit bedeutend nachsteht, so kann das dritte auf den Charakter einer historischen Urkunde vollends gar keinen Anspruch machen. Den Namen „Makkabäerbuch" fürt es auch sehr missbräuchlich und nur deshalb, weil es sich hier ebenfalls um Bedrängnis und Rettung glaubenstreuer Israeliten handelt. Mit der Makkabäerzeit aber hat es nichts zu tun. Sein Inhalt ist nämlich dieser: Ptolemäus IV. Philopator (222—205 v. Chr.) macht nach seinem Sieg über Antiochus d. Gr. bei Raphia (217 v. Chr.) dem Tempel zu Jerusalem einen Besuch. Von dessen Pracht hingerissen begehrt er das Allerheiligste zu sehen, und läßt sich durch keine Bitten und Vorstellungen von diesem Verlangen abbringen. Als er aber eben an die Ausfürung seines Vorhabens gehen will, fällt er, von Gottes Hand getroffen, onmächtig zu Boden. Nach Ägypten zurückgekehrt will er für das Misslingen seines Unternehmens an den dortigen Juden blutige Rache nehmen. Aber alle seine Anschläge (er läßt die Juden in die Rennban von Alexandria einsperren und will sie durch Elefanten zertreten lassen) werden von Gott wunderbar vereitelt; ja der König wird in einen Freund und Woltäter der Juden verwandelt und gibt diesen die Erlaubnis, die Abtrünnigen ihres Volkes umzubringen, wovon die Juden reichlichen Gebrauch machen. — Der Stil, in welchem diese Erzälung abgefaßt ist, entspricht vollkommen dem zum Teil sehr abgeschmackten Inhalt. Er ist noch viel schwülstiger und geschraubter als der des zweiten Makkabäerbuches. — Da die Erzälung das Gepräge der Ungeschichtlichkeit an der Stirne trägt, so lont es sich nur zu fragen, welche wirklichen Tatsachen ihr etwa zu Grunde liegen oder zu ihrer Abfassung Anlaß gegeben haben. Hier ist zunächst daran zu erinnern, daß Josephus die Geschichte von der Einsperrung der Juden in die Rennban und ihrer beabsichtigten Zertretung durch Elefanten von einem andern Ptolemäer: Ptolemäus VII. Physkon erzält (contra Apion. II, 5). Auch er, wie unser Verfasser (6, 36), knüpft daran die weitere Bemerkung, daß von da an zur Erinnerung an die widerfarene Errettung von den alexandrinischen Juden alljärlich ein Fest gefeiert wurde. Demnach scheint allerdings der Erzälung ein historischer Kern zu Grunde zu liegen; und in Bezug auf die Chronologie verdient Josephus wol eher Glauben als unser Verfasser. Aber alle weiteren Ausschmückungen, mit welchen unser Verfasser seine Geschichte bedacht hat, sind damit noch nicht erklärt. Zu ihnen muß die Veranlassung in den besonderen Verhältnissen seiner Zeit gelegen haben. In dieser Beziehung ist es nun wenigstens eine ansprechende Vermutung, wenn Ewald (Gesch. d. Volkes Israel IV, 611 ff.) und Hausrath (Neutestamentl. Zeitgeschichte 2. Aufl. II, 262 ff.) an die Zeit des Kaisers Caligula denken. Dieser hat ja in der Tat den Versuch zur Entweihung des Tempels von Jerusalem gemacht und hat vor allem die alexandrinischen Juden aufs grausamste verfolgt. Es mochte also der Verf. unseres Buches mit seiner Geschichte den Zweck verfolgen, zu zeigen, daß Gott doch immer den Juden wunderbar beisteht, was die einen zur Warnung und die andern zum Troste sich sollten gesagt sein lassen. Aber mehr als eine ansprechende Vermutung ist diese Kombination doch nicht. Denn es wollen manche Punkte auch wider nicht ganz stimmen, weshalb Grimm mit Recht, bei aller Geneigtheit, der Ewaldschen Ansicht beizustimmen, sich reservirt hält (Exeget. Handb. IV, 218 f.). Jedenfalls ist unsere Schrift ein ziemlich spätes Produkt. Der Verf. kennt bereits die apokryphischen Zusätze im Daniel (s. Kap. 6, 6). Die ersten Erwänungen des Buches finden sich in den Canones apost. 85 und bei Theodoret (Grimm S. 221). — Aus dem abrupten Anfang erhellt, daß

uns das Buch nicht vollständig erhalten ist. — Vgl. überhaupt: Grimm im Exeget. Handb. IV, 1857.

12) Jesus Sirach. — Das Spruchbuch Jesus' des Sones Sirachs ist der außerkanonische Doppelgänger des kanonischen Spruchbuchs Salomos. Wie dieses gibt es die Resultate einer praktischen Lebensweisheit in poetischer Form. Es verbreitet sich über das ganze Gebiet des menschlichen Lebens nach all seinen Richtungen und Beziehungen; will für alles die richtigen Gesichtspunkte eröffnen, um darnach auch das richtige Handeln zu ermöglichen. Das Höchste wie das Niedrigste, das Größte wie das Geringste wird vom Verf. in den Kreis seiner Betrachtungen und Ratschläge gezogen. Er spricht von der Gottesfurcht und göttlichen Weisheit, von Freundschaft und Barmherzigkeit, von Selbstbeherrschung und Mäßigkeit, und was sonst für Tugenden sind; wie auch von den entgegengesetzten Lastern. Er handelt von den besonderen Aufgaben, welche die Verschiedenheit des Alters, Geschlechtes und Berufes, der bürgerlichen und socialen Stellung für den einzelnen mit sich bringt. Er redet vom Verhältnis der Eltern und Kinder, Herren und Knechte, Hohen und Niedrigen, Armen und Reichen zu einander. Er gibt auch Klugheitsregeln für den geselligen Verkehr und für das politische Verhalten. Die Form, in welche er seine Gedanken kleidet, ist durchgängig die des hebräischen Rhythmus, also die poetische. Ein bestimmter Plan in der Anlage des Ganzen ist nicht nachweisbar. Das Einzelne tritt uns als Einzelnes entgegen, zwar gruppenweise geordnet, aber one eine erkennbare Disposition des Ganzen. Die Moral, die durch das Ganze hindurchgeht, ist allerdings zum Teil etwas hausbacken, zuweilen sogar in den reinen Utilitätsstandpunkt übergehend. Aber im ganzen spricht sich doch eine tüchtige, ernste sittliche Gesinnung darin aus, verbunden mit einer praktischen und verständigen Weltbetrachtung. Was der Verfasser gibt, ist die reife Frucht vielseitiger Bildung und langjäriger Welterfarung. — Der griechische Text, in welchem uns das Buch erhalten ist, gibt sich selbst laut der Vorrede nur als Übersetzung aus. Es bedarf daher nicht erst des Beweises, dass das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben ist (nicht aramäisch, s. Fritzsche, Exeget. Handb. V, S. XVIII). Noch im Talmud werden Sprüche daraus citirt (vgl. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 101 ff. Delitzsch, Zur Gesch. der jüd. Poesie S. 204 f. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67 ff.) Und Hieronymus versichert, ein hebräisches Exemplar gesehen zu haben, s. praef. in vers. libr. Salom. (Vall. IX, 1293 sq.): Fertur et πανάρετος Jesu filii Sirach liber et alius ψευδεπίγραφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed Parabolas praenotatum, cui juncti erant Ecclesiastes et Canticum Canticorum, ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero, sed etiam materiarum genere coaequaret. Die Übersetzung ist sklavisch wörtlich und nicht frei von Fehlern; gehört aber unter den griechischen Übersetzungen biblischer Bücher zu den bessern Leistungen. — Aus der obigen Stelle des Hieronymus sehen wir auch, dass die Benennung Ecclesiasticus (im Unterschied von Ecclesiastes = Koheleth) schon zu seiner Zeit üblich war, wie sie es noch heute ist; wärend die Notiz, dass das Buch im Hebräischen die Überschrift Parabolae hatte, vereinzelt dasteht. In den griechischen Handschriften ist der stehende Titel: Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ. — Der Verfasser nennt sich selbst am Schlusse (50, 27) Ἰησοῦς υἱὸς Σιρὰχ ὁ Ἱεροσολυμίτης. Über seine Zeit gibt uns das Vorwort seines Enkels, des Übersetzers, Aufschluss. Dieser sagt hier von sich, dass er nach Ägypten gekommen sei ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως. Das kann nicht heißen: in seinem (des Übersetzers) 38. Lebensjare, sondern nur: im 38. Regierungsjare des Euergetes. Von den beiden Ptolemäern, welche den Beinamen Euergetes fürten, regierte aber der erste nur 25 Jare. Folglich kommt nur der zweite in Betracht, mit seinem vollen Namen Ptolemaeus VII Physcon Euergetes II. Dieser regierte zuerst (von 170 an) mit seinem Bruder gemeinsam, dann (von 145 an) allein. Er zälte aber seine Regierungsjare vom ersteren Datum an. Demnach ist das 38. Jar, in welchem der Enkel des Jesus Sirach nach Ägypten kam, das Jar 132 v. Chr. Sein Großvater, der Verfasser des Buches,

mag also etwa 190—170 v. Chr. gelebt und geschrieben haben. Hiermit stimmt auch, daſs er in seinem Buche (Kap. 50, 1—26) dem Hohenpriester Simon Son des Onias ein ehrenvolles Andenken widmet. Es wird nämlich unter diesem nicht Simon I. (Anfang d. 3. Jarh., s. Joseph. Antt. XII, 2, 4), sondern Simon II. (Anfang d. 2. Jarh., s. Joseph. Antt. XII, 4, 10) zu verstehen sein. Jesus Sirach preist dessen Verdienste im frischen Andenken an den eben Dahingegangenen. — Noch ist zu erwänen, daſs in der christlichen Litteratur unser Buch erst von Clemens Alexandrinus an citirt wird. Bekanntschaft damit verraten aber warscheinlich schon einige neutestamentliche Schriftsteller (s. oben Nr. I). — Kommentare: Bretschneider, Liber Jesu Siracidae graece perpetua annotatione illustratus. Ratisbonae 1806. Fritzsche, im Exeget. Handb. V, 1859 (s. oben Nr. V). — Sonstige Litteratur: Gfrörer, Philo Bd. II (1831) S. 18—52. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd. II (1834) S. 126—150. Winer, De utriusque Siracidae aetate. Erlg. 1832. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden (1832) S. 100—105. Ewald, Über das griech. Spruchbuch Jesus Sones Sirachs (Jarbb. der bibl. Wissensch. Bd. III, 1851, S. 125—140). Bruch, Weisheitslehre der Hebräer 1851, S. 266—319. Geiger, Zeitschr. d. DMG. XII, 1858, S. 536—543. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel IV, 340 ff. Horowitz, Das Buch Jesus Sirach, Breslau 1865. Fritzsche in Schenkels Bibellex. III, 252 ff. Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judent. 1872, S. 49 ff. 97 ff. Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach. Königsberg 1874.

13) Die Weisheit Salomonis. — Schon in einigen Büchern des Alten Testamentes wird die Weisheit, und zwar die in Gott ruhende und aus Gott stammende Weisheit, gepriesen als das höchste Gut, als die Quelle aller Vollkommenheit und die Spenderin alles Glückes und Segens (vgl. besonders Proverb. Kap. 8—9; auch Hiob 28, 12 ff.). In der späteren Litteratur ist dieser Gedanke dann mit Vorliebe behandelt und weiter ausgebildet worden. Wir begegnen ihm wider bei Jesus Sirach und namentlich in dem Buch der Weisheit Salomonis, welches ganz der Durchfürung dieses Gedankens gewidmet ist. Es ist von Anfang bis zu Ende nichts anderes als ein begeisterter Hymnus auf die Weisheit. Diese will der Verf. seinen Lesern als das höchste erstrebenswerte Gut empfehlen. Zu diesem Zwecke legt er ihr Wesen dar und schildert ihre segensreichen Wirkungen. Er nimmt dabei den Begriff in seinem denkbar weitesten Umfang. Denn er versteht unter der Weisheit sowol die subjektive als die objektive, die menschliche wie die göttliche Weisheit. Beide fallen ihm unter einen Begriff, ja sind ihm ihrem Wesen nach identisch. Die menschliche Weisheit vermittelt auf allen Gebieten des Lebens die richtige Erkenntnis, in theoretischer wie in praktischer Beziehung. Sie zeigt dem Menschen was ist und was sein soll. Insonderheit unterweist sie ihn in den Wegen Gottes und lehrt ihn dessen heiligen Willen. Darum ist sie auch für den, der sich ihr hingibt, die Quelle alles Glückes und aller waren Freuden. Sie verleiht nicht nur Ehre und Ruhm, sondern auch ewiges Leben und ewige Seligkeit. Dies alles vermag sie aber, weil sie, die menschliche Weisheit, nur ein Ausfluſs der göttlichen Weisheit, ja mit dieser identisch ist. Uranfänglich ist sie bei Gott als Beisitzerin auf dessen Thron (9, 4). Sie war dabei, als Gott die Welt schuf (9, 9); ist aufs innigste mit Gott verbunden (*συμβίωσιν ἔχουσα θεοῦ*) und eingeweiht in Gottes Einsicht (8, 3—4). Ja sie ist ein Hauch aus Gottes Kraft, ein Ausfluſs aus des Allmächtigen Herrlichkeit (7, 25—26). Ihr Handeln ist daher geradezu mit dem Handeln Gottes identisch: sie schafft alles (8, 5), regiert alles (8, 1) und erneuert alles (7, 27). — Aus diesen Grundgedanken erhellt schon der Standpunkt des Verfassers: es ist ein jüdischer Philosoph, der hier zu uns redet. Nämlich einerseits steht er durchaus auf dem Standpunkt der alttestamentlichen Offenbarung. Aber andererseits hat er auch eine eigentümliche philosophische Bildung sich erworben. Und er ist dabei nicht nur bei den Weisen seines Volkes, sondern auch bei den Hellenen, bei Plato und den Stoikern in die Schule gegangen. Er gehört also jener Geistesrichtung an, deren klassischer Repräsentant Philo ist, und die man nur als eine

Vermälung jüdischen Glaubens mit griechisch-philosophischer Bildung bezeichnen kann. — Damit ist aber auch alles gesagt, was über den Verfasser des Buches sich sagen läſst. Das Buch selbst will von Salomo verfaſst sein (Kap. 8, 10 ff., 9, 7 f.); und es hat sich, abgesehen von Älteren, noch in neuester Zeit ein Theologe gefunden, der dies wirklich glaubt und beweisen will (der kathol. Theologe Schmid, s. unten). Aber man erweist dieser Ansicht schon mit der bloßen Erwänung fast zu viel Ehre. Der Warheit viel näher steht jedenfalls die andere, daſs Philo der Verfasser sei, was z. B. Luther, Joh. Gerhard, Calov und viele andere annahmen (s. Grimm, Handb. VI, S. 21 ff.), und schon Hieronymus als Ansicht Älterer erwänt, s. praef. in vers. libr. Salom. (Vall. IX, 1293 sq.): nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant. Aber bei aller Verwandtschaft mit Philo ist doch der Unterschied zwischen ihm und dem Verfasser unseres Buches noch viel zu groß, als daſs im Ernst an Identität beider gedacht werden könnte. Unser Buch steht, was seinen philosophischen Standpunkt anlangt, in der Mitte zwischen Jesus Sirach und Philo und bildet die Brücke von jenem zu diesem. — Man kann es daher auch der Zeit nach mit einiger Warscheinlichkeit zwischen beide setzen, also etwa um 150—50 v. Chr. (vgl. Grimm, Handb. VI, S. 32—34); wiewol der Schluſs von der Priorität des Standpunktes auf die zeitliche Priorität nicht gerade zwingend ist. Sicher verkehrt ist es, wenn Weiße u. a. an einen christlichen Verfasser gedacht haben. Spuren einer Bekanntschaft mit dem Buche scheinen bereits im Neuen Testamente vorzuliegen (s. oben Nr. I.). Ausdrücklich citirt wird es aber erst von Irenäus an (Euseb. H. E. V, 26). — Daſs das Buch ursprünglich griechisch geschrieben ist, versteht sich bei seiner schwunghaften, z. T. etwas gekünstelten und überladenen Rhetorik von selbst. Schon Hieronymus sagt (a. a. O.): ipse stilus Graecam eloquentiam redolet. — Kommentare: Bauermeister, Commentarius in Sap. Sal. libr. Gott. 1828. Grimm, Kommentar über das Buch der Weisheit, 1837. J. A. Schmid, das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt, 1857. Grimm, im Exeget. Handb. VI, 1860 (s. oben Nr. V). Gutberlet, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt, 1874. — Sonstige Litteratur: Salthenius, Diss. critico-theol. de auctore Libri Sapientiae Philone potius Alexandrino quam seniore. Regim. 1739. Bretschneider, De libri Sapientiae parte priore c. I—XI e duobus libellis conflata. Pars I—III. Viteb. 1804. Winzer, De philosophia morali in libro Sap. exposita, Viteb. 1811. Gfrörer, Philo Bd. II (1831) S. 200—272. Grimm, De Alexandrina sapientiae libri indole perperam asserta, Jenae 1833. Dähne, Geschichtl. Darstellung d. jüd.-alex. Religionsphilosophie Bd. II (1834) S. 152—180. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer (1851) S. 322—378. Weiße, Die Evangelienfrage (1856) S. 202 ff. Nägelsbach in d. 1. Aufl. dieser Encyklopädie. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel IV, 626 ff. Kübel, Die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salomonis (Stud. u. Krit. 1865, IV). Heinze, Die Lehre vom Logos (1872) S. 192—202. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 259 ff. Fritzsche, in Schenkels Bibellex. V, 647 ff.

E. Schürer.

Apokryphen des Neuen Testamentes. Ihre Stellung zu den kanonischen Büchern des N. T.'s ist eine wesentlich verschiedene von der der apokryphischen Bücher des A. T.'s zu den kanonischen Büchern des A. T.'s Bei letzteren ist eine wirkliche Fortfürung der Offenbarungsgeschichte beabsichtigt und geschieht in ehrlicher Weise, wenn auch durch profane Hände; bei ersteren findet eine absichtliche Unterschiebung unechter Quellen unter die ächten statt. Die neutestamentl. Kritik versteht unter den Apokryphen des N. T.'s alle diejenigen Schriften, welche durch Namen und Inhalt zu erkennen geben, daſs sie für kanonische Schriften gehalten sein wollen, denen aber von der Kirche auf Grund ihres zweifelhaften Ursprungs und Inhalts eine Stelle in dem Kanon nicht eingeräumt worden ist. Diese untergeschobenen Schriften erstrecken sich über das ganze Gebiet des N. T.'s, und wir können demgemäß vier Klassen unterscheiden: 1) apokryphische Evangelien, 2) apokryphische Apostelgeschichten, 3) apokryphische Briefe der Apostel. 4) apokryphische Apokalypsen. Es ist ihrer eine große Zal von höchst

ungleichem Wert. Am einflußreichsten in der Kirche sind wol die apokryphischen Apostelgeschichten gewesen, denn sie scheinen fast mehr noch als die apokr. Evangelien als πάσης αἱρέσεως πηγὴ καὶ μητὴρ (vgl Photii biblioth. cod. 114) gefürchtet worden zu sein; vgl. Epiphan. adv. haeres. 47, 1. 61, 1. 63, 2; Augustin c. Felic. Manich. 2, 6; Euodii lib. de fide cap. 5. Obwol sich nicht von allen behaupten läßt, dafs sie häretischen Ursprungs oder zu häretischen Zwecken verfaſst worden seien, vielmehr häufig eine pia fraus die unschuldigere Ursache manch apokryphischen Machwerkes sein mag, so hat doch der häretische Nebenbegriff, der sich nun einmal in der ältesten Zeit an die apokryphische Litteratur angehängt hatte, hauptsächlich dazu beigetragen, sie mit der Zeit gänzlich in den Hintergrund zu drängen. Indes wurde dadurch nicht zugleich auch alles das aus dem Bewuſstsein des christlichen Volkes mit verdrängt, was von der Kirche als heilige Legende oder zur Sanktionirung eines kirchlichen Dogmas den Apokryphen entnommen worden war; der unlautere Ursprung wurde dem Namen nach der Vergessenheit absichtlich heimgegeben, die Sache selbst aber wurde, so weit sie für kirchlich-dogmatische Zwecke brauchbar und förderlich war, in eine traditio ecclesiastica umgetauft und forterhalten. So erklärt sich sowol wie die apokryphischen Schriften seit ihrer Ächtung durch die Fixirung des neutestamentlichen Kanons bis zu gänzlicher Ignorirung dem Namen und der Bekanntschaft nach verschwinden konnten, als auch, daſs das Mittelalter immer mehr von der apokryphischen Überlieferung adoptirt und der kirchlichen Tradition einverleibt hat. Hatte demgemäß die katholische Kirche kein Interesse daran, der apokryphischen Litteratur in späterer Zeit ihr geschichtliches oder kritisches Studium zuzuwenden, oder hatte vielmehr die katholische Kirche ein Interesse daran, dergleichen Studien zu vermeiden, so dürfen wir uns nicht wundern, daſs erst in der evangelischen Kirche ein erneutes Interesse an der apokryphischen Litteratur erwachte. Muſste doch zur Kenntnis der Entwickelung und Ausbildung zalreicher Dogmen, des Ursprungs vieler Traditionen und althergebrachter Miſsbräuche, sowie zur richtigeren Beurteilung der altkirchlichen Zustände selbst das Studium der neutestamentlichen Apokryphen von bedeutendem Belang sein, wozu noch der antiquarische Wert kommt, welchen jedes Denkmal aus alter Zeit, sei es auch nur für die Sprachforschung, hat. Freilich ist erst in neuester Zeit der Wert der apokryphischen Litteratur in dieser Hinsicht hinreichend gewürdigt worden; wärend Tischendorf in seiner Preisschrift „de evangel. apocr. origine et usu. Hagae Comitum 1851“ vielfache Andeutungen in dieser Hinsicht gibt, hat Hofmann in seinem „Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851“ bereits einen eingehenden Versuch gemacht, den reichen archäologischen und dogmengeschichtlichen Stoff der neutestamentlichen Apokryphen auszubeuten und ihren Wert für die Exegese der kanonischen Schriften des N. T.'s im einzelnen nachzuweisen. Vor allem wird es freilich darauf ankommen, um nur eine einigermaßen sichere Unterlage für weitere Konsequenzen zu haben, die apokryphische Litteratur des N. T.'s kritisch festzustellen und daran eingehende Untersuchungen über Ursprung und Veranlassung der apokryphischen Nachrichten anzuknüpfen, ihre historische oder dogmatische Basis aufzudecken, den Zweck ihrer Dichtung nachzuweisen und ihre Bedeutung für die jedesmalige, sowie für die spätere Zeit zu bestimmen. In letzterer Hinsicht hat Hofmann in dem oben angefürten Werke (vgl. auch Kleuker, über die Apokryphen des N. T.'s), in ersterer Beziehung Tischendorf in seinen verdienstvollen kritischen Ausgaben der acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851, evangelia apocrypha, Lips. 1853 und apocalypses apocryphae, Lips. 1866, namhaftes geleistet. Aus dem reichen Schatze handschriftlicher Quellen und sonstiger kritischer Hilfsmittel hat Tischendorf den Text der verschiedenen apokryphischen Schriften so weit es zur Zeit überhaupt möglich, festgestellt, und auch über das Alter und die relative Ächtheit derselben positive Aufschlüsse gegeben. In seiner Schrift: „Wann wurden unsere Evangelien verfaſst?“ Leipzig 1865, S. 29 ꝛc. hat derselbe auch einen Versuch gemacht, die apokryphische Litteratur nach ihrer Zeugniskraft für das Alter der kanonischen Evangelien auszubeuten. Ehe wir zur Darstellung der einzelnen apokryphischen Schriften selbst übergehen, möge zunächst ein Bericht über die Be-

rbeitungen, welche die neutestamentliche apokryphische Litteratur seit ihrem Widererwachen in der evangelischen Kirche erfaren hat, vorausgeschickt werden. Eine Sammlung von Apokryphen des N. T.'s hat zuerst Mich. Neander Soraviensis veranstaltet und dieselbe seiner Catechesis Mart. Lutheri parva, graeco-latina. Bas. 1564, 2. Ausg. 1567 unter dem Titel beigefügt: Apocrypha, h. e. narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia etc. Außer dem Protevang. Jacobi (bereits 1552 von Theod. Bibliander lateinisch edirt), den Episteln des Pilatus und Lentulus, und Prochori de Johanne Theologo et Evangelista historia finden sich in dieser Sammlung keine eigentlichen Apokryphen, sondern nur noch zusammengetragene Stellen aus profanen und kirchlichen Schriftstellern. In den Orthodoxographa ed. Joan. Heroldus, Bas. 1555, und Monumenta S. Patrum orthodoxographa ed. Joan. Jac. Grynaeus, Basil. 1569, findet sich noch das Evang. Nicodemi. Die Apocrypha, paraenetica, philologica cum versione Nicolai Glaseri, Hamb. 1614 bringen nichts neues. In der folgenden Zeit fanden einzelne bis dahin unbekannte apokryphische Schriften besondere Herausgeber, worüber wir bei den einzelnen zu berichten haben werden. Die erste umfassende Sammlung, verbunden mit den fleißigsten Untersuchungen über Ächtheit, Inhalt und Text, gab Joh. Alb. Fabricius in seinem Codex apocryphus N. T. Hamb. 1703, 2 tom. heraus (ed. 2. Hamb. 1719. tertio tomo aucta; tertii tomi ed. 2. Hamb. 1743). Ihn kopirte der Engländer Jeremiah Jones, A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament etc. 3 vols. Oxf. 1726. 1798. Daran schließt sich Andreas Birch, auctarium cod. apocr. N. T. Fabriciani (continens plura inedita, alia ad fidem codd. mss. emendatius expressa. fasc. I. Havniae 1804). Das kritisch bedeutsamste, wenn auch leider nur einen Teil der apokryphischen Litteratur umfassende Werk ist der Codex apocryphus Nov. Test., opera et studio Joannis Caroli Thilo. Tom. I. Lips. 1832. Eine deutsche Bearbeitung erfuren die Apokryphen (völlig abhängig von Thilo) durch Borberg, Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen, I. Bd. Stuttg. 1841; in demselben Verhältnis zu Thilo steht: Les évangiles apocryphes, traduits et annotés d'après l'édition de Thilo, par Gustave Brunet, Paris 1845 (vgl. auch Recherches sur les apocryphes du nouveau Testament. Thèse historique et critique, par Jos. Pons, de Négrépelisse. Montauban 1850). Hieran schließen sich endlich die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der apokryphischen Litteratur in den oben angefürten Werken von Hofmann und Tischendorf. Nicht unerwänt mag auch bleiben, welcher Missbrauch in neuerer Zeit mit den Apokryphen getrieben worden ist, indem sie als geheim gehaltene Schriften dem Volke verkündigt wurden.

I. Evangelia apocrypha. Die große Zal derselben (Fabric. cod. apocr. N. T. I. p. 335 sqq. zält deren 50 auf, die indes nach Beseitigung der verschiedenen Namen für dieselben Schriften sich auf wenigere reduciren werden) erklärt sich aus einer doppelten Veranlassung. Die eine Veranlassung war der fromme Wunsch allzu wissbegieriger Christen, auch über diejenigen Verhältnisse und Zeitabschnitte des Lebens Christi, über welche uns die neutestamentlichen Schriften keine oder nur sehr karge Nachrichten bieten, etwas Genaueres und Ausfürlicheres zu erfaren. Diesem frommen Wunsche entgegenzukommen, fanden sich leicht Schriftsteller, die, was die Tradition darbot, zusammenstellten und die von ihr gelassenen Lücken mit eigenen Erfindungen ergänzten. Dabei leitete sie meist ein doppeltes Interesse, entweder ein dogmatisches, die Gelegenheit zu benutzen, durch erfundene historische Unterlagen ihre Glaubensansichten zu stützen oder ein rein selbstisches, sich und ihrer Schrift durch möglichst umständliche, neue und recht wunderbare Geschichtchen dasjenige Ansehen zu geben, was das Volk so gern dem beilegt, welcher als Eingeweihterer seiner Glaubensbegier neue Stoffe darzubieten im Stande ist; deshalb auch das Streben der apokryphischen Autoren, ihren Schriften ein möglichst hohes Alter und apostolischen Namen oder wenigstens apostolische Auktorität beizulegen. In vielen Fällen haben sie ihre Stoffe je nach Bedürfnis aus der Luft gegriffen, in anderen Fällen läßt sich eine causa media noch leicht erkennen; teils nämlich finden wir, daß Ereignisse, welche in den

kanonischen Evangelien nur angedeutet sind, zu ausfürlicheren Darstellungen reizten, teils dass Aussprüche Jesu in Taten umgesetzt wurden, teils dass Weissagungen des alten Testaments auf Christum oder auch nur jüdische Erwartungen von dem Messias oft eine nur allzu buchstäbliche Erfüllung erhielten, teils dass alle Wundererzälungen des alten Testaments durch analoge Wunder Christi und wo möglich in vollkommenerer Gestalt repetirt wurden. Ganz dasselbe Verfaren schlugen auch diejenigen apokryphischen Autoren ein, bei denen die andere Veranlassung stattfand, nämlich nicht der Glaubensbegierde Allzuwissbegieriger entgegenzukommen, sondern vielmehr die evangelische Geschichte für ihre dogmatischen, meist häretischen Zwecke zu fälschen. Darum sind die häretischen Gnostiker besonders fruchtbar an apokryphischen Erzeugnissen gewesen (vgl. Epiphan. haeres. 26, 8. 12), aber auch die anderen Häresien der ältesten Kirche haben das ihrige beigetragen. Aus demselben Grunde erklärt sich auch, wenigstens zum Teil, die große Unbestimmtheit der meisten apokryphischen Texte; kaum haben Schriften jemals so vielen Recensionen unterlegen, sind nach Bedürfnis so vielfach interpolirt und verstümmelt worden, als die apokryphischen Schriften. Die Kritik hat daher, wenn irgendwo, so hier nach dem Alter der Urkunden zu forschen, welches meist zugleich über die relative Ächtheit entscheidend ist. Schon oben deuteten wir an, dass die apokryphischen Evangelien besonders die mangelnden Nachrichten der Evangelien zu ergänzen suchen; sie verbreiten sich daher besonders über die verwandtschaftlichen und Geburtsverhältnisse Jesu, über seine Kindheit und über seine letzten Lebensschicksale. Dass die Zwischenzeit des Jünglingsalters bis zu seinem öffentlichen Hervortreten im 30. Jare auch von den Apokryphen unausgefüllt gelassen wird, findet seine ganz natürliche Erklärung wol darin, dass es auch den apokryphischen Autoren zu gewagt erschien, ein Dunkel aufzuhellen, für das auch nicht der mindeste historische Anhalt im N. T. vorlag; man wusste eben nicht, womit man diese Zeit in glaubwürdiger Weise ausfüllen sollte, und beruhigte sich um so eher in dieser Hinsicht, als die evangelische Geschichte berichtete, dass Christus sein erstes Wunder auf der Hochzeit zu Kana verrichtet habe. Dass aber seine Geburt und seine letzten Lebensschicksale trotz der ausreichenden evangelischen Berichte apokryphisch noch weiter ausgebeutet wurden, darf ebenfalls nicht Wunder nehmen, da der Eintritt Jesu in die Welt und sein Scheiden von dieser Erde dogmatisch die meiste Veranlassung zu den bezüglichen Ausschmückungen darboten. Man unterschied früher gewönlich Evangelia infantiae et passionis Jesu Christi; geeigneter dürfte eine dreifache Einteilung sein: 1) in solche, welche die Eltern und die Geburt Jesu, 2) welche seine Kindheit, und 3) welche seine letzten Lebensschicksale betreffen. Zälen wir zunächst diejenigen auf, deren Texte uns erhalten, zum Teil erst durch Tischendorf (evangel. apocrypha, Lips. 1853) wider aufgefunden worden sind, so gehören hierher*):

a) Protevangelium Jacobi, dessen Verfasser angeblich Jacobus, der Bruder des Herrn. Es umfasst die Zeit von der Ankündigung der Geburt Marias an deren Eltern, Joachim und Anna, bis zum bethlehemitischen Kindermord in 25 Kapiteln. Vgl. Tischendorf a. a. O. S. 1—49. — Sein Alter ist ein sehr hohes; es scheint schon dem Justin. Martyr. dial. c. Tryph. 78, p. 303 und Clem. Alex. strom. 7, p. 889 ed. Potter bekannt gewesen zu sein, und wird dem Namen nach zuerst von Origen. in Matth. III, p. 463 ed. de la Rue erwänt. Der Inhalt scheint auf einen ebionitischen Ursprung schließen zu lassen. Sowol die häufige Erwänung bei den ältesten Kirchenvätern, als die zalreich vorhandenen Handschriften und Übersetzungen aus ziemlich alter Zeit, als endlich der Umstand, dass viele kirchliche Traditionen und Gebräuche sichtlich diesem Evangelium ihren Ursprung verdanken, zeugen für die weite Verbreitung desselben in der ältesten

---

*) Wir bemerken hier im voraus, dass wir in Bezug auf die von Tischendorf edirten apokryphischen Schriften nicht in umfassender Weise die Zeugnisse der ältesten Kirche anzufüren für nötig gehalten, sondern oft nur auf Tischendorf, und neben diesem auf Thilo und Fabricius verwiesen haben. Dagegen haben wir in Bezug auf die übrigen apokryphischen Schriften diesen ältesten Zeugnissen eine besondere Sorgfalt gewidmet.

t bis ins Mittelalter hinein. Daher findet sich auch dieses Protevangelium be- s in der ältesten Sammlung apokryph. Schriften von Neander 1564 (s. o.), nach- n Bibliander (s. o.) zwölf Jare früher zuerst den lateinischen Text edirt hatte, den stellus aus einem griechischen, in der orientalischen Kirche vorgefundenen Exem- re zur Herausgabe vorbereitet hatte. Neuerdings ward er separat von Suckow, atislaviae 1840, ex cod. ms. Venetiano, freilich in kritisch sehr mangelhafter Weise ct, und zuletzt von Tischendorf in seinen evang. apocryph. Dazu Fragmente einem syrischen Codex von Wright, contributions to the Apocryphal Litera- e of the New Test. collected and edited from Syrian MSS. in the British seum. London 1865.

b) Evangelium Pseudo-Matthaei sive liber de ortu beatae Mariae et antia Salvatoris. Unter diesem Namen vollständig in 42 Kapiteln zuerst von chendorf (S. 50 — 105, vgl. dazu in desselben apocal. apocryph. die nach- glichen Bemerkungen prolegom. LVI) edirt, wärend Thilo nur die ersten 24 Ka- el unter dem irrtümlichen Titel historia de nativitate Mariae et de infantia vatoris hat. Es scheint lateinischen Ursprungs zu sein, und seine Quellen, be- ders in dem Protevangelium und dem Evang. Thomae gehabt zu haben. Im igen weisen die vorhandenen Handschriften auf vielfache Retraktationen und Ver- mmelungen hin. Es beginnt mit der Ankündigung der Geburt der Maria, ont deren davidische (gegenüber der manichäischen und montanistischen Ansicht deren levitischer) Abstammung und setzt die Erzälung bis zum Jünglingsalter u fort. Was die Zeit seiner Abfassung anlangt, so scheint es nicht zu lange t nach dem Protevangelium in der abendländischen Kirche bearbeitet und jeden- s schon dem Hieron. c. Helvid. 7; ad Matth. 12, 49. 23, 35, und Innocens I. ad Exsuperium (Galland. bibl. patr. 8, p. 561) bekannt gewesen zu sein, vgl. chendorf a. a. O. S. 25.

c) Evangelium de nativitate Mariae. Über dasselbe gelten dieselben tstehungsverhältnisse, wie bei dem Evangelium Pseudo-Matthaei; auch scheint frühzeitig mit demselben verwechselt worden zu sein, obwol mehrere Anzeichen seinen späteren Ursprung hinweisen; vgl. Tischendorf a. a. O. S. 36. Es ent- t in 10 Kapiteln die Geschichte Marias bis zur Geburt Jesu.

d) Historia Josephi Fabri lignarii. Sie wurde zuerst von Georg llin, Lips. 1722, arabisch mit lateinischer Übersetzung edirt, scheint aber nicht ol arabischen, als vielmehr koptischen Ursprungs zu sein, da die ganze Schrift tlich zur Verherrlichung Josephs und zur Vorlesung an dessen Festtag (20. Juli) nen soll, und bekannt ist, dass dieser Josephskultus hauptsächlich von den mono- ysitischen Kopten ausging; vgl. Tischendorf a. a. O. S. 35. Aus eben diesem unde werden wir auch sein Alter bis in das 4. Jarh. zurückdatiren können, für auch sonst noch manches aus dem dogmatischen Inhalte spricht; vgl. Tischen- f a. a. O. S. 36. Hofmann a. a. O. S. 208 f. Es enthält in 32 Kapiteln ganze Lebensgeschichte Josephs und beschreibt besonders in dem letzten Teile Umstände seines Todes mit großer, für die Dogmengeschichte nicht unwichtiger, sfürlichkeit.

e) Evangelium Thomae. Es ist nächst dem Protevangelium das älteste verbreitetste gewesen. Schon Irenaeus, adv. haeres. 1, 20 muss es gekannt en und Origen. hom. 1 in Lucam erwänt es namentlich; ja Pseudo-Origen. losophum. ed. Emm. Miller, Oxon. 1851, p. 101 coll. p. 94 redet von dem brauche desselben bei der gnostischen Sekte der Naasener in der Mitte des Jarhunderts. Euseb. hist. eccl. 3, 25 erwänt es ebenfalls, und Cyrill. Hierosol. ech. 6 (p. 98, ed. Oxon. 1702, coll. catech. 4, p. 66) vermutet unter dem men des Thomas den gleichnamigen Schüler des Manes, wogegen freilich das n frühzeitigere Vorhandensein nach dem Zeugnis des Irenäus und Origenes icht (vgl. unten das Evang. Manichaeorum). Jedenfalls aber ist sein Ursprung, der der meisten apokryphischen Evangelien ein gnostischer, und zwar unter jenigen Gnostikern zu suchen, welche dem Doketismus in Bezug auf die Per- Christi huldigten; auf diesen Doketismus weist die größte Zal der hier be- iteten Wundermärchen hin, weshalb sie auch bei den Manichäern so viel Bei-

fall fanden. Nach dem Citat des Irenaeus adv. haeres. werden wir den Verfasser unter der marcosianischen Sekte zu suchen haben. Im übrigen bietet keine der vorhandenen Handschriften, die außerdem auf die mannichfachsten Retraktationen und Verstümmelungen hinweisen, den vollständigen Text, so dass wir also nur Fragmente von dem Evangelium Thomae besitzen. Zuerst hat Cotelerius in den Noten zu den Constit. apostol. 6, 17 ein Fragment aus einer Pariser Handschrift des 15. Jarhunderts veröffentlicht; ein umfassenderes Mingarelli, nuova raccolta d'opuscoli scientifici, tom. XII, Venet. 1764, p. 73—155. Von Tischendorf (a. a. O. p. XLV) ist eine größere Anzal von Handschriften aufgefunden worden, deren Verschiedenheiten ihn veranlassten, in seiner Sammlung einen dreifachen Text, zwei griechische und einen lateinischen, aufzunehmen; die Titel sind: 1) *Θωμᾶ ἰσραηλίτου φιλοσόφου ῥητὰ εἰς τὰ παιδικὰ τοῦ κυρίου.* Es enthält die Kindheitsgeschichte Jesu vom 5. bis 12. Jare in 19 Kapiteln (vgl. die nachträglichen Bemerkungen dazu in den prolegom. LXI der apocal. apocr.). 2) *Σύγγραμμα τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ περὶ τῆς παιδικῆς ἀναστροφῆς τοῦ κυρίου.* Es enthält die Zeit vom 5. bis 8. Jare in 11 Kapiteln. 3) Tractatus de pueritia Jesu secundum Thomam. Es enthält die Zeit von der Flucht nach Ägypten bis zum 8. Lebensjare Jesu in 15 Kapiteln. — Einen syrischen Codex veröffentlicht Wright a. a. O. Lond. 1875.

f) Evangelium infantiae Arabicum. Es ist dasselbe zuerst durch Henricus Sike (ev. inf. vel liber apocryphus de infantia Servatoris; ex manuscripto edidit ac latina versione et notis illustravit. Traj. ad Rhenum 1697) in arabischem Terte mit lateinischer Übersetzung edirt worden, und dann in die Sammlungen von Fabricius (der auch die Einteilung in 55 Kapitel vornahm), Jones, Schmid (sämtlich nur lateinisch) und Thilo (arabisch und lateinisch p. 63—131), endlich von Tischendorf in verbesserter lateinischer Übersetzung aufgenommen worden. Inhalt und Ausschmückung läßt sofort auf einen orientalischen Ursprung schließen; denn nicht bloß, dass die orientalische Dämonologie und Magie überall hindurchblickt, sondern es finden sich selbst Relationen, welche sich allein aus der Bekanntschaft mit orientalischer Wissenschaft (z. B. die Bewandertheit des Knaben Jesu in der Astronomie und Physik) und Zoroasters Religion (z. B. die Reise der Weisen aus dem Morgenlande nach Bethlehem infolge einer Weissagung Zoroasters von der Geburt des Messias, vgl. cap. 7) erklären lassen. Der arabische Text ist aber kaum der ursprüngliche, vielmehr weisen mannigfache innere und äußere Gründe auf einen ursprünglich syrischen Text hin, z. B. die Rechnung nach der aera Alexandri (cap. 2). Dahin ist auch seine Berühmtheit bei den syrischen Nestorianern zu rechnen, wärend seine hohe Geltung bei den Arabern und Kopten in Ägypten sich leicht aus dem Umstande erklärt, dass der vorzüglichste Teil seiner Märchen in die Zeit des Aufenthalts Jesu und seiner Ältern in Ägypten fällt. Wie groß übrigens die Verbreitung dieses Evangeliums war, geht auch daraus hervor, dass einzelne Märchen selbst in den Koran aufgenommen, noch andere von muhammedanischen Schriftstellern widerholt worden sind. Das ganze Evangelium scheint zum Zwecke der Vorlesung für gewisse Marientage zusammengestellt worden zu sein, wenigstens finden sich bei den koptischen und abessinischen Christen solche Gedächtnistage von Ereignissen aus dem Aufenthalte Marias in Ägypten, die auf Erzälungen unseres Evangeliums fußen. Die Quellen, welche der Kompilator benutzte, sind zum Teil noch sichtlich. Von den 55 Kapiteln, welche die Zeit von der Geburt Jesu bis zu seinem Aufenthalt im Tempel als zwölfjäriger Knabe umfassen, lehnen sich die ersten 9 an das apokryphische Evangelium des Jacobus, sowie an Matthäus und Lukas an, die letzten 20 vom 36. Kapitel an an das apokryphische Evangelium des Thomas, wärend der mittlere Teil mit seinem ausgeprägten orientalischen Charakter entweder vorhandene Traditionen mit national-religiösen Elementen vermischte oder neue Märchen unter Akkommodation an letztere schuf. Kaum ist demnach auch das ganze das Werk einer einzigen Kompilation, worauf auch noch weitere Spuren von Mangel an Einheitlichkeit und Planmäßigkeit hinweisen. Dadurch wird auch die Bestimmung seines Alters eine höchst unsichere; der einzige sichere Anhalt ist die Bekanntschaft des

Korans mit seinen Märchen, welches freilich bei dem jedenfalls viel früheren Vorhandensein des Evangeliums nicht viel besagen will. Die bis jetzt bekannt gewordenen Handschriften reichen bis ins 13. Jarhundert. Vgl. Tischendorf a. a. O. p. L sqq.

g) Evangelium Nicodemi, oder, nachdem durch Tischendorfs Forschungen diese unrechtmäßige Namenzusammenfassung für zwei durchaus zu trennende Schriften unzweifelhaft nachgewiesen worden ist:

α) Gesta Pilati.

β) Descensus Christi ad inferos.

Die Gründe für die Trennung dieser Schriften beruhen hauptsächlich auf der Beschaffenheit der ältesten Codices; wärend nämlich die lateinischen, als die späteren, sämtlich beide Schriften verbinden und auch zuerst den Namen Evangelium Nicodemi haben, bieten die älteren griechischen fast durchweg nur die erste Schrift, und zwar mit selbständigem Schluſs; dazu kommt, daſs die lateinische Verschmelzung auch noch mannigfache Spuren dieser Aneinanderfügung aufweist, und in den verschmolzenen Schriften sich widersprechende Stellen finden, die unmöglich von einem Autor herrüren können. Freilich bleibt es immer auffällig, daſs die zweite Schrift nirgends für sich allein sich findet; doch dürfte auch dies durch die Annahme, daſs die zweite Schrift schon frühzeitig zu einer Fortsetzung der ersteren umgeschaffen wurde, hinreichend erklärlich erscheinen. Jedoch erhielten die verbundenen Schriften kaum schon damals den Gesamtnamen Evangelium Nicodemi, vielmehr scheint dieser erst nach Karls des Großen Zeit erfunden, seitdem aber stehend geworden zu sein. Die Veranlassung dazu war wol entweder der Prolog zur ersten Schrift, in welchem des Zeugnisses des Nicodemus gedacht wird, oder der Umstand, daſs in dem Evangelium dem Nicodemus eine Hauptrolle zufällt. Der ursprüngliche Titel der ersten Schrift war: *ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*; daher der lateinische Gesta Pilati (bei Gregor. Turon. hist. Franc. I, 21 und 24) oder Acta Pilati (Justin. Mart. apolog. 1, 35: *ταῦτα — δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων.*), wobei wegen des Mangels alles Charakters eines gerichtlichen Dokumentes nicht mit Tertull. apolog. 21 an die wirklichen von Pilatus an den Kaiser gesendeten Gerichtsakten gedacht werden kann, sondern vielmehr einfach anzunehmen ist, daſs *τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα* (sub Pilato confecta) späterhin irrtümlicher- oder absichtlicherweise für *ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα* ausgegeben wurden. Jedenfalls aber steht so viel fest, daſs eine Schrift unter dem Namen acta Pilati frühzeitig weit verbreitet war und in hohem Ansehen stand (vgl. außer Justin. und Tertull. a. a. O. auch Euseb. hist. eccl. 2, 2; Epiphan. haeres. 50, 1), und es fragt sich nur, ob die auf unsere Zeit gekommene Schrift mit jener für identisch gehalten werden darf. Die stetige Aufeinanderfolge der Zeugnisse vom 2. Jarhundert (vergl. Justin., Tertull., Euseb., Epiphan.) bis ins 5. (Orosii hist. 7, 4) und 6. Jarhundert (Gregor. Turon. a. a. O.), an welche sich dann sofort der Zeit nach die ältesten vorhandenen Handschriften aus dem 5., höchstens 6. Jarhundert (vgl. Tischendorf a. a. O. p. LXIV) anschließen, läſst kaum einen hinreichend langen Zeitraum zwischen irgend welchen der angefürten Zeugnisse offen, wärend dessen eine so verbreitete Schrift hätte untergehen und eine unechte an deren Stelle untergeschoben werden können, wozu noch kommt, daſs ein weiteres Zeugnis für die Identität des auf uns gekommenen Textes mit dem ursprünglichen sich aus dem mit jenem übereinstimmenden Inhalte obiger Citate ergibt. Jedenfalls erklärt sich die allerdings große Textverschiedenheit der vorhandenen Handschriften auch one die Annahme der Unechtheit aus dem gleichmäßigen Schicksal sämtlicher apokryphischer Schriften, auf das willkürlichste interpolirt zu werden. Der Verfasser dieser Acta Pilati gehörte jedenfalls den Judenchristen an und schrieb für diese, was nicht bloß aus seiner Bekanntschaft mit den jüdischen Institutionen, sondern besonders aus dem Streben hervorgeht, seine Historie durch das Zeugnis aus dem Munde der Feinde Christi und zwar derer, die amtlich bei allen den Vorgängen vor und nach dem Tode Christi beteiligt waren, d. h. der Judenobersten, zu beglaubigen. Wie viel davon

auf Warheit beruht, kann fraglich sein, jedenfalls aber werden wir nicht von vornherein alles als Mythe ansehen dürfen, vielmehr erwarten müssen, dass manche zu seiner Zeit noch durch mündliche Überlieferung bekannte historische Thatsache von ihm in seine Schrift aufgenommen worden sei. Finden wir nun in der Hauptsache ein sich Anlehnen an die kanonischen Berichte, außerdem aber selten etwas unwarscheinliches, sondern meistens den Verhältnissen angemessenes, so wird der Wert der Acta Pilati auch für die Bereicherung oder wenigstens Erläuterung der evangelischen Geschichte nicht one weiteres in Abrede gestellt werden können; auf die Benutzung der Acta Pilati für diesen Zweck hat Hofmann in seinem „Leben Jesu“ an mehreren Stellen (vgl. S. 264, 379, 386, 396 u. a.) mit Recht aufmerksam gemacht. Vgl. auch Tischendorf, Pilati circa Christum judicio quid lucis offeratur ex actis Pilati. Lips. 1855. Lipsius, Die Pilatus-Akten. 4. Kiel 1871. Außerdem ist die Schrift wegen ihres dem neutestamentlichen auch zeitlich so nahe stehenden Sprachidioms (denn die Ansicht, dass sie ursprünglich hebräisch oder lateinisch geschrieben sei, entbehrt jedes festeren Grundes) jedenfalls auch von philologischer Bedeutung für die neutestamentliche Hermeneutik. — Der zweite Teil des sogenannten Evang. Nicodemi, welcher den descensus Christi ad inferos aus dem Munde der beiden Söne Simeons, Carinus und Leucius, welche mit Christo auferstanden und Zeugen seines Erscheinens in der Unterwelt gewesen waren, in höchst interessanter, den Zeitvorstellungen akkommodirter Weise berichtet, ist von ungleich geringerer Bedeutung als die Acta Pilati, wenn auch sein Inhalt, seine Sprache und sonstige Zeugnisse auf eine kaum viel spätere Zeit der Abfassung, als bei jenem, schließen lassen; jedenfalls hat Eusebius Alexandrinus (vgl. Thilo, über die Schriften des Eusebius von Emisa, 1832) schon daraus geschöpft (nicht das umgekehrte Verhältnis hat stattgefunden, wie Alfred Maury, nouvelles recherches sur l'époque à laquelle a été composé l'ouvrage connu sous le titre d'évangile Nicodème, 1850, irrtümlich meint). Der Verfasser war, wie es scheint, ein mit den jüdischen Messiaserwartungen und sonstigen Zeitvorstellungen, sowie mit den gnostischen Anschauungen wol vertrauter, gebildeter Judenchrist. — Beide Schriften, die Acta Pilati und der Descensus Christi, sind unter dem zusammenfassenden Namen Evangelium Nicodemi seit Herold, orthodoxographa (s. oben) in alle nachfolgenden Sammlungen apokryphischer Schriften übergegangen; der griechische Text der Acta wurde zuerst von Birch, unendlich verbessert von Thilo unter Hinzufügung auch des Descensus edirt; endlich hat Tischendorf, nach Auffindung neuer, und zwar der ältesten Codices durch die Veröffentlichung von zwei griechischen und einem lateinischen Texte der Acta und einem griechischen und zwei lateinischen Texten des Descensus (vgl. Tischendorf a. a. O. S. 203 bis 410), weiteren kritischen Untersuchungen eine sichere Basis verschafft. Vergl. auch den Nachtrag in den prolegom. LXI zu desselben apocal. apocr. — In Verbindung mit dem Descensus ist auch die in mehreren Codices hinzugefügte Epistola Pilati, die im griechischen Texte auch den Actis Petri et Pauli (bei Tischendorf, act. apost. apocryph. p. 16) einverleibt ist, in doppeltem lateinischen Texte aufgenommen; der Brief enthält einen Bericht des Pilatus an den Kaiser Claudius Tiberius von der Auferstehung Christi. — Eine andere Epistola Pontii Pilati, worin er sich wegen des ungerechten Urteils der Juden über Christum unter Hinweisung auf die Unmöglichkeit, denselben zu widerstehen, verwart, war ebenfalls im Altertum schon weit verbreitet, und soll, wie die nachfolgenden apokryphischen Machwerke, die wir am füglichsten sogleich hier anreihen, die Sage von der Bekehrung des Pilatus zum Christentum unterstützen. Sie findet sich im lateinischen Text bei Fabricius, Thilo und zuletzt Tischendorf a. a. O. S. 411—412. — Neuerdings hat Wright a. a. O. Briefe Herodis ad Pilatum und Pilati ad Herodem aus einer syrischen Handschrift edirt.

Anaphora Pilati, der Bericht des Pilatus über die Vorgänge bei der Verurteilung, Tod und Auferstehung Jesu mit Aufzälung seiner hauptsächlichsten Wunder, ein Dokument, welches deutlich wider das Streben bekundet, den Pilatus als bereits für die Sache des Christentums eingenommen, darzustellen, war ebenfalls weit verbreitet. Außer in den früheren Sammlungen auch von Tischen-

dorf a. a. O. S. 418—425 in einer doppelten griechischen Textrecension abgedruckt. — Nicht genug, dass Pilatus dem Christentum günstig darzustellen gesucht wurde, selbst der Kaiser musste ein Zeugnis für Christum ablegen. Dies ist der Zweck der Paradosis Pilati, welche nach Birch und Thilo auch Tischendorf a. a. O. S. 426—431 im griechischen Text hat abdrucken lassen. Sie enthält das Verhör des Pilatus vor dem Kaiser, seine Verurteilung zum Tode und Hinrichtung, weil er Christum unschuldig gekreuzigt; infolge eines Gebetes bekennt sich Christus durch ein Wunder zu dem Reuigen und nimmt auch seine Frau Prokla zu sich. Den Juden aber kündigt der Kaiser das Strafgericht an. — Ein an der Stelle dieser Paradosis sich hier und da findendes Responsum Tiberii ad Pilatum ist eine ebenso ungeschickte, fabelreiche Dichtung, als die Epistolae Herodis, deren es mehrfache gibt, wovon uns Thilo, cod. apocryph., p. CXXIV eine Probe vorfürt. Tischendorf hat beide Schriften nicht des Abdrucks für wert erachtet. — Die von Tischendorf S. 432—435 im lateinischen Text abgedruckte Schrift Mors Pilati war ebenfalls im Mittelalter ziemlich verbreitet. Sie berichtet von der Sendung des kranken Tiberius an den Pilatus, um den Wunderarzt Jesum herbeizuholen. Die Leinwand der Veronica mit dem Bildnis Jesu heilt den Kaiser. Pilatus wird wegen der Kreuzigung Christi zur Verantwortung gezogen. Der ungenähte Rock Christi schützt ihn vor dem Zorne des Kaisers; dann verurteilt, nimmt er sich selbst das Leben, wird in die Tiber geworfen; dieselbe leidet ihn nicht, ebenso nicht die Rhone, wohin er nun geworfen; endlich wird er bei Lausanne in ein Loch geworfen, wo noch jetzt die bösen Geister rebellisch sind. — Die Narratio Josephi Arimathiensis bei Tischendorf S. 436 bis 447 gehört ebenfalls dem früheren Mittelalter an; sie berichtet die Gefangennehmung Jesu, Verurteilung, Tod, Begräbnis; Erscheinung Christi im Gefängnis bei Nikodemus und dessen Befreiung; Einfürung des reuigen Schächers Demas in das Paradies. Fast scheint es, als ob die ganze Schrift nur der Verherrlichung dieses begnadigten Mitgekreuzigten seine Entstehung verdanke. — Vindicta Salvatoris ist der Titel der letzten von Tischendorf a. a. O. S. 448—463 zuerst veröffentlichten Schrift. Obwol von ziemlichem Alter, ist sie doch ein höchst ungeschicktes Machwerk. Der kranke Titus wird in Lybien von einem Judenchristen Nathan auf Christi Heilkraft aufmerksam gemacht, durch das Bedauern des Todes Christi geheilt, läfst sich taufen, ruft den Vespasian mit seinem Heere herbei, zieht gegen die Juden und erobert Jerusalem. Pilatus wird gefangen gesetzt, Veronica mit dem Leinwandbildnis Jesu mit nach Rom genommen, und durch dasselbe der kranke Kaiser Tiberius geheilt, und nachher von Nathan getauft. —

Die bisher aufgezälten Evangelia apocrypha bilden aber nur den kleinsten Teil der überhaupt einmal in Umlauf gesetzten apokryphischen Evangelien. Von den meisten sind nur geringe Fragmente, von einigen nur die Namen auf uns gekommen, von vielen gewiss auch diese nicht einmal. Wir zälen sie in dem folgenden in alphabetischer Ordnung auf, wie sie bereits Fabricius a. a. O. I, p. 355 sq. zusammengestellt hat.

1) Evangelium secundum Aegyptios. Fragmente daraus bei Clemens Roman. ep. 2, 12 (coll. Clem. Alexandr. strom. 3, p. 465); Clem. Alex. strom. 3, p. 445 (coll. p. 452. 443). Erwänt wird dasselbe außerdem Origen. hom. 1 in Luc. (der es für eins der von Luk. 1, 1 erwänten Evangelien hält); Epiphan. haeres. 62, 2, p. 514; Hieron. prooem. ad Matth. In Gebrauch war es bei Enkratiten und nach Epiphan. auch bei den Sabellianern.

2) Evangelium aeternum. Es ist das Werk eines Minoriten aus der Mitte des 13. Jarhunderts, gestützt auf Offenb. Joh. 14, 6. Die Schrift ward alsbald durch Papst Alexander IV. verdammt (vgl. Fabric. I, p. 337). Wir erwänen es um seines alten Namens willen, obwol es der Zeit nach nicht mit den übrigen apokryphischen Evangelien auf gleicher Stufe steht.

3) Evangelium Andreae. Erwänt wird dasselbe von Innocens. I. epist. [illegible], 7 und Augustin. contra advers. leg. et prophet. 1, 20; möglich aber, dass beide die Actus Andreae (s. unten) im Auge hatten. Gelasius in decreto de

libris apocryphis (in Jure Canonico 15, 3) zält es unter den zu verdammenden Evangelien auf.

4) Evangelium Apellis. Erwänt von Hieron. prooem. ad Matth. und Beda, init. commentar. in Luc. Vielleicht ist es aber nur ein verstümmeltes Evangelium, wie das des Marcion, vgl. Origen. epist. ad caros suos in Alexandria (tom. I, p. 881 ed. Basil. 1557, in Rufini apologia pro Origene), Epiph. 44, 2.

5) Evangelium duodecim Apostolorum. Erwänt Origen. hom. 1 in Luc.; Ambros. prooem. in Luc.; Hieron. prooem. in Matth.; adv. Pelag. lib. 3 sub. init. (von ihm ausdrücklich als identisch mit dem Ev. juxta Hebraeos und Ev. Nazaraeorum bezeichnet); Theophylact. prooem. in Luc.

6) Evangelium Barnabae. Erwänt Gelas. a. a. O. Nach Casaubon. exerc. 15, contra Baron. 12, p. 343 ward das Evangelium des Matthäus von ihm aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt; vergl. hierzu Fabr. cod. apocr. I, p. 341; III, p. 373. 528.

7) Evangelium Bartholomaei. Erwänt Hieron. prooem. ad Matth.; Gelas. a. a. O.; Beda a. a. O. Über die Tradition, daſs Bartholomäus das hebräische Evangelium des Matthäus nach Indien gebracht habe, woselbst es von Pantänus vorgefunden worden sei, s. Fabric. cod. apocr. I, p. 341.

8) Evangelium Basilidis. Erwänt Origen. tract. 26 in Matth. 33, 34; id., prooem. in Luc.; Ambros. prooem. in Luc.; Hieron. prooem. in Matth.; Euseb. hist. eccl. 4, 7.

9) Evangelium Cerinthi. Erwänt Epiphan. haeres. 51, 7; wie es scheint das Evangelium des Matthäus nach eigenem Zuschnitt, in welcher verstümmelten Gestalt es auch bei den Carpocratianern in Geltung war; Epiph. haeres. 28, 3; 30, 14.

10) Evangelium Ebionitarum. Fragmente dieses, nach dem Zeugnis des Epiphanius, verstümmelten Matthäusevangeliums, welches die Ebioniten Evangelium Hebraicum nannten, bei Epiphan. haeres. 30, 13. 16. 21. Daſs es nicht identisch mit dem Evangelium Nazaraeorum, siehe bei Fabric. I, p. 367; II, p. 532.

11) Evangelium Evae. Als bei gewissen Gnostikern in Gebrauch erwänt und Stellen daraus angefürt bei Epiphan. haeres. 26, 2. 3 u. 5.

12) Evangelium secundum Hebraeos, nach dem Zeugnis des Hieronymus (siehe oben unter 5) identisch mit dem Evangelium duodecim apostolorum, und nach desselben Zeugnis (vgl. noch Hieron. libr. XI, commentar. in Jes. 40, 11; lib. IV in Jes. 11, 2) auch identisch mit dem Evangelium Nazareorum, war chaldäisch mit hebräischen Lettern geschrieben, bei den Nazaräern in Gebrauch (Hieron. adv. Pelag. 3, 1); es wurde von Hieron. in das Griechische und Lateinische übersetzt (Hieron. in catal. script. eccl. de Jacobo; lib. 2 in Mich. 7, 6; lib. 2 in Matth. 12, 13). Über die Hypothese, daſs es das ursprünglich hebräisch geschriebene Matthäusevangelium sei, s. Fabric. a. a. O. I. p. 355 und vor allem die kritischen Untersuchungen in den Einleitungsschriften zum N. T. und in den neueren Kommentaren zum Matthäus. Daſs es zu den ältesten apokryphischen Erzeugnissen gehörte, geht aus den zalreichen alten Zeugnissen hervor; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 39, woselbst es als bereits dem Papias bekannt genannt wird: Ignatius, ep. ad Smyrnaeos c. 3 citirt eine Stelle, die nach Hieron. in catal. script. eccles. de Ignatio, und prooem. in lib. XVIII, Jes. aus dem „Evang. sec. Hebraeos, quod Nazaraei lectitant“ entnommen ist; Euseb. hist. eccl. 3, 27 (coll. Theodoret. haer. fab. 2, 1; Nicephor. 3, 13); ibid. 3, 25. 4, 22; Clem. Alex. strom. I, p. 380; Origen. in Joh. tom. II, p. 58, coll. homil. 15 in Jerem. tom. I, p. 148 (ed. Huet.) tract. 8 in Matth. 19, 19; Hieron. a. a. O. und catal. scr. eccl. de Matth.; lib. 6 in Ezech. 19, 7; lib. 1 in Matth. 6, 11; lib. 4 in Matth. 27, 5. 16; lib. 3 in Ephes. 5, 4; Epiph. haeres. 30, 3. 6; 29, 9 u. a.

13) Evangelium Jacobi majoris; angeblich im Jare 1595 in Spanien, dessen Apostel Jacobus war, aufgefunden; von Innocenz XI. 1682 verdammt. Vgl. Fabric. a. a. O. I, p. 351.

14) **Joannis de transitu Mariae.** Vgl. Gelasius, in decreto de libr. ocr. a. a. O. noch handschriftlich vorhanden, vgl. Fabric. I, p. 352. In dem d. Colbertin. 453 schließt sich noch eine andere dem Johannes beigelegte Schrift: Jesu Christo et ejus descensu ex cruce an, überschrieben *ὑπόμνημα τοῦ Κυρίου ιῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὴν ἀποκαθήλωσιν αὐτοῦ, συγγραφεῖσα* (!) *παρὰ τοῦ γίου Θεολόγου.* Vielleicht bezieht sich hierauf Epiphan. Monachus, serm. de Maria irgine Deipara (vgl. Fabric. I, p. 45). Mit Recht hat Tischendorf das **Evangelium Joannis, uti Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatur,** us der Thiloschen Sammlung (p. 817 sq.) nicht in die seinige aufgenommen, ebensowenig als das den Albigensern angehörige **liber S. Joannis apocryphus**; denn beide stehen schon der Zeit nach nicht mit den apokryphischen Evangelien auf gleicher Stufe. Vgl. Tischendorf a. a. O. p. XI.

15) **Evangelium Judae Ischariotae,** als das Evangelium der gnostischen Sekte der Kainiten erwänt bei Iren. c. haeres. 1, 35; Epiph. haeres. 28, 1; Theodoret. haeret. fab. 1, 15.

16) **Evangelium Leucii.** Wol fälschlich von Grabe ad. Iren. 1, 17 (ed. Massuet. 1, 20) und Fabric. I, p. 353 in dem Cod. Oxoniens. des Evangelium Pseudo-Matthaei vermutet; vgl. Tischendorf, ev. apocr. p. XXX.

17) **Evangelia,** quae falsavit Lucianus, apocrypha und evangelia, quae falsavit Hesychius, apocrypha. So bezeichnet sie das decretum Gelasii 6, 14. 15, wärend Hieron. prot. in evang. darin nur die ersten Recensionen des Textes der Evangelien erblickt, allerdings aber auch den beiden Männern (Lucian, Presbyter von Antiochien, Hesychius, ägyptischer Bisch. Ende d. 3. Jarh.) unbefugte Emendationen vorwirft. Vgl. Grießbach, proleg. in ed. N. T. III; Hug, Einleit. in d. N. T. §. 37. 38.

18) **Evangelia Manichaeorum.** Es werden deren vier erwänt: a) **Evangelium Thomae,** eines Schülers des Manes, vgl. Cyrill. Hierosol. catech. 6, pag. 98, coll. 4, p. 66 ed. Oxon. 1703; Gelas. a. a. O.; Timotheus (presb. Constantinopolit.) bei Meursius var. divin. p. 117; Petrus Siculus, hist. Manich. p. 30 ed. Rader; Leontius, de sectis, 3. lect., p. 432. Verschieden von dem unter e) aufgefürten Evangelium Thomae. — b) **Evangelium vivum.** Vgl. Photius contra Manich., lib. I; Cyrill. Hieros. catech. 6; Epiphan. haeres. 66, 2; Timotheus a. a. O. — c) **Evangelium Philippi.** Vgl. Timotheus a. a. O.; Leontius a. a. O. — d) **Evangelium Abdae,** auch Mark. 4, 41 *εὐαγγέλιον μόδιον* genannt (vgl. Photius, bibl. cod. 85). Siehe noch Fabric. I, p. 142 u. 354, und daselbst die Stelle ex Anathematismis Manichaeorum in Coteler. patr. apost. I, p. 537.

19) **Evangelium Marcionis,** des Stifters der bekannten antijüdischen Sekte, der nur paulinische Schriften in seinem Kanon zuließ, in d. 1. H. des 2. Jarh. Mit Bezug auf die Stellen (Röm. 2, 16; Galat. 1, 8; 2 Timoth. 2, 9), wo Paulus von *seinem* Evangelium (*κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*) redet, lag es nahe, ihm ein besonderes Evangelium anzudichten. Marcion hielt das Evangelium des Lukas dafür, nicht jedoch one alle jüdischen Elemente daraus auszumerzen, wie schon Iren. haeres. 1. 29. 3, 12; Orig. c. Cels. 2; Tertull. c. Marcion. 4, 3; Epiphan. haeres. 42, bezeugen; die beiden letzteren füren im einzelnen die korrumpirten Stellen an. Es wurde „ex auctoritate veterum monumentorum" besonders herausgegeben von Aug. Hahn, und von Thilo, cod. p. 401 sq. abgedruckt. Das Verhältnis desselben zu unserm kanonischen Lukas ist neuerdings hauptsächlich im Interesse einer negativen Kritik ausgebeutet worden; siehe darüber die Einleitungsschriften zum N. T.

20) **Mariae Interrogationes majores et minores.** Diese beiden apokryphischen Schriften voll obscönen Inhalts erwänt Epiphan. haeres. 26, 8 als bei einigen Gnostikern in Gebrauch.

21) **Evangelium Matthiae.** Erwänt Origen. hom. 1 in Luc.; Euseb. hist. eccl. 3, 25; Hieron. prooem. in Matth.; Gelas. a. a. O.; Beda, sub init. comment. in Luc.

22) **Narratio de legali Christi sacerdotio,** bei Suidas sub voce

Ἰησοῦς, auch in einem Cod. ms. biblioth. reg. Paris, und in zwei mss. biblioth. Caesareae (vgl. Lambec. in bibl. Vindob. lib. IV, p. 158 u. 175, VIII, p. 362; Walter, codex in Suida mendax de Jesu, Lips. 1724); siehe überhaupt Hofmann, Leben Jesu, S. 298. Schon Rich. Montacut. apparat. ad Orig. eccl. p. 308 erklärt die ganze Erzälung von Christi Priestertum für ein gnostisches oder manichäisches Machwerk; über das Interesse, welches man daran hatte, Christo die priesterliche Würde beizulegen, vgl. ebenfalls Hofmann a. a. O.

23) Evangelium Perfectionis, bei den Basilidianern und andern Gnostikern in Gebrauch, Epiphan. haeres. 26, 2; jedenfalls verschieden von dem Evangelium Philippi (vgl. Epiphan. haeres. 26, 13) und Evae; vgl. Fabric. I, p. 373; II, p. 550.

24) Evangelium Petri. Erwänt Origen. in Matth. tom. XI, p. 223; Euseb. hist. eccl. 3, 3 u. 25. 6, 12; Hieron. catal. script. eccl. de Petro und de Serapione. Es war Ende des 2. Jarh. bei der Gemeinde zu Rhossus in Cilicien in Gebrauch; daselbst fand es Serapion, Bischof von Antiochien (seit 191) vor, und schrieb nach näherer Prüfung seines häretisch-verdächtigen Charakters eine Schrift darüber an die dortige Gemeinde, woraus uns Euseb. hist. eccl. 6, 12 einige Fragmente erhalten hat. Irrtümlich verwechselt es Theodoret. haeret. fab. 2, 2 mit dem Evangelium sec. Hebraeos. Dass dem Petrus mit Unrecht auch das Evangelium infantiae zugeschrieben wurde, siehe Fabric. I, p. 153, oder gar das Markusevangelium, siehe Fabric. I, p. 375.

25) Evangelium Philippi. Erwänt und citirt Epiphan. haeres. 26, 13, bei den Gnostikern in Gebrauch; vielleicht dasselbe, was nach Timotheus presbyt. Constantinop. bei Meursius, var. divin. p. 117, und Leontius, de sectis, lect. 3, p. 432 bei den Manichäern in Gebrauch war. (S. unter 18.)

26) Evangelium Simonitarum, von diesen liber quatuor angulorum et cardinum mundi genannt, erwänt in der praef. Arabica ad Conc. Nicaenum, tom. II. Conciliorum edit. Labbeanae, p. 386; coll. Constit. Apostol. 4, 16.

27) Evangelium secundum Syros, von Euseb. hist. eccl. 4, 22 unter Berufung auf Hegesippus erwänt, aber nach Hieron. adv. Pelag. 3, 1 wol identisch mit Evangelium sec. Hebraeos.

28) Evangelium Tatiani, erwänt Epiphan. haeres. 46, 1. 47, 4 als bei den Enkratiten, und selbst bei katholischen Christen in Syrien, die sich durch den Schein der Kanonicität täuschen ließen, in Gebrauch. Weil es aus den vier Evangelien kompendiarisch zusammengestellt, auch εὐαγγ. διατεσσάρων genannt, vgl. Theodoret. haeret. fabul. 1, 20; coll. Ambros. prooem. in Luc.; Euseb. hist. eccl. 4, 29; von Epiphanius fälschlich für identisch mit dem Evangelium sec. Hebraeos gehalten (siehe Fabric. I, p. 377). Vgl. Semisch, Tatiani diatessaron, antiquissimum N. T. evangeliorum in unum digestorum specimen. Breslau 1856. Tatian wird auch sonst als gefärlicher Kompilator und Verstümmler der hl. Schriften gerügt (vgl. Fabric. II, p. 538). Dass die noch vorhandene, von Victor Capuanus in praefat. ad Anonymi harmoniam evangelicam dem Tatian zugeschriebene Evangelienharmonie (abgedruckt in den Orthodoxographis und der bibl. Patrum unter Tatians Namen) dem Tatian keinesfalls zugehöre, darüber siehe Fabric. I, p. 378; II, p. 550.

29) Evangelium Thaddaei, erwänt in dem decret. Gelasii a. a. O.: wenn nicht bloss eine falsche Lesart für Matthäi, würde es angeblich auf den Apostel Judas Thaddäus, oder auf einen Judas aus der Zal der 70, welchen Thomas nach Edessa an den König Abgar sendete, zurückzufüren sein, Euseb. hist. eccl. 1, 13 (vgl. Fabric. I, p. 136 u. 379). Doch ist die Tradition selbst nicht einig, ob der an den Abgar gesendete Thaddäus zu den 12 oder 70 Jüngern gehörte, welche Differenz z. B. schon zwischen Eusebius und Hieronymus besteht, vgl. Euseb. hist. eccl. ed. Reading p. 38, nat. 5 u. 6; siehe auch unten zu den acta Thaddaei.

30) Evangelium Valentini erwänt Tertull. de praescript. adv. haeret. c. 49, woselbst er aber nach cap. 38 kaum ein von Valentinus selbst verfasstes Evangelium im Sinne hat, sondern vielleicht das Evangelium Veritatis,

welches nach Iren. adv. haeres. 3, 11 bei den Valentinianern in Geltung war, und von den kanonischen Evangelien völlig abwich.

II. Acta apostolorum apocrypha. Ihre Entstehung verdanken sie so ziemlich denselben Ursachen, welche wir oben für die apokryphischen Evangelien angegeben haben, nur daſs der häretische Charakter dieser Schriften sich noch deutlicher in dem Streben, häretische Dogmen auf apostolische Auktorität zurückzufüren, zu erkennen gibt. Deshalb waren sie auch von der Kirche nicht minder gefürchtet, als die apokryphischen Evangelien, ja nach den Zeugnissen der ältesten Kirchenlehrer scheinen sie von hervorragender Bedeutung gewesen zu sein; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. adv. haeres. 2,1. 61, 1; August. c. Felicem Manich. 2, 6; Phot. biblioth. cod. 114; Gelasius a. a. O. Infolge dessen ist auch ihre dogmengeschichtliche und archäologische Bedeutsamkeit gewiſs nicht gering anzuschlagen. Freilich hat hier, wenn irgendwo, zuerst die Kritik ihre Aufgabe in Bezug auf Alter und Ursprünglichkeit der noch vorhandenen Akten zu lösen, da die meisten dieser apokryphischen Machwerke widerholte Retraktationen erfaren haben, ja oft im katholischen Sinne wider umgearbeitet worden sind, indem nicht selten häretische Fabeln auch zur Stütze für kirchliche Traditionen zu gebrauchen waren. Unter denen, welche apokryphische Apostelgeschichten verfertigt haben, klagt die Kirche hauptsächlich einen Manichäer Lucius (oder Leucius) Charinus an; doch ist uns von seinen Werken wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt nichts erhalten. Dagegen besitzen wir noch, wenn auch in vielfach gewandelter Gestalt, die Historiae apostolicae Pseudo-Abdiae libr. X, welche dem Abdias, dem ersten von den Aposteln selbst eingesetzten Bischof zu Babylon, zugeschrieben wurden, und als eine katholisirende Kompilation aus den älteren häretischen Schriften erscheinen. Abdias soll sie in hebräischer Sprache geschrieben haben, worauf sie von Julius Africanus in das Lateinische übersetzt worden seien. Dagegen spricht schon ihre völlige Unbekanntschaft bei den Alten; ihre Entstehung reicht kaum über das 7. Jarhundert hinaus. Sie sind von Fabricius in seinem cod. apocryph. I, p. 388 sqq., mit vorausgeschickten testimoniis et censuris der ältesten Zeit, aufgenommen worden. Selbst Simeon Metaphrastes hat für seine vitae Sanctorum sichtlich diese apokryph. Akten nicht bloß benutzt, sondern oft ausgeschrieben, z. B. die actus Pauli et Theclae in seiner vita Theclae: *περὶ τῆς ἁγίας — Θέκλης τῆς ἐν Ἰκονίῳ*, ed. Petrus Pantinus, Antwerp. 1608, in Basilii Seleuciae in Isauria episcopi de vita ac miraculis D. Theclae, p. 250 sqq. — Von der neueren Wissenschaft sind die apokryphischen Apostelgeschichten neben den apokryphischen Evangelien etwas vernachläſsigt worden. Fabricius hat in seine Sammlung aufgenommen, was ihm irgend zugänglich war, nämlich die Historiae apostolicae Abdiae und fragmenta actuum apostolicorum, nebst einer notitia aller irgendwo genannten apokryphischen Akten, in der Weise, wie er es auch in Bezug auf die apokryphischen Evangelien und die anderen apokryphischen Schriften getan. Zwar hat Papebroche die Acta Barnabae 1698, Grabe in spicileg. SS. Patr. 1698 die Acta Pauli et Theclae, endlich Woog die Acta Andreae 1749 aus alten Codices edirt, jedoch sind erst die Arbeiten Thilos, nämlich die Acta Thomae 1823, Acta Petri et Pauli in zwei Programmen 1837 und 1838, Acta Andreae et Matthiae in dem Programm von 1846, von wirklicher Bedeutung. Die handschriftlichen Studien und reichen Entdeckungen Tischendorfs haben endlich eine umfassendere Sammlung apokryphischer Akten in seinen Acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851, möglich gemacht. Vergl. auch desselben additamenta ad acta apostolorum apocrypha in den prolegom. zu den apocalypses apocr. XLVII etc.

a) Acta Petri et Pauli. Die ältesten Zeugnisse bei Euseb. hist. eccl. 3, 3; Hieron. catal. scr. eccl. de Petro, und vielleicht schon Clem. Alex. strom. lib. 7, und diesem folgend Euseb. hist. eccl. 3, 30; schon im 15. Jarhundert von Lascaris (1490) benutzt, um den Aufenthalt des Paulus in Messina, und von Abela im 17. Jarhundert (1647), um des Paulus Schiffbruch bei der sicilischen Insel Melite (nicht dem dalmatischen Melite) zu erweisen; vgl. Winer, bibl. Realw. s. v. Melite; Thilo, acta Thomae p. LIV; Tischendorf, acta apost. apocr. p. XIV (daselbst der griechische Text S. 1 — 39). Die dem Marcellus,

einem Schüler des Petrus, zugeschriebene Schrift: de mirificis rebus et actibus beatorum Petri et Pauli, et de magicis artibus Simonis magi, welche nach Florentinius ad Martyrologium Hieronymi p. 103 sqq. auch von Fabric. III, p. 632 sqq. abgedruckt und sonst noch handschriftlich vorhanden ist (vgl. Tischendorf a. a. O. p. XIX), stimmt in dem Inhalt mit den Akten überein. Ebenso die dem römischen Bischof Linus zugeschriebene Schrift, welche ebenfalls das Martyrium des Petrus und Paulus enthält, und die derselbe an die orientalischen Gemeinden geschickt haben soll; sie steht der Schrift des Marcellus an Alter nach und findet sich in der bibl. Patrum, Colon. 1618, I, p. 70. Dagegen weichen die historiae apostolicae de S. Petro und de S. Paulo des Abdias mannigfach von jenem ab.

b) Acta Pauli et Theclae. Bereits von Tertullian. de baptism. cap. 17 erwänt und einem asiatischen Presbyter zugeschrieben, der nach Hieron. catal. scr. eccl. 7 als vicinus eorum temporum (sc. Tertulliani) und convictus apud Joannem bezeichnet wird, also der ersten Hälfte des 2. Jarhunderts angehört haben muß; dieses hohe Alter wird auch sonst durch die Erwänung bei den ältesten Kirchenschriftstellern bezeugt (siehe dieselben bei Tischendorf a. a. O. p. XXIII). Ist es nun auch gewiſs, daſs der ursprüngliche Text nicht weniger frühzeitigen Verstümmlungen unterlegen hat, wie andere apokryphische Schriften, so liegt doch kein Grund vor, die Identität der noch vorhandenen Schrift (bei Tischendorf a. a. O. S. 40—63) mit der ursprünglichen zu läugnen, wie dies Tischendorf a. a. O. p. XXII nachzuweisen gesucht hat. Zuerst wurden diese Acta von Grabe, in spicileg. SS. Patr. I, p. 95—128 edirt, widerholt in der Sammlung von Jones; das Fehlerhafte dieser Edition hat durch Tischendorfs Text, dem drei neue Codices (Parisiens.) von hohem Alter aus dem 10. und 11. Jarh. vorlagen, eine vollkommene Recension erfaren.

c) Acta Barnabae, auctore Joanne Marco, oder genauer nach dem griechischen Codex: *περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου*. Zuerst von Papebroche in Actis Sanctorum, tom. II, Antverp. 1698, p. 431—436 aus einem cod. Vatic. edirt; neuerdings von Tischendorf a. a. O. S. 64—74 unter Benutzung eines cod. Paris., dessen Alter (vom Jahre 890) selbst wider ein Zeugnis für das Alter der Akten ablegt. Sie werden erwänt von Siegebert. Gemblacens. in catal. script. eccles. (Ende des 11. Jarhunderts). Baronius, annal. ad a. Chr. 51, num. 51 meint irrtümlich, daſs sie zu den hist. apost. Abdiae gehören und schreibt sie ad a. Chr. 485, num. 4 einem Schriftsteller des 5. Jarhunderts zu, wogegen Tillemont. in vitae Barnabae (memor. hist. eccl. I, p. 1189) und in vita Joannis Marci (II, p. 413) die Abfassung in eine spätere Zeit versetzt.

d) Acta Philippi, oder genauer nach der Überschrift des griechischen Codex: *ἐκ τῶν περιόδων Φιλίππου τοῦ ἀποστόλου*, sofern nach einer Bemerkung des cod. Venet. bei Tischendorf a. a. O. p. XXXVII in dem vorhandenen Texte (Tischendorf S. 75—94) nur die zweite Hälfte der Acta Philippi vorliegt (vgl. den Nachtrag bei Tischendorf, apocal. apocryph. p. 141—156). Ist es auch befremdlich, daſs Euseb. hist. eccl. 3, 31 nichts aus diesen Akten über die Geschichte des Barnabas referirt, so scheinen doch die Erzälungen des Nicephor. hist. eccl. 2, 39 eine Bekanntschaft mit denselben vorauszusetzen, wie denn auch die Erwänung bei Gelasius in decreto a. a. O. und eine summarische Epitome bei Anastasius Sinaita de tribus quadragesimis (in Coteler. monum. eccl. graec. III, p. 428 sq.), auf ein ziemlich hohes Alter schließen lassen. Damit stimmt auch die vielfache Benutzung in der Heiligenlitteratur der Griechen und Lateiner zusammen.

e) Acta Philippi in Hellade. Wol späteren Ursprungs als die vorhergehenden, und vielleicht als Ergänzung zu diesen mit sichtlicher Accommodation an dieselben verfaßt. Henschenius in Act. SS. ad 1 mens. Maj., tom. I, p. 9 berichtet von einem cod. Vatic., der ihm vorlag, womit vgl. Papebroche in Act. SS. ad 6 mens. Junii, p. 620; Tischendorf a. a. O. S. 95—104 hat den Text aus einem cod. Paris. des 11. Jarhunderts edirt.

f) Acta Andreae. Sie gehören jedenfalls in das höchste Altertum, denn

schon Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. haeres. 47, 1. 61, 1. 63, 2; Philasterius haeres. 88; August. contra advers. leg. et proph. 1, 20 erwänen sie als bei den Manichäern und Häretikern in Gebrauch. August. c. Felic. Manich. 2, 6; Euodius de fide c. Manich. 38 u. A. bezeugen, daß Leucius für den Verfasser gehalten wurde, jedoch würde nach dem jetzt vorliegenden Texte, der teils übereinstimmend teils nicht übereinstimmend mit dem ist, was die ältesten Citate kirchlicher Schriftsteller darbieten (vgl. Tischendorf a. a. O. p. XLI sq.), eine katholisirende, obwol sehr frühe Retraktation der Schrift des Leucius anzunehmen sein. Jedenfalls geht Woog zu weit, wenn er die Abfassung bis in das 80. Jar des 1. Jarhunderts zurückdatirt. Vgl. Woog, welcher die mit unseren Akten identische epistola encyclica: Presbyterorum et diaconorum Achajae de martyrio Andreae, Lips. 1749, griechisch herausgab; dieselbe lateinisch bei Fabric. II, p. 746. Siehe überhaupt die gründliche Untersuchung wegen des Alters bei Tischendorf a. a. O. p. XLI sq., woselbst der griechische Text p. 105—131.

g) Acta Andreae et Matthiae in urbe Anthropophagarum. Sie scheinen unter denselben Verhältnissen aus des Leucius Charinus Schriften entstanden zu sein und ein ebenso hohes Alter zu haben, als die vorhergehenden Acta; ihr Gebrauch bei den Manichäern und Gnostikern wird durch dieselben Zeugnisse der Alten bezeugt. Jedenfalls hat auch Pseudo-Abdias seine Historie de Andrea aus der Schrift des Leucius geschöpft. Epiphanius (monachus X. saec. ed. Dressel. 1843. p. 47) bringt, wie aus jenen Akten, so auch aus diesen solche Stellen, die mit dem vorhandenen Texte übereinstimmen. Jakob Grimm edirte unter dem Titel „Andreas und Elene" Cassel 1840 ein altes angelsächsisches Gedicht, in dem der Inhalt unserer apokryphischen Schrift verarbeitet erscheint. Thilo hat in dem oben erwänten Programm vom J. 1846 die Akten selbst edirt und mit kritischen Untersuchungen begleitet; dieselben sind durch Tischendorf's handschriftliche Studien wesentlich berichtigt und vervollständigt worden, vgl. p. XLVII sq. und den griechischen Text p. 132—166 (vgl. den Nachtrag in den apocal. apocr. p. 139—141). Die vorhandenen Codd. reichen bis in das 8. Jarhundert.

h) Acta et martyrium Matthaei. Sie schließen sich unmittelbar an die vorhergehenden an und erscheinen als eine Fortsetzung derselben; vgl. Tischendorf a. a. O. p. LX (daselbst über die auch sonst häufige Konfusion der Namen Matthäus und Matthias). Sie waren die Quelle der meisten Traditionen über Matthäus; so jedenfalls für Nicephorus, hist. eccl. 2, 41. Der griechische Text ist zuerst von Tischendorf (p. 167—189) edirt worden.

i) Acta Thomae. Sie gehören der frühesten Zeit an und standen bei denselben Häretikern in hohem Ansehen, wie die acta Andreae (vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. haeres. 42, 1; 51, 1; 53, 2 u. A.). Augustin hat an drei Stellen sichtlich aus denselben geschöpft: c. Faust. 22, 79; Adimant. 17; de sermone domini 1, 20. In den hist. apostol. Abdiae 9, 1 (Fabric. I, p. 689) beruft sich derselbe ausdrücklich auf diese Akten. Zuerst edirt von Thilo 1823; bei Tischendorf a. a. O. p. 190—234. Vgl. den Nachtrag in den apocal. apocr. p. 156—161. —

k) Consummatio Thomae. Es ist diese Schrift sichtlich mehrfach in gleicher Weise Quelle für die hist. apost. Abdiae gewesen, wie die vorhergehende, und dürfte daher wol auch ihrer Abfassung nach in einem engen Verhältnisse zu jener stehen. Tischendorf hat sie (p. 235—242) zuerst edirt aus einem bis jetzt einzig bekannten Cod. Paris. des 11. Jarhunderts.

l) Martyrium Bartholomaei; griechisch, von Tischendorf a. a. O. p. 243—260 aus einem Cod. Venet. des 13. Jarhunderts edirt. Es stimmt im Wesentlichen mit des Abdias hist. apost. de Bartholomaeo überein, ist wol aber eher für dieses Quelle gewesen, als umgekehrt, wenn nicht vielleicht beide aus derselben Quelle schöpften.

m) Acta Thaddaei. Die Mission des Thaddäus (vgl. oben unter evangel. Thaddaei) an den König Abgar von Edessa, der Briefwechsel zwischen Christus und Abgar, sowie das für Abgar bestimmte Porträt Christi, ist eine Tradition der ältesten Zeit; zuerst erwänt von Euseb. hist. eccl. 1, 13; s. Hofmann, Leben

Jesu, S. 293 u. 307 f. Ob für diese Traditionen obige Akten die Quelle waren, muſs dahingestellt bleiben. Tischendorf hat sie im griechischen Text edirt (p. 261 bis 265) aus einem Cod. Paris. des 11. Jarhunderts.

n) Acta Joannis. Sie gehören ebenfalls dem höchsten Altertume an; vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 25; Epiphan. haeres. 47, 1; Augustin. c. advers. leg. et prophet. 1, 20 u. A. Von diesen wird kein Autor genannt, dagegen nennen Phot. bibl. cod. 114, Innocent. I, epist. ad Exsuperium 7 u. A. den Leucius als Verfasser. Die Schrift stand ebenfalls bei gewissen Gnostikern und den Manichäern in hohem Ansehen. Zuerst edirt von Tischendorf a. a. O. p. 266 bis 276.

o) Acta Petri et Andreae hat Tischendorf im Anhang zu den apocal. apocr. p. 161—167 aus einem Cod. Barocc. edirt; doch bietet dieser Codex den Text nicht bis zu Ende.

III. Epistolae apocryphae. Schon oben haben wir (s. acta Thaddaei) des Briefwechsels zwischen Christus und Abgar gedacht, Die epistola Abgari ad Christum und epistola Christi ad Abgarum hat uns Euseb. hist. eccl. 1, 13 aufbewart; etwas abweichend ist der Text in den acta Thaddaei (vgl. Tischendorf a. a. O. p. LXXII, woselbst Tischendorf von einer bedeutenden Zal griechischer Codices berichtet, welche diese Briefe gleichfalls enthalten), Eusebius will sie handschriftlich in Edessa selbst gefunden haben; jedenfalls weist eine Vergleichung des Textes bei Eusebius und in den acta Thaddaei auf eine ältere, vielleicht gemeinschaftliche Quelle hin, wodurch wenigstens das hohe Alter dieser Tradition von dem betreffenden Briefwechsel bestätigt wird. — Die Tradition weiß noch von andern Scriptis Christi, die aber zu sehr der Mythe angehören, als daſs wir sie hier anfüren sollten; sie finden sich vollständig bei Goetzius, diss. de scr. Chr. Viteb. 1687; Ittigius, in Hept. diss. I, c. 1. 2; Fabricius, cod. apocr. N. T. I, p. 303 — 321; III, p. 439, 511 sq. — Die Tradition hat ferner auch Briefe der Maria aufzuweisen; dergleichen ist die epistola Mariae ad Ignatium, ein Antwortschreiben an diesen Schüler des Johannes, von dem noch weitere Briefe an die Maria existiren (vgl. Jac. Usserius, dissert. ad Epist. S. Ignatii cap. 19; Fabric. I, p. 834 sq.). Ferner eine epistola Mariae ad Messanenses (vgl. Fabric. I, p. 844 sq.) und eine epistola Mariae ad Florentinos (vgl. Fabric. I, p. 851 sq.). Sie gehören sämtlich einer zu späten Zeit an, als daſs wir sie mit den sonstigen apokryphischen Schriften auf gleiche Stufe stellen könnten. — Unter den den Aposteln angedichteten Briefen sind zunächst zwei Briefe des Petrus an den Jakobus zu nennen. Den ersteren erwänt Photius (bibl. cod. 113); er war den Recognitionen des Clemens vorausgeschickt, und Petrus verspricht darin dem Jakobus seine von demselben erbetenen actus zu senden. Die Unechtheit dieses Briefes hängt mit der der Recognitionen zusammen. Ebenso ist es mit dem zweiten Briefe des Petrus an Jakobus, welchen Franc. Turrianus, apol. pro epist. pontificum 4, 1 und 5, 23 an das Licht zog, und Cotelerius, patr. apost. I, p. 602 den Homilien des Clemens vorausdrucken ließ; auch bei Fabric. I, p. 907 sq. abgedruckt. Es wird darin der bereits geschehenen Sendung der actus von Seiten Petri gedacht. Henric. Dodwell. diss. 6 in Iren. §. 10 hält ihn für ein ebionitisches Machwerk. — Daſs der nach Kol. 4, 16 vom Paulus an die Laodicener geschriebene, aber verloren gegangene Brief alsbald durch apokryphische Fabrikation ersetzt worden ist, wird niemanden Wunder nehmen; so finden wir denn schon bei Hieron. catalog. script. eccl. in Paul.; Theodoret, in Coloss. 4, 16; Gregor. Magn. lib. 35 in Job. 15; Timotheus (presb.) in epist. bei Meursius in var. div. p. 117; concil. Nicaen. II ed. Labbean. VII, p. 475 u. a. ein solches unechtes Fabrikat erwänt und verworfen. Der Text, wobei freilich fraglich bleibt, ob er mit jenem in der ältesten Kirche verworfenen identisch ist, findet sich zuerst lateinisch bei Pseudo-Anselm. in Coloss. 4, 16, ebenso in den Kommentaren des Faber Stapulens. (der vier Manuskripte gesehen haben will) und den Scholien des Joh. Marian., ferner ist er vielfach in deutsche (vorlutherische) Bibeln aufgenommen; Stef. Prätorius gab ihn besonders lateinisch und

deutsch heraus (Hamb. 1595, 4). Griechisch, d. h. aus dem Lateinischen in das Griechische übersetzt (sowie in noch 10 andere Sprachen), edirte ihn Elias Hutter 1699, dessen Text Fabricius (I, p. 873) abgedruckt hat. Der ganze, aus 20 Versen bestehende Brief läſst durch den Mangel an paulinischem Gepräge leicht seine Unächtheit erkennen, wie denn auch schon Erasmus (ad Coloss. 4, 16) von ihm sagt: quae nihil habet Pauli praeter voculas aliquot ex caeteris ejus epistolis mendicatas. Vergl. noch Anger, über den Laodicenerbrief, Leipz. 1843; Wieseler, de ep. Laodicena, Gotting. 1844. — Zu den hierher gehörigen apokryphischen Schriften gehört ferner der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca. Es gedenkt dessen zuerst Hier. catal. script. eccl. 12, und zwar in beifälliger Weise, wärend Augustin. ep. 153 zwar auch dessen Erwänung tut, aber nach de civ. Dei 6, 10 ihn kaum für glaubwürdig hält, wie es auch Baronius (annal. ad a. 66 num. 12) aus den Worten Augustins abnimmt. Diese Briefe, sechs von Paulus und acht von Seneca, waren frühzeitig weit verbreitet und wurden vorzüglich im Mittelalter beifällig aufgenommen; daher sind sie selbst in die älteren Ausgaben des Seneca übergegangen, z. B. in die ed. Neapolit. 1484, fol., ed. Venet. 1492, fol.; auch Erasmus nahm sie in seiner ed. Basil. 1529, fol. auf, fügte aber ein scharfes Urteil über sie hinzu. Unter die paulinischen Briefe in den neutestamentlichen Kanon wagte sie erst Faber Stapulens. (Paris 1512, fol.) aufzunehmen. Außerdem finden sie sich noch hier und da (vgl. Fabric. I, p. 891). Über ihre Unechtheit vgl. Fabric. III, p. 710 sq.; dagegen nimmt sie Gelpke (de familiaritate quae Paulo cum Seneca intercessisse traditur verisimillima, Lips. 1812, 4) unbegreiflicherweise in Schutz. Der ganze Briefwechsel ist wol eine Erfindung, welche auf dem aus Apgsch. 18, 12 konjicirten freundschaftlichen Verhältnisse zwischen Paulus und Seneca basirt (vgl. Schmid, Einl. in das N. T. S. 268). — In änlicher Weise gab die Stelle 1 Kor. 5, 9 Veranlassung zu einem dritten Brief Pauli an die Korinther, oder vielmehr zu dem ersten, da er nach dieser Stelle das erste Sendschreiben an die Korinther sein würde. Daſs hier Paulus wirklich von einem früheren, uns verloren gegangenen Brief redet, ist klar, und so haben es auch viele von den älteren kirchlichen Schriftstellern aufgefaſst, die neueren fast sämtlich (siehe jedoch Stosch, de epp. ap. idiogr. 1751, p. 75; Müller, de trib. P. itinerib. Corinth., de epistolisque ad eosdem non deperditis. 1831). Daſs der Verlust bald substituirt ward, läſst sich denken, und so erwänt Jac. Usserius (1. Hälfte des 17. Jarh.), ep. Ignatii ad Trallianos § 11 zugleich mit dem Schreiben der Korinther an den Paulus einen armenischen Text desselben, apographum Smyrnae descriptum, quod exstat ap. Gilbertum Northum, was auch Joh. Gregorius in praef. ad observat. in quaedam S. S. loca. Lond. 1550 (Criticorum sacr. Angl. IX, p. 2760) bestätigt; ein Exemplar will Gregorius selbst im Orient gesehen haben; vgl. noch Fabric. I, p. 918 sq. Den Text selbst veröffentlichte Wilkins (Amstelod. 1715, 4) aus einer in dem Museo Philippi Massonii vorgefundenen armenischen Handschrift in lateinischer Übersetzung (auch in hist. crit. reip. literar. Massonii X, p. 148), nachdem es bereits deutsch in den „Monatlichen Unterredungen" 1714 S. 887 und den „Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen" 1715 S. 174 erschienen war. Seine Unächtheit wurde schon damals erwiesen, vgl. Fabric. III, p. 670 sq. Nachmals hat das Schreiben der Korinther und die Antwort des Paulus in vollständigster Gestalt abdrucken lassen Aucher, grammar Armenian and English, Venedig 1819; und in deutscher Übersetzung W. F. Rink, das Sendschreiben der Kor. an den Ap. P. und das dritte Sendschreiben P. an die Kor., Heidelb. 1823. Seinen unfruchtbaren Versuch, sie als ächt zu erweisen, hat schlagend widerlegt Ullmann, über den dritten Brief P. an die Kor. 1823. — Schließlich sei noch der epistola S. Joannis apostoli ad hydropicum gedacht, welche in der apokryphischen Schrift des Pseudo-Prochorus (narratio de S. Joanne cap. 34 [in Bibl. Patr. ed. Lugd. II, p. 61; Neandri, catech. parv. Luth. p. 607]) sich findet. Der Brief des Johannes an den von ihm Heilung Suchenden ist natürlich ebenso unächt, als die ganze Schrift des Prochorus (vgl. Fabric. I, p. 926).

IV. Apocalypses apocryphae. Obwol die auf uns gekommenen Namen

von apokryphischen Apokalypsen ziemlich zalreich sind, so ist uns doch nur von wenigen der Text oder Fragmente desselben aufbehalten. So ist auch die von Tischendorf edirte Sammlung, apocalypses apocryphae, Lips. 1866 nicht besonders ergiebig. Zunächst erwänen wir eine von der kanonischen verschiedene Apocalypsis Joannis, deren zuerst die scholia ad grammaticum Dionysii Thracis (aus dem 9. Jarh. abgedr. in Becker, anecdot. graec. III. p. 1165) gedenken. Vor Tischendorf waren drei Codd. bekannt, aus welchen Andreas Birch (auctarium 1804) seinen Text schöpfte; Tischendorf entdeckte noch 5 andere, die aber sämtlich wesentlich untereinander abweichen; auf Grund derselben hat er den Text a. a. O. S. 70—94 edirt. Der Titel ist: *ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου.* Der Anfang lautet: *Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρεγενόμην ἐγὼ Ἰωάννης μόνος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Θαβὼρ κ. τ. λ.* — Die von Cerinthus gebrauchte, auf den Johannes zurückgefürte Apokalypse (vgl. Euseb. 3, 28; Niceph. 3, 14; Theodoret. haeret. fab. 2, 3) war jedenfalls von der neutestamentlichen in wesentlichen Punkten abweichend, und für seine Zwecke (er beruft sich nach den angefürten Citaten auf selbst erhaltene Offenbarungen) zurechtgemacht. — Über eine andere, angeblich 1595 in Spanien aufgefundene Apokalypse des Johannes, welche der heilige Cäcilius (Schüler des älteren Jakobus) bereits in das (damals noch gar nicht vorhandene!) Spanische übersetzt haben soll; vgl. Fabric. I, p. 961 sq. — Eine Apocalypsis Petri wird frühzeitig erwänt (vgl. Euseb. hist. eccl. 3, 3; 6, 14; Hieron. catal. scr. eccl. de Petro; Sozom. hist. eccl. 7, 19), ja nach Clem. Alexandr. in eclogis ex Theodoto exceptis §. 49, 50, bereits von diesem Häretiker Theodotus benutzt; aus Clem. Alex. von Grabe, spicil. I, p. 74, in seine Sammlung aufgenommen. Spätere Zeugnisse siehe bei Fabric. I, p. 941 sq. — Eine von jener bei den Alten verbreiteten Apokalypse Petri verschiedene erwänt und excerpirt Jakobus de Vitriaco (Anf. d. 13. Jarh.), jedenfalls dieselbe, welche Alexander Nicoll 1821 in einem cod. Bodlej. auffand. Sie will von Clemens, dem Schüler des Petrus, verfaßt und liber perfectionis benannt worden sein. Vgl. Tischendorf a. a. O. p. XX. — Die 2 Kor. 12, 2. 4 erwänte Entzückung des Paulus in den dritten Himmel, wo er unaussprechliche Worte hörte, hat ebenfalls zu einer Apocalypsis Pauli Veranlassung gegeben. Eine solche wird von Epiphanius (haeres. 18, 38) als bei der häretischen Sekte der Cajaner in Gebrauch erwänt und *ἀναβατικὸν Παύλου* genannt; dasselbe anabaticum Pauli, worin gnostische Philosopheme traktirt worden zu sein scheinen, citirt auch Michael Glycas (12. Jarh.), annal. II, p. 120, wärend eine davon verschiedene, bei den Mönchen des 4. Jarhunderts gebrauchte Apocalypsis Pauli von August. tract. 98 in Joann.; Sozomen. hist. 7, 19; Niceph. 12, 34; Theophylact. in 2 Cor. 12, 4; Gelas. in dem öfters angefürten decr. de libr. apocr. u. a. erwänt wird. Vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Joh. 1848 I, p. 232 ꝛc. Tischendorf a. a. O. p. XIV ꝛc. Nach du Pin. bibl. prolegom. T. II, p. 94 sollen sie die Kopten noch besitzen. Den Text hat zuerst aus einem bei den Nestorianern gefundenen syrischen Cod. der Engländer Cowper in einer englischen Übersetzung London 1866 edirt. Tischendorf fand zwei neue griechische Codd. (Monacensis und Ambrosianus) und hat daraus den griechischen Text mit beigefügter obiger englischer Übersetzung edirt a. a. O. p. 34—69. Das Alter setzt Tischendorf in die Nähe des Todesjares des Kaisers Theodosius, weil demselben in der Einleitung eine wichtige Rolle in der Auffindungsgeschichte zuerteilt wird. Grabe (spicil. I, p. 85) berichtet von einem auf der Oxforder Bibliothek befindlichen Codex (cod. 13, N. 2, Ant. fol. 77 b.), welcher eine revelatio Pauli handschriftlich enthält; doch scheint diese von dem Fegfeuer und der Hölle handelnde Apokalypse schon durch diesen abweichenden Inhalt sich als nicht identisch mit der vorhergenannten, sondern als ein weit jüngeres Machwerk zu erweisen (vgl. Fabric. I, p. 943 sq.). — Fragmente einer apokalyptischen Schrift revelationes Bartholomaei enthält ein in Paris befindlicher koptischer Text, den Dulaurier, Paris 1835 mit franz. Übersetzung edirt hat; letztere ist abgedruckt bei Tischendorf a. a. O. p. XXIV ꝛc. — Ebendaselbst p. XXVII sind Bruchstücke

er apocalypsis Mariae aus ziemlich jungen Codd. gegeben; das Werk selbst
int gleichfalls dem Mittelalter seine Entstehung zu verdanken und erzält von
er Höllenfart der Maria. — Eine Apocalypsis Thomae wird in dem
ers erwänten Verwerfungsdekret des Gelasius a. a. O. erwänt, kommt aber
ist nirgends vor. — Eine Apocalypsis Stephani, vielleicht durch Apg. 7, 55
ranlaßt, wird ebenfalls daselbst erwänt, sowie von Sixtus Senens. bibl. sacr.
. 2 p. 142 unter Berufung auf die Schrift des Serapion. adv. Manich. als
den Manichäern in hohem Ansehen stehend; doch bemerkt schon Fabricius
p. 966), dieses Citat bei Serapion nirgends gefunden zu haben. —

Rud. Hofmann.

Apolinarius, Claudius, (lat. Apollinaris), Bischof von Hierapolis in hrygien, dem Hauptsitz der Überlieferung der phrygischen Kirche, Zeitgenosse lelitos, Apologet und Gegner des Montanismus, dessen Wiege eben ine kirchliche Provinz war. Seine Blütezeit fällt in die Regierungsjare Marc urels (161—180) nach Euseb. h. e. IV, 21. 26, 1 (vgl. Hieron. de vir. ill. 26. hotius, Bibl. Cod. 14). Ein fruchtbarer Kirchenschriftsteller; von seinen noch . Z. des Eusebius vielgelesenen zalreichen Schriften (Euseb. IV, 27) kennen wir ur einen Teil und auch von diesen fast nur die Titel. Eusebius nennt seine Apologie ὑπὲρ τῆς πίστεως) an M. Aurel gerichtet. Da in derselben die Erzälung von dem rhörten Gebet der legio fulminatrix (Tertull. Apolog. 5. Ad Scap. 4. Greg. Nyss. Orat. XI in 40 mart. Orac. Sibyll. XII, 196 sq. Oros. lib. VII c. 15 etc. etc.) estanden hat (Euseb. V, 5, 4), so kann sie erst nach Beendigung des Markomannenkrieges verfaßt sein, fällt also in die zweite Hälfte der Regierungszeit des M. Aurel, warscheinlich aber noch vor d. J. 176. Außerdem werden bei Eusebius genannt fünf Bücher des Apol. πρὸς Ἕλληνας, zwei Bücher περὶ ἀληθείας und eine Schrift gegen den Montanismus (Euseb. IV, 27. V, 16, 1), letztere schon von dem Antioch. Bischof Serapion in seinem Brief an Karicus und Pontius angefürt (Euseb. V, 19, 1. 2: Κλαυδίου Ἀπολιναρίου τοῦ μακαριωτάτου γενομένου ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου γράμματα). Sie ist nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Eus. nach den apologetischen Schriften, aber zu einer Zeit verfaßt, da die montanistische Bewegung eben erst begann. Daher hat sich Eus. für seine Darstellung des Montanismus lieber an spätere Antimontanisten gehalten, welche in gehässigerer Weise den Kampf gefürt haben (das Fragment Euseb. V, 16, 2 f. gehört sicher nicht dem Apol.). Außerdem fürt Photius Bibl. 14 eine Schrift περὶ εὐσεβείας auf, die vielleicht mit der Apologie identisch ist, und das Chron. Paschale (ed. Dindorf I p. 13) gibt zwei Fragmente aus einer Schrift des Apol. über das Passa. (Darüber Schürer i. d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1870 S. 227). Außer diesen zwei one Grund angezweifelten Bruchstücken ist von allen seinen Schriften nichts sicheres bisher ermittelt. Irrtümlicher Weise hat man ihm zwei Bücher πρὸς Ἰουδαίους (s. einige Handschr. z. Euseb. IV, 27) und eine Schrift wider die Severianer (Theodoret, Haer. fab. T. I c. 21) beigelegt. Die Angabe des pappischen libell. synodicus (Mansi, Coll. Concil. T. I p. 723), Apol. habe zu Hierapolis eine Synode wider die Montanisten gehalten, wird von Hefele (Conciliengesch. 2. Aufl. Bd. 1 S. 83 f.) verteidigt. Vgl. über ihn noch Euseb. Chron. ad ann. Abr. 2187. Hieron. Chron. ad ann. Abr. 2186 (Schoene, Euseb. Chron. Vol. II p. 172 sq.). Chron. Pasch. ad Olymp. 237, 1 (Dindorf p. 484). Hieron. ep. 70 (84) ad Magn. Socrat. Hist. eccl. III, 7 (Digest. XXII, 3, 29 gehört wol kaum hierher) Theodot. Niceph. In Catenen (vgl. die Cramersche und die σειρὰ εἰς τὴν ὀκτάτευχον ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου Lips. 1772. Mai, Nov. Coll.) finden sich zalreiche Fragmente mit der Unterschrift: Ἀπολιναρίου. Sie sind bisher noch nicht gründlich untersucht worden; doch ist es sehr warscheinlich, daß die meisten, wo nicht alle, dem Laodicener Apol. zuzuweisen sind. Die griechischen Menäen gedenken des Apol. nicht, wol aber lateinische, vgl. die Bollandisten z. 7. Febr. (T. II p. 4), Baronius im Martyrol. Rom. z. 8. Januar. Gallandi, T. I p. CXX bis CXXII u. 680. Fabricius-Harles, Bibl. Gr. T. VII p. 160—162. Routh, Reliq. Sacr. T. I p. 157—174. Halloix II, 793 f. Otto, Corp. Apologett. T. IX p. 479—495.

Adolf Harnack.

Apollinarius, der ältere, s. den folgenden Artikel.

Apollinarius (Apollinaris), der jüngere, Bischof von Laodicea in Syrien, war der Son des aus Alexandrien gebürtigen Apollinaris des älteren, welcher, nachdem er in Berytus, darauf in Laodicea die Sprachwissenschaft (τα γραμματικα) gelehrt, in letzterer Stadt Presbyter geworden. Von diesem, dem ältern, meldet Socr. III, 16, dass er, um das Edikt des Kaisers Julian, wodurch den Christen wenn nicht die Beschäftigung mit der alten Litteratur so doch der Unterricht derselben verboten wurde, unschädlich zu machen und für die Christen den Ausfall jener Litteratur zu ersetzen, die historischen Bücher des Alten Testaments poetisch bearbeitet habe. Der Son übertraf den Vater an Geist und Gelehrsamkeit; er wurde ein fruchtbarer Schriftsteller und machte sich um das Christentum verdient. Er wurde in Laodicea Lehrer der Beredsamkeit, darauf Lector (335) und machte, in Beziehung auf jenes Edikt Julians, änliche Arbeiten wie sein Vater (Sozom. V, 18) *). Wenn schon diese Arbeiten, obgleich weniger bedeutend, von Vielen wol aufgenommen wurden, so gereichte ihm besonders dieses zur Empfehlung, dass er gegen Porphyr das Christentum überhaupt, gegen Eunomius und Marcellus die nicänische Orthodoxie verteidigte. So kam er auch in Verbindung mit dem Hauptvertreter derselben, Athanasius, der ihn großer Achtung würdigte. Er schrieb Erklärungen zu mehreren biblischen Büchern, die leider, nebst den andern Schriften, bis auf Fragmente verloren gegangen sind. Derselbe, der früher vom arianischen Bischof Theodotus von Laodicea unter dem Vorwand einer Verbindung mit dem heidnischen Rhetor Epiphanius exkommunizirt worden, erhielt in der Zeit des sinkenden Arianismus die bischöfliche Würde in seiner Stadt.

Er galt als eine Hauptstütze des nicänischen Symbols, für das er gearbeitet und gelitten (durch seine temporäre Exkommunikation). Der Verteidigung dieses Symboles gegen die Angriffe der arianischen Parteien diente auch die christologische Theorie, die er aufstellte und wodurch er besonders bekannt geworden ist. Arius hatte gelehrt, dass in Christo der Logos die Stelle des geistigen Prinzips vertreten habe, welche Ansicht ein Anhaltspunkt seiner Lehre vom Logos war. Indem er nämlich in Christo eine Wandelbarkeit des Willens annahm, schloß er daraus, dass der Logos, von welchem, weil er eben die Stelle des geistigen Wesens vertrat, in Christo alle Willenserregungen ausgingen, nicht göttlichen Wesens sei. Apollinarius meinte nun, die Arianer mit ihren eigenen Waffen schlagen zu können; man müsse, glaubte er, jenes den Arianern zugeben, und nur so lasse sich das nicänische Symbol halten.

Der Zeitpunkt, wo er mit seiner Irrlehre hervortrat, lässt sich nicht ganz genau angeben. Gewiss ist, dass schon das Concil von Alexandrien vom Jare 362 seine Meinung verwarf. Dass dies geschah one Nennung des Namens des verehrten Mannes, würde noch nicht beweisen, dass damals nichts dergl. von ihm verlautet hatte. Immerhin aber bleibt es auffallend, dass seine bei jener Synode gegenwärtigen Abgeordneten die Beschlüsse derselben unterschrieben, und dass Athanasius erst 371 gegen ihn auftrat. Basilius erfärt erst 373 die neue Wendung, die er in seinen Ansichten genommen.

Er trug sie auch in Schriften vor, die leider, wie die andern, bis auf Fragmente verloren gegangen sind. Diese finden sich in Gregors von Nazianz Epistel an Nectarius, in Gregors von Nyssa Antirrheticus ed. Zacagni (Gallandii bibl. Tom. VI) und bei Theodoret, haeret. fab. 4, 8 und in seinen Dialogen. Überdies findet man Fragmente von Briefen des Apoll. bei Leontius Byzantinus (c. 590) in Gall. bibl. T. XII. Fragmente aller Art sind gesammelt in Maji Scr. vett. nov. coll. Tom. VII.

Die Theorie des Apoll. ist schon um deswillen beachtenswert, weil sie einige Blößen, Lücken und Widersprüche der unter den Nicänern sich bildenden Lehre aufdeckte und als ein bedeutsames Vorspiel der späteren christologischen Streitig-

*) Sozom. erzält dergleichen vom Vater nicht, Sokrates nicht vom Sone.

keiten anzusehen ist*). Sie hat auch in sich betrachtet wissenschaftlichen Gehalt und Charakter. Ap. hatte die Warnehmung gemacht, daſs die Glaubensformeln one gehörige Prüfung und Einsicht in das, was daraus folgte, angenommen wurden. Im Gegensatze dagegen betonte er die Ansicht, daſs nicht der Glaube an sich etwas Gutes sei, sondern er müſse durch die Prüfung hindurchgehen, damit er sich nicht mit jüdischen und heidnischen Irrtümern vermische.

Insbesondere schien ihm die Ansicht unhaltbar, die sich unter den Nicänern zu bilden anfing, daſs in Christo nicht bloß, wie die Synode zu Nicäa es gelehrt, Wesensgleichheit mit Gott, sondern auch, wie übrigens jene Synode es wenigstens vorausgesetzt hatte, Wesensgleichheit mit dem Menschen anzunehmen sei, d. h. daſs in Christo ein vollkommener Gott und ein vollkommener, vollständiger Mensch sich vereinigt hätten. Von allen Seiten drang sich ihm die Unhaltbarkeit einer solchen Vorstellungsweise auf, sei es, daſs er sie ontologisch, psychologisch oder dogmatisch zu konstruiren suchte und sie in ihren notwendigen Folgerungen betrachtete. Er erachtete, es sei nicht möglich, eine solche Vorstellung zu vollziehen, one auf Ungereimtheiten zu kommen und one die wesentlichen Momente des Glaubens an Christum und der durch ihn geschehenen Erlösung preiszugeben oder one auf häretische Abwege zu geraten. Damit sind die Hauptpunkte seiner Polemik und die Grundlagen seiner Theorie bereits angegeben.

1) Er lehrte also, daſs ein vollkommener (vollständiger) Gott und ein vollkommener Mensch zu Einer Person sich nicht vereinigen könnten. Dieser Hauptsatz seiner Polemik, auf welchem, wie Baur mit Recht bemerkt, seine ganze Theorie ruht, kehrt in mannigfaltigen Wendungen wider in verschiedenen Fragmenten: „Wenn ein vollkommener Gott mit einem vollkommenen Menschen sich verband, der vollkommene mit dem vollkommenen, so gibt es zwei Söne Gottes, einen eigentlichen (φυσει) und uneigentlichen (θετος). Gr. Antirrh. c. 42. Unverhüllter tritt derselbe Gedanke hervor in einem Fragment bei Majus: „zwei erkennende und wollende Wesen (δυο νοερα και θελητικα) können nicht in Einem Wesen vereinigt sein." In der allgemeinsten Fassung spricht Apollinarius diesen Gedanken so aus: zwei vollkommene, d. h. mit allen ihren Attributen ausgestattete Wesen können nicht Eins werden (*δυο τελεια ἐν γενεσθαι οὐ δυναται* bei Athan. adv. Ap. lib. I). Daher er den ἀνθρωποθεος, das Resultat dieser Vorstellung, nach einem von ihm erfundenen Ausdrucke, als eine Art von Monstrum ansieht, und ihn auf dieselbe Linie stellt mit den mythologischen Gebilden des Minotaurus, der Tiere aus Pferd und Hirsch (*ἱππελαφοι*), aus Bock und Hirsch (*τραγελαφοι*) zusammengesetzt. (Gr. Antirrh. c. 49.)

2) Dieselbe Vorstellung schien ihm aber auch die Realität der Erlösung zu beeinträchtigen oder vielmehr sie unmöglich zu machen, und zwar in doppelter Beziehung. Er lehrte nämlich, daſs, wo ein vollständiger Mensch sei, da sei notwendig Sünde (*ὁπου τελειος ἀνθρωπος, ἐκει ἁμαρτια*. Ath. lib. I). Insbesondere setzte er die Sünde des Menschen in seinen *νους*, nicht als ob Fleisch und tierische Seele dabei untätig wären, aber Sünde, lehrte er, könne nur da statt finden, wobei der *νους* sich beteilige. Ath. 1, 2. War nun in Christo der *νους*, der menschliche Geist, so ist notwendig die Sünde in ihm gesetzt, so war er nicht fähig, die widerstrebende Seele sich zu unterwerfen und die Erlösung in sich tatsächlich zu vollziehen. „Das menschliche Geschlecht bedurfte eines unwandelbaren (nicht zum Bösen wandelbaren) Geistes (*ἀτρεπτου νοῦ*), der dem Fleische nicht erläge durch die Schwachheit seines Erkenntnisvermögens, sondern dasselbe one Gewalttätigkeit mit sich in Harmonie brächte." Allein auch das Leiden Christi wird, nach Apollinarius, tief herabgesetzt und verliert seinen versönenden Charakter, wenn in Christo ein vollständiger Mensch gesetzt wird. Denn indem er, der Mensch in Christo, weil er eben vollständig ist, mit der vollkommenen Gottheit nicht in Eins sich verschmelzen kann, und nur mechanisch neben ihr besteht, so folgt, daſs Christus nur als Mensch leidet, nur als Mensch gekreuzigt wird, nur als Mensch stirbt,

*) Dorner: er ist der erste, der die trinitarischen Resultate christologisch zu bearbeiten anfingt.

und daſs sein göttliches Wesen dadurch gar nicht afficirt wird; die notwendige Folge aber davon ist, daſs dem Leiden und Sterben göttliche Kraft der Erlösung und Versönung abgeht. „Eines Menschen Tod tötet nicht den Tod" *). Demselben Einwurfe gibt Ap. noch eine andere Wendung. „Ist in Christo ein anderes und ein anderes Wesen, so ist die Einheit und Selbigkeit der Anbetung verwerflich, denn es darf nicht gleicher Weise angebetet werden das Geschöpf und der Schöpfer, Gott und der Mensch."

3) Außerdem behauptete Apollinarius — und die Erfarung hat es bestätigt — daſs jene Vorstellung, weil sie eben nicht auszudenken sei, zu häretischen Ansichten füre. Denn es werde so das Menschliche des Logos verwandelt in eine Wirkung des Logos im Menschen *(το ἀνθρωπινον του λογου εἰς ἐνεργειαν την ἐν ἀνθρωπῳ μεταβαλλοντες)*. Nach dieser Ansicht sei Christus von derselben Weisheit erleuchtet, die allen Menschen zu Teil werde. Er sei dann nicht der himmlische Mensch, von dem die Schrift redet, sondern eine Wonung des himmlischen Gottes, ein göttlicher Mensch *(ἐνθεος = θειος)*. Das aber widerspreche der Schrift und den Concilienbeschlüssen. Paulus von Samosata, Photin und Marcellus **) hätten diese Lehre aufgebracht, die ja öffentlich und vor aller Welt verworfen worden.

So läuft die Polemik des Apollinarius zuletzt auf folgendes Dilemma hinaus: entweder erhält das Menschliche das Übergewicht, so daſs das Sein Gottes in Christo dem Wesen nach dasselbe ist, was das Sein Gottes in den andern Menschen; dieses können auch Griechen und Heiden glauben; oder soll das Spezifische in Christo zur Anerkennung gelangen, soll er als volle Offenbarung Gottes begriffen werden, so muſs das Menschliche nicht vollständig in ihm gewesen sein. Und an diese Unvollständigkeit des Menschlichen in Christo ist notwendig geknüpft, ja dadurch ist bedingt das ware, das volle Sein Gottes, sowie die ware Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, seine Sündlosigkeit, die Erlösung und Versönung durch ihn, der religiöse Charakter der Anbetung, die seiner Person gezollt wird.

Diese Ansicht, von der ihm also das Wesen des christlichen Glaubens und auch die Vernünftigkeit desselben abhing, suchte er nun psychologisch zu erörtern, indem er die Grenzen genau absteckte, wo das gewönliche Menschliche in Christo aufhört und wo das Göttliche anhebt und seinen eigentlichen Sitz hat; darauf bezieht sich die Beschuldigung der Gegner, daſs er mit mathematischer Präcision *(γεομετρικαις ἀποδειξεσι και ἀναγκαις)* die Glaubenslehre behandelt habe. Er ging nämlich, mit Berufung auf den Vorgang des Apostels Paulus, auf die ältere Dreiteiligkeit der menschlichen Natur zurück: 1) Geist *(πνευμα, νους, ψυχη λογικη)*, das Bewegende, Selbsttätige im Menschen, das *αὐτοκινητον*, 2) Seele *(ψυχη ἀλογος)*, 3) Leib. Jenes erste sprach er Christo ab ***).

Mit unzweideutiger Offenheit, ja mit einer gewissen Keckheit hat er sich darüber ausgesprochen. Christo fehlte gerade dasjenige, was das Wesen des Menschen, *το κυριωτατον*, ausmacht; in dieser Beziehung war er nicht gleichen Wesens mit uns. Er war nicht ein Mensch, sondern gleich als wie ein Mensch, *ὡς ἀνθρωπος*. Philipp. 2, 7. Eben deswegen konnte er one Sünde sein; daſs kein Kampf mit der Sünde *(ἀσκησις)* in Christo war, dient zum Beweise, daſs kein menschlicher *νους* in ihm war. — Auf diese Weise ist nun auch das Menschliche in Christo wirklich mit dem Göttlichen in ihm vereinigt, was nicht möglich ist, so lange das Menschliche, so zu sagen, sein eigenes Haupt, sein *πνευμα*, sein *αὐτοκινητον*, sein eigenes bewegendes Prinzip hat. Es ergibt sich nun wirklich Eine Natur Christi, die eine göttliche und menschliche Seite hat; die Verbindung dieser beiden Elemente ist so organisch, daſs die Prädikate beider verwechselt wer-

*) *ἀνθρωπου θανατος οὐ καταργει τον θανατον*. Gr. Antirrh. c. 51.

**) Hierin hat Apollinarius die Lehre des Marcellus ganz falsch aufgefaſst.

***) Dasselbe drückte er bisweilen einfacher so aus, daſs er unter dem Begriffe der *ψυχη* das ganze geistige Wesen des Menschen zusammenfaſste, und die *ψυχη* Christo absprach, indem er sich darauf berief, daſs geschrieben stehe, das Wort war Fleisch, nicht *ψυχη*; was zum Beweise dient, daſs der Verdacht der Heterodoxie, der fortan auf jene Dreiteiligkeit des Menschen geworfen wurde, ungegründet war.

en können (ἀντιμεθιστασις των ὀνοματων), so dafs man sagen kann, „der Son es Menschen ist vom Himmel, und der Son Gottes ist geboren. Gott ist gestor-en, die Juden haben Gott gekreuzigt." So wie auf diese Weise die Verdienst-ichkeit des Leidens und Todes Christi, somit die Erlösung sicher gestellt wird, o kann auch one Abgötterei das Fleisch des Herrn angebetet werden, sofern es inen integrirenden Bestandteil seiner lebendigen Persönlichkeit bildet (ἡ σαρξ του κυριου προσκυνειται καθο ἐν εστι προσωπον και ἐν ζωον μετ' αυτου). Das hängt damit zusammen, dafs der Logos ewig in sich die Bestimmung hat, Mensch in historischer Form zu werden; in seiner Menschwerdung ist hervorgetreten, was er von Natur, dem Prinzipe nach (φυσει) war. Gr. Antirrhet. c. 15. Die Gott-heit des Sones an sich war diese, von Anfang an Mensch zu sein ib. c. 13; welche Vorstellung vielleicht mit der platonischen Lehre von κοσμος νοητος zu-sammenhing, und von den Gegnern, besonders von Gregor von Nyssa so gedeutet und gewifs misverstanden worden ist, als ob Ap. das Fleisch selbst Christi ewig und vom Himmel gekommen genannt habe; es war dies nur eine materielle Fixirung seiner Ansicht, eine Karikatur derselben, wie sie wol nur bei einigen weniger fein denkenden Schülern mag vorgekommen sein. Aus der konsequent durchgefürten ἀντιμεθιστασις των ὀνομάτων würde sie freilich notwendig folgen. Es ist aber die Frage, ob Apollinarius jene so verstanden hat.

Sofern nun aber in jener Ansicht dieses enthalten ist, dafs der Logos an ihm selbst eine der Menschheit zugewandte, ihr angehörige Seite hat, die in der Menschwerdung aus der Region des ideellen Seins in die Wirklichkeit tritt, so ist damit eine Verschiedenheit des Logos vom Vater, vom vollkommenen Gott ge-setzt, so dafs in Christo weder ein vollkommener Gott noch ein vollkommener Mensch ist, sondern die Spitzen des Menschlichen und des Göttlichen in ihm ab-gebrochen sind. Das gehört zu seiner Eigentümlichkeit als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, aus Gott und Mensch zusammengesetzt. Denn kein Mittelwesen hat die Spitzen der beiderseitigen Eigenschaften, woraus es besteht, unversehrt, sondern vielmehr teilweise vermischt (οὐδεμια δε μεσοτης ἑκατερας ἐχει τας ἀκρο-τητας ἐξ ὁλοκληρου ἀλλα μερικως ἐπιμεμιγμενας). Zum Verwundern ist es, wie konsequent Apollinarius auch diese Anschauung ausbildete indem er die Beispiele vom Maulesel als Mittelwesen zwischen Pferd und Esel, der grauen Farbe als Verbindung von Weifs und Schwarz, vom Frühling als mittlerem zwischen Winter und Sommer anfürt, und ganz deutlich Christum damit zusammenstellt (μεσοτης δε θεου και ἀνθρωπου ἐν Χριστῳ οὐκ ἀρα οὔτε ἀνθρωπος ὁλος οὔτε θεος, ἀλλα θεου και ἀνθρωπου μιξις bei Majus Tom. VII). In Christo sind die beiden kon-stitutiven Elemente seines Wesens, die jedes für sich verschiedenen Wesen ange-hören, zum Teil neutralisirt und so zur Einheit eines neuen Wesens, welches weder das eine noch das andere jener beiden ist, verschmolzen. So erst ergibt sich in Christo im vollsten Sinne des Wortes Eine Natur (μια φυσις). So scheint die Theorie des Apollinarius in eine Modifikation der nicänischen ὁμοουσιος τῳ πατρι, τελειος θεος zu verlaufen. Doch näher betrachtet scheint das Zurücktreten der ἀκροτης des Göttlichen in Christo zu seinem Leben auf Erden, zu seiner Selbstentäußerung (κενωσις) zu gehören und mit der Verklärung seiner Mensch-heit ein Ende zu nehmen.

Dies ist in der Hauptsache die Lehre des Apollinarius. Er bildet insofern den stärksten Gegensatz zur antiochenischen Schule, wovon einige Vertreter ihn auch scharf bekämpft haben. Der syrischen historisch-exegetischen Schule gehört er durch sein Vaterland und durch seine Schrifterklärungen an, er bildet aber einen innern Gegensatz gegen die herrschende Richtung derselben.

Seine Lehre machte großes Aufsehen. Der wolbegründete Ruf des verehrten, um die Sache der Warheit verdienten Mannes, die von ihm aufgedeckte unläug-bare Schwierigkeit, welche die sich bildende Vorstellungsweise der Nicäner darbot, die Schwierigkeiten und Widersprüche, in die er selbst sich verwickelte, die gewich-tigen Einwürfe, wozu seine eigene Theorie berechtigte, überdies der Umstand, dafs Apollinarius nicht allein stand und seine Meinung zu verbreiten suchte, wie denn Viele unbewufst vor ihm und unabhängig von ihm dieselbe Ansicht hegen mochten,

alles dieses macht es uns sehr begreiflich, dass die bedeutendsten Theologen seiner Zeit gegen ihn auftraten in zum Teil ausfürlichen Widerlegungsschriften: Athanasius in den zwei Büchern gegen den Apollinarius, doch one ihn zu nennen (der angegebebene Titel fehlt auf den ältesten Codd. des Werkes und der Name Apollinarius kommt im Werke selbst nicht vor); Gregor von Nazianz in den Episteln an Nectarius und Kledonius; Gregor von Nyssa im Antirrh.; Basilius M. in mehreren Episteln. So sehr diese Theologen des Apollinarius Lehre verwerfen, so viele Irrtümer sie auch darin finden, so sieht man ihnen doch eine gewisse Verlegenheit an; daher Athanasius von der Behauptung ausgeht, dass die volle Warheit von Christi Natur für uns etwas Incommensurables sei *(ὁ ἀληθινος χριστος οὐχ᾽ ὑπο ἀνθρωπινου λογισμου διαγραφησεται).* Alle diese Männer greifen ihn, möchten wir sagen, mehr von der Seite und von hinten als von vorne an, und diese ihre Angriffe sind das beste, ja das einzig Haltbare, was sie gegen ihn vorbringen. Keiner der genannten Theologen hat den Haupteinwurf des Apollinarius, dass zwei Personen nicht Eine Person bilden können, widerlegt. Entweder gehen sie nicht gehörig darauf ein, oder sie geben sich in ihrer Widerlegung die größten Blößen, indem sie sich unbewusst der Ansicht des Apollinarius nähern oder geradezu auf den Abweg geraten, den er mittelst seiner Theorie meiden wollte, und so jenes Dilemma, in welches er die Polemik gegen die nicänische Vorstellungsweise zusammenfasste, an ihrem Teile vollkommen bestätigen. Z. B. wenn Gregor von Nazianz lehrt: Christus war ein anderes und ein anderes (d. h. die Bestimmungen seines Bewusstseins wechselten), nicht ein anderer und ein anderer (d. h. die Identität des Bewusstseins verschwand nicht), wo bleibt der *ἀνθρωπος τελειος*, das persönliche Ich des Menschen? wo bleibt, könnte man auch fragen, der *θεος τελειος*, die Persönlichkeit des Göttlichen? Wenn er den Unterschied des äußern und innern Menschen herbeizieht, so tut er dasselbe was Apollinarius *). Wenn derselbe Gregor sagt: „bedenke, dass auch ich, eine und die nämliche Person, den menschlichen sowol als den heiligen Geist in mich fassen kann“, so stellt er augenscheinlich das Sein Gottes in Christo, der Qualität nach, auf dieselbe Linie, wie das Sein Gottes in allen anderen Menschen. Nicht besser hilft sich Gr. v. Nyssa im Antirrh. c. 42. 54. — Dem Apollinarius wurde nicht bloß durch Schriften entgegengewirkt, zumal da er, 375 aus der Kirchengemeinschaft ausgetreten, eine eigene Sekte zu bilden anfing. In demselben Jare sprach sich eine römische Synode unter Damasus gegen ihn aus, hauptsächlich aber die zweite ökum. Synode 381. Er starb 390; kaiserliche Dekrete verfolgten seine Anhänger, 388, 397, 428. Sie kehrten teils in die katholische Kirche zurück, teils vermischten sie sich später mit den Monophysiten, deren Lehre in Apollinarius eigentlich präformirt war. Vergl. über ihn Baur, Dreieinigkeit I, 585. Dorner, Geschichte der Lehre von Christi Person. 2. Ausg. 1845. S. 975. **Herzog.**

Apollonia, die heilige, durch einen Brief des Dionysius von Alexandrien an Fabius B. von Antiochien bei Eusėb. VI, 41 bekannt in der Kirchengeschichte. Diese Jungfrau (*παρθενος*) gehört zu den Märtyrerinnen aus der Zeit der Decischen Verfolgung in Alexandrien (249). Dionysius nennt sie *πρεσβυτιν*, worunter wir eine Diakonissin und zwar von reiferem Alter zu verstehen haben (s. Suicerus s. v.). Sie wurde nebst andern Christen ergriffen, und erhielt so heftige Backenstreiche, dass sie die Zäne verlor. Die Heiden zündeten nun einen Scheiterhaufen an und drohten, sie hineinzuwerfen, wenn sie nicht mit ihnen Christo fluche. Sie schien sich bedenken zu wollen und sprang dann plötzlich in das Feuer, worin sie den gesuchten Tod fand. Es ist zu vermuten, dass sie Angriffe auf ihre weibliche Ehre fürchtete; denn dass sie den Tod selbst durch das Feuer nicht fürchtete, bewies sie ja in unzweifelhafter Weise. — Einige ältere kirchliche Schriftsteller wollten daraus folgern, dass es erlaubt sei, der Verfolgung oder der Entehrung durch freiwilligen Tod zu entgehen, wogegen Augustin bemerkte, Apollonia habe aus besonderer göttlicher Eingebung gehandelt; und wem eine solche abgehe, der

*) Ath. c. Ap. 1, 2 *ἄντι τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν χρίστῳ.*

dürfe ihrem Beispiel nicht nachfolgen. — Sie wird angefleht vom katholischen Volke zur Abwendung von Zanschmerzen.

Apollonius von Tyana, einer Stadt im südlichen Cappadocien, wurde den Angaben seines Biographen Philostratus zufolge um die Zeit von Chr. G. geboren und in der cilicischen Stadt Aegae, wo er als Jüngling nicht nur die herrschenden Philosophenschulen kennen lernte, sondern auch im Asklepiostempel mit der priesterlichen Heilkunde sich vertraut machte, ein eifriger Anhänger der neupythagoreischen Lehre und Lebensweise, die sich seit Ende des 2. J. v. Chr. wol von Alexandria aus allmählich unter Griechen und Römern verbreitet hatte. Im Alter von mehr als vierzig Jaren begab er sich auf Reisen; zunächst zum Partherkönig Vardanes (zwischen 44—46 n. Chr. nach A. v. Gutschmid in Ersch und Grubers Enc. 75, 27), dann zu den indischen Gymnosophisten, in denen er bessere Gesinnungsverwandte erkannte als in den ägyptischen Weisen, die er im höheren Lebensalter besuchte. Nach seiner Rückkehr aus Indien begann er in Kleinasien, Griechenland, Italien und Spanien seine großartige, von Weissagungen und Wundern begleitete sittlich-religiöse Reformationstätigkeit an ganzen Gemeinden wie an einzelnen, die ihn unter Nero mit hochgestellten Männern Roms, weiterhin mit Vespasian und Titus in Verbindung brachte und schließlich unter Domitian (94) ins Gefängnis fürte. Vom Kaiser unerwartet freigesprochen verschwand der Angeklagte auf rätselhafte Weise aus dem Gerichtshof und ließ sich unmittelbar darauf zu Puteoli vor seinem ständigen Begleiter, dem Assyrer Damis, sehen. In Folge dieses wunderbaren Ereignisses im Tempel zu Olympia, wohin er sich begab, fast göttlich verehrt und von einem außerordentlich großen Kreis von Schülern umgeben, die seine strenge Ascese nachamten, ging der fast hundertjärige Greis nach Nervas Thronbesteigung auf eine geheimnisvolle Weise aus dem Leben. — Es ist schwer, aus der Lebensbeschreibung des Ph., die aus Dichtung und Warheit zusammengesetzt, ebenso sehr die Traditionen und Anschauungen seiner Zeit wie die Studien und den Geist des Schönredners und Sophisten, als welcher Ph. bekannt ist, widerspiegelt, den historischen Kern herauszuschälen. So richtig im allgemeinen die chronologischen Detailangaben sind und so sehr sie mit den anderweitig bekannten Tatsachen der Geschichte im Einklang stehen (vgl. des Ref. Abhandlung De Philostrati in componenda memoria Apollonii Tyanensis fide Part. I Onoldi 1858, Partt. II et III Biponti 1859, 1860), so sind doch die historischen Grundlagen durch das Bestreben das Ideal eines Pythagoreers im Geiste der Zeit zu schaffen in hohem Grade verwischt. Das 3. J. n. Chr. — Ph. verfaßte die Schrift auf Anregung der gelehrten Julia Domna, Gemalin des Kaisers Septimius Severus, veröffentlichte sie aber erst nach ihrem Tod (217) — mit seinem krankhaften Zug zum Mysteriösen und Wunderbaren und mit seinem Abhängigkeitsgefül von Dämonen und Spukgestalten, ein Zeitalter, das sich dem erstarkenden Christentum gegenüber aufzuraffen und eine Restauration des antiken Polytheismus vorzunehmen suchte (vgl. die treffliche Abh. v. Elsperger „Beiträge zur inneren Geschichte der letzten Periode des antiken Polytheismus". Ansbach 1856), bedurfte des Glaubens an einen Mann, der mit übermenschlicher Kraft und Weisheit ausgestattet und zugleich in ein geheimnisvolles Helldunkel gestellt war, der sich durch Sittenreinheit, Wundertätigkeit und Herrschaft über die Dämonen einen Namen gemacht hatte und das Ideal der Christen an Vollkommenheit zu überbieten schien, und ein solches Ideal wußte Ph. seinem Zeitalter entgegenzubringen. Den historischen A. erkennt man in der Schilderung des strengen Asceten, der sich des Fleisch- und Weingenusses, sowie des ehelichen Lebens enthält; des Eiferers für eine reine und unblutige Verehrung des höchsten, von Untergöttern zu unterscheidenden Gottes und einen gottgefälligen Lebenswandel, der in seiner Vollkommenheit mit wunderbaren Kräften der Weisheit ausgestattet werde; des Philosophen, der in Wort und Schrift die pythagoreischen Lehren von der Unsterblichkeit und Wanderung der Seele, für welche der Leib ein Gefängnis sei, verbreitet; des seiner selbst bewußten Priesters des Asclepios, der durch die ungewönliche Art des Auftretens und durch eine orakelartige, rätselhafte Sprache seiner Umgebung zu imponiren wußte; diesen historischen Zügen möchte Ref. die

Gabe der Hellseherei beizälen, von der das berühmteste, auch von Dio Cassius bezeugte Beispiel die Vision der Ermordung des Domitian in Rom ist, wärend A. in Ephesus verweilte. Dem idealisirten Pythagoreer gehören die an Allwissenheit streifenden Kenntnisse und Wunderwirkungen an, von denen übrigens manche, wie die Vertreibung des Pestdämons in Ephesus oder die Erkennung einer Empusa in der Person einer schönen Frau in Korinth, ihre Entstehung der sinnbildlichen Sprache des A. zu verdanken haben dürften (vgl. Ed. Müllers gehaltvolle Abh. „War A. v. T. ein Weiser oder ein Betrüger oder ein Schwärmer und Fanatiker?“ Liegnitz 1861), die Totenerweckung eines Mädchens zu Rom auf natürliche Weise sich erklärt (vgl. Ref. in d. Ztsch. f. l. K. v. Guericke und Delitzsch, 1865, S. 421); ferner die durchgreifenden Reformen auf dem Gebiet der Gottesverehrung, der politische Einfluss auf Vespasian und Titus u. dgl. In der Biographie eine durchgefürte Parallele des A. mit Christus zu sehen und demnach eine nähere Kenntnis der Evangelien von Seiten des Ph. anzunehmen (vgl. Baur in der Tüb. Z. f. Theol. 1832, 4. H., dessen Kircheng. 1, 415 ff., drei Abhandlungen herausg. v. Zeller, Leipzig 1876) erscheint nach den triftigen Gegenbemerkungen Ed. Müllers l. l. S. 54 ff. unstatthaft; man kann nur eine ganz allgemeine Bekanntschaft mit dem Leben Christi bei dem Vertreter des antiken Polytheismus voraussetzen. Dass die Biographie des im 3. J. göttlich verehrten A. als Waffe gegen das Christentum in alter Zeit benützt worden ist, beweist der „Warheitsfreund“ des Statthalters von Bithynien unter Diokletian, Hierokles, dessen Schrift eine Gegenschrift des Eusebius hervorrief, welche der erste Herausgeber der Philostrateischen Lebensbeschreibung, Aldus Manutius (1502) auf den Rat des Picus v. Mirandola zugleich mit abdrucken ließ, um „auf das Gift das Gegengift zu geben.“ Aber auch in neuerer Zeit benützte man die Tendenzschrift des Ph. zu Angriffen gegen das Christentum; so Charles Blount (1680), dessen Übersetzung wegen der christusfeindlichen Noten 1693 von der englischen Geistlichkeit verdammt wurde; so Castillon in der franz. Übersetzung, in welche Blounts Bemerkungen aufgenommen wurden (1774, 1779), so Voltaire u. a.

Litteratur: Außer den angefürten Abhandlungen vgl. Philostratorum opp. ed. Olearius Lips. 1709; ed. L. Kayser Turici 1846 (1853, 1871); ed. Westermann, Paris 1849; Werke deutsch von Fr. Jakobs, Stuttgart 1829 (1869); A. Chassang, Le Merveilleux dans l'antiquité Apollonius de Tyane, Paris 1862 (1864) und hiezu des Ref. Anzeige in d. Z. f. l. K. v. Guericke u. Del. l. l. S. 412 ff.; Artikel „Apollonius v. T.“ in Paulys Real-Enc. 2. Aufl. und Ersch und Grubers Enc.; Rieckher in d. Studien der evang. Geistl. Würt. 19, 2, 1 ff.; Wellauer in Jahns Jarb. Suppl. 10, 418 ff.; E. Zeller, Philosophie der Griechen 3, 2, 133 ff. (2. Aufl. Leipzig 1868). **Iwan Müller.**

Apollonius. Es kommen im zweiten Jarhundert der christlichen Äre zwei Männer dieses Namens vor. Der eine war ein kirchlicher Schriftsteller (*ἐκκλησιαστικος συγγραφευς*) und lebte, wie es scheint, in Kleinasien; er schrieb ein eigenes Werk (*ἰδιον συγγραμμα*) gegen die Montanisten, noch zu Lebzeiten des Montanus und seiner beiden Prophetinnen. Quelle über ihn ist Euseb. V. 18, der Auszüge aus dieser Schrift anfürt, Apollonius bringt gegen die Montanisten Beschuldigungen vor, die schwer zu glauben sind, auf jeden Fall aber Beachtung verdienen, wie sie denn Hieronymus im Katalog de viris illustribus auch anfürt, da, wo er von diesem Apollonius handelt. Verschieden von ihm, auch nach Hieronymus, und nicht mit Nicephorus damit zu verwechseln, ist ein Apollonius, wovon Eus. V, 21 und Hier. a. a. O. sprechen. Dieser nennt ihn Senator und fürt ihn auch als Schriftsteller auf, indes Euseb. (l. c.) nur von ihm sagt, dass er unter den römischen Christen wegen seiner wissenschaftlichen und philosophischen Bildung in Ansehen stand, und vor dem Senate eine sehr beredte Verteidigungsrede (*λογιωτατην ἀπολογιαν*) hielt. Daraus geht aber immerhin mit großer Warscheinlichkeit hervor, dass er zum ordo senatorius gehörte. Er erlitt den Märtyrertod unter Commodus vor 186.

Apollos (warscheinlich zusammengezogen aus Apollonius), ein Mann von hervorragender Bedeutung in der ap. Geschichte. Abgesehen von Tit. 3, 13, wo

er (mit Zenas), auf einer Reise über Kreta befindlich, als Überbringer des Briefes erscheint und dem Titus angelegentlich empfohlen wird, erfaren wir von ihm aus dem ersten Korintherbrief und aus der AG. 18, 24—28. Nach jenem Briefe (16, 12) war er zur Zeit (warsch. im J. 57) in Ephesus, vorher aber wirksam in Korinth, wohin er nach dem Wunsch der Gemeinde, dem sich Paulus mit dringender Aufforderung anschloß, zurückkehren sollte: in Korinth glaubte man ihn an seinem Platze. Und dort stand er in so hohem Ansehen, dass in den über den Vorzug dieses oder jenes Verkündigers des Evangeliums entstandenen Streitigkeiten von einigen sein Name denen des Paulus und Petrus entgegengestellt werden konnte (1, 12), warscheinlich wegen besonderer Begabung für wissenschaftliche Behandlung und kunstvolle Darstellung der christlichen Lehre. Nach 1 Kor, 3, 6; 4, 6; 16, 12 ist nicht anzunehmen, dass A. selbst jene Überschätzung seiner Person irgendwie begünstigt oder gebilligt habe, noch auch, dass Paulus durch die 1, 17 beginnenden Erörterungen des A. Weise der Heilsverkündigung als verwerflich hinstellen wollte; vielmehr schätzt er ihn als wertvolle Kraft für die Fortfürung seines Werks in der wichtigen korinthischen Gemeinde.

Im Einklang hiemit berichtet die AG., dass A., ein alexandrinischer Jude, ausgezeichnet durch wissenschaftliche Bildung überhaupt (welche die Kunst der Rede einschloß) und durch Schriftgelehrsamkeit, nachdem er zu Ephesus (warscheinlich i. J. 54) durch das dem P. befreundete Ehepar Aquila und Priscilla in das volle Verständnis der Heilswarheit eingefürt war, nach Achaja übersiedelnd der dortigen Christenheit durch seine Einwirkung auf die Judenschaft von großem Nutzen geworden sei; der Verf. unterlässt nicht, das ausdrücklich auf Gottes Gnade zurückzufüren. Befremdlich aber ist die andere Angabe, dass er, als Jünger des Herrn nach Ephesus gekommen, mit großem Feuer und gründlichem Verständnis in der Synagoge von Jesu gelehrt habe, wärend er doch nur von der Johannestaufe wusste und näherer Unterweisung, also der Belehrung über die Geistestaufe bedurfte. Es ist schwer hieraus eine bestimmte Vorstellung von seinem religiösen Standpunkt zu gewinnen. Nur so viel ist klar, dass derselbe sich nahe berürt mit dem der s. g. Johannisjünger, von denen 19, 1 ff. die Rede ist; und nehmen wir diese Erzälung hinzu, so dürfen wir sagen: er war ein Vertreter und eifriger Missionar einer nicht bedeutungslosen Richtung, welche, zu Jesu sich bekennend, one auf dem Boden der vollen neutestamentlichen Offenbarung zu stehn, die Gefar eines Gegensatzes gegen die apost. Verkündigung auf völkerweltlichem Gebiet in sich schloß. Dann wird für den Verf. eben das von Bedeutung sein, dass diese Gefar beseitigt wurde, und wir können das von der AG. Berichtete seiner geschichtlichen Bedeutung nach so widergeben: eine für das Werk Christi hervorragend befähigte Kraft, von welcher Hemmnisse hätten erwachsen können, ist statt dessen zur wertvollsten Mitarbeit an dem paulinischen Werke gewonnen. Dann begreift sich, warum die AG., die von so manchen Vorgängen der ap. Geschichte schweigt, dies nicht übergeht: der Verf. erkennt hierin einen Triumph der von Paulus vertretenen Sache.

Erwänt sei hier noch die bekanntlich schon von Luther aufgestellte und neuerdings häufiger vertretene Hypothese, dass A. der Verf. des Hebräerbriefes sei, sowie der Versuch ([Tobler], Die Evangelienfrage, Zürich 1858), ihm auch das Johannesevangelium zu vindiciren. Lic. **K. Schmidt.**

Apologetik, Apologie. Bei keiner theol. Wissenschaft gehen seit Jarzehnten in Abgrenzung ihres Gegenstandes und Begriffes, ihrer Aufgabe und encyklopädischen Stellung die Ansichten so weit auseinander als bei der Apologetik. Wärend einige ihr eine grundlegende Hauptstellung im Organismus der theolog. Disciplinen vindiciren, andere wenigstens eine vollberechtigte und notwendige Hilfsstellung, wird ihr von anderen — und zwar keineswegs bloß von unchristlichen Gegnern — das Existenzrecht als selbständige Wissenschaft rund abgesprochen, so dass in den Augen vieler keine theol. Wissenschaft mehr der Apologie bedarf als die Apologetik. — Zur Entscheidung dieser Fragen muss zunächst das Verhältnis der Apologetik zur Apologie und im Zusammenhang damit Begriff, Gegenstand und Aufgabe der ersteren bestimmt, sodann hieraus ihr Verhältnis zu ver-

wandten Disciplinen, besonders zur Dogmatik, und ihre encyklopädische Stellung abgeleitet werden, womit sich zugleich die Frage nach ihrer Selbständigkeit beantwortet. Das Resultat ermöglicht dann auch ein Urteil über die bisherige Methode der Behandlung dieser Wissenschaft, sowie über den Werth der einzelnen apologet. Leistungen überhaupt beim Überblick über ihre geschichtliche Entwicklung in der christlichen Kirche.

Zunächst sei aus der fast nirgends vollständigen Litteratur der unten (Abschnitt 1—4) berürten Streitfragen gleich hier das wichtigere zusammengestellt: Planck, Einl. in die theol. Wiss. I, 1794; die betreffenden Abschnitte in der theol. Encyklop. von Kleuker, Staudenmaier, Pelt, Rosenkranz, Hagenbach; Schleiermacher, kurze Darst. des theol. Stud. 2. Ausg. 1830; die einleitenden Abschnitte in den Apologetiken von Sack (1829 und 41 und Recension von Rosenkranz, Jarb. f. wiss. Kritik 1829 Nr. 109 ff.), Steudel (1830), von Drey (1838 ff. 1844 ff. und Recens. von Palmer, Tholucks litterar. Anzeiger 1839, Nr. 62 ff.), Delitzsch (1869 und Recens. von Sack, Theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 325 ff.), Baumstark (1872, I), Ebrard (1874—75); die einzelnen Abhandlungen von Heubner (Art. Apologetik in Ersch und Grubers Encykl. I Sekt., IV, 451 ff.); Tholuck (über Apologetik und ihre Litteratur, litter. Anz. 1831, Nr. 68 und vermischte Schriften I, 149 ff.); Lechler (über den Begriff der Apologetik, Stud. u. Krit. 1839, III); Hänell (die Apologetik als Wissensch. von dem der Kirche u. Theol. gemeins. Grunde, ebendas. 1843, III), Hirzel, über die christl. Apologetik 1843; Kienlen (die Stellung der Apologetik und Polemik in der theol. Encyklop., Stud. u. Krit. 1846, IV); Düsterdieck (über den Begriff und die encyklop. Stellung der Apologetik, Jarb. für deutsche Theol. 1866, III u. IV); Zöckler (über Stand und Bedeutung der heutigen Apologetik, Beweis des Glaubens 1867, S. 3 ff.); v. d. Goltz (der Weg zum System in der dogmat. Theol., Jarb. f. deutsche Theol. 1870, IV, u. 1871, IV); Sieffert, über die apologet. Fundamentirung der christl. Glaubenswiss. 1871. Endlich auch Einzelabschnitte in Dogmatiken z. B. Lange, Philos. Dogm. S. 102 ff.; Kahnis, Luth. Dogm. I, S. 199 ff.; Voigt, Fundamentaldogm. S. 655 ff. u. Frank, Syst. der christl. Gewisšheit I, 17 ff. —

1) Apologetik und Apologie. Wie das Christentum von seinem Ursprung an ein σημεῖον ἀντιλεγόμενον Luk. 2, 34 war, so ist auch die „Apologie" d. h. Verteidigung, Rechtfertigung desselben so alt als es selbst (ἀπολογεῖσθαι von Luk. 12, 11 an öfters im N. T., ἀπολογία τοῦ εὐαγγελίου Phil. 1, 7. 16; 1 Petr. 3, 15 u. ö.). Insofern „reicht an ihren Adelsbrief der keiner andern theol. Wissenschaft hinan". Bei der im Trotz des natürlichen Menschenherzens wurzelnden Renitenz gegen die Warheit, bei seiner Neigung zur Selbsthilfe im Gegensatz zu der in Christo sich darbietenden Gotteshilfe konnte und kann das Christentum nie existiren one stete Selbstrechtfertigung. Wie aber alle Praxis älter als die Theorie und das Wissen stets früher als die Wissenschaft, so ist auch die „Apologetik" erst aus der Apologie hervorgegangen und zwar sehr spät, indem erst die neuere Zeit mit Bewuſstsein zwischen beiden unterscheiden lernte. Als theolog. Wissenschaft hat sich nämlich jener Name erst seit Planck (1794 a. a. O.) und nicht one baldigen Widerspruch (Nösselt, Anweis. z. Kenntn. der besten theol. Bücher 1800 S. 222) festgestellt. Daſs er seinem an sich bloſs formalen Wortsinn nach eine Wissenschaft der Verteidigung bezeichnet, material aber als Objekt der Rechtfertigung seinem kirchengeschichtlichen Grund und Ursprung nach von den Aposteln und „Apologeten" her (s. unter 5) nichts anderes meint, als den christlichen Glauben, konnte nie in Frage stehen. Änlich ist derselbe ja auch bei dem Begriff der Dogmatik, Katechetik u. a. als Gegenstand vorausgesetzt. Und je mehr der Streit um das Christentum der Kampf aller Kämpfe wird, desto eher kann dessen Rechtfertigung die Verteidigungswissenschaft κατ᾽ ἐξοχήν heißen.

Hienach scheinen Apologetik und Apologie sich zu verhalten wie Theorie und Praxis (Sack, christl. Apologetik 2. Ausg. S. 20). Indes bezeichnet „Apologie" längst nicht mehr bloß die praktische Handlung des ἀπολογεῖσθαι, sondern namentlich die (seit dem 2. Jarh.) sich litterarisch fixirende Verteidigung, die Rechtfer-

tigungsschrift. Und ein Blick auf den Inhalt dieser Schriften in alter und neuer Zeit, verglichen mit dem der neueren Apologetiken zeugt deutlich, dass beide vieles gemein haben und letztere stets in erstere ügergehen (vgl. bei Sack selbst z. B. den Abschn. von der Auferstehung S. 227 ff.). Sie verhalten sich nicht lediglich wie eine kirchliche Kunstlehre zur entsprechenden Praxis z. B. Homiletik zur Homilie (Düsterdieck a. a. O. S. 402); die Apologetiken selbst derer, die dieselbe der praktischen Theologie zuweisen, wollen nie bloß die Verteidigungskunst lehren, bloß zu Apologeten heranbilden, formale Methodenlehre der Apologie oder gar eine wissenschaftliche Anleitung, „Apologieen zu schreiben" sein (so Bretschneider eine Zeit lang, s. Heubner a. a. O.), obgleich einer zur richtigen Anfassung und Widerlegung der Einwendungen aus einer tüchtigen Apologetik viel lernen und dieser Zweck von ihr mitverfolgt wird, sondern sie wollen alle — gleich der Apologie — auch unmittelbar selbst die göttliche Warheit des Christentums material begründen und rechtfertigen, ein wissenschaftl. System der Verteidigung selbst aufstellen (vergl. auch Lechler a. a. O. S. 596, Lange a. a. O. S. 109, und die Erklärung von Delitzsch a. a. O. S. 34, sie sei „Fundamentalapologie und Verteidigungskunstlehre zugleich"). Insofern ist jede Apologetik auch Apologie (Ebrard a. a. O. I, S. 3), weil sie diese in sich enthält. Aber freilich nicht jede Apologie zugleich Apologetik.

Daher bleibt dennoch ein Unterschied. Die Apologieen sind, wie ihre lange Reihe zeigt, immer aus einem praktischen Bedürfnis entsprungen und dienen bei aller wissenschaftlichen Brauchbarkeit in Einzelausfürungen immer praktischen Zwecken. Sie entstehen, wenn der Zweifel und Widerspruch eine Macht im Volksleben wird, und den Fortbestand des Glaubens und der Kirche bedroht. Die Apologetik ging und geht stets aus einem wissenschaftlichen Bedürfnis hervor, sie will Wissenschaft sein und in erster Linie der wissenschaftl. Verständigung dienen. Sie kann erst entstehen, wenn der Zweifel und Widerspruch systematische Form angenommen hat. Die Apologie behandelt daher in mehr populärer Weise meist einzelne, zeitweilig besonders angegriffene Punkte und muss je nach den veränderten Verhältnissen auch eine veränderte Stellung einnehmen (Hagenbach). Die Apologetik dagegen fasst immer das Christentum als Ganzes, den christl. Glauben nach seinem Grundwesen ins Auge, um dasselbe systematisch zu rechtfertigen und zwar nicht einzelnen, vollends bloß populären Einwendungen (die sie nur etwa beiläufig berürt), sondern dem systematischen Widerspruch, sei es der Wissenschaft oder der Religion, d. h. allen nichtchristlichen Grundrichtungen, Weltanschauungen und Religionen gegenüber (Kahnis S. 221; Baumstark S. 9 ff. u. a.). Die Apologie geht von den Gegnern aus und fasst sie nacheinander zunächst ins Auge. Die Apologetik muß sich vor allem in das christliche Glaubensprinzip, sein Fundament und seinen spezifischen Kern vertiefen, nicht um es „unter Voraussetzung des Glaubens und wissensch. Bedürfnisses" (so Sack S. 20) nur positiv zu begründen, sondern, wie schon der Name besagt, es zu verteidigen, also auch unter Voraussetzung des Widerspruchs, aber nicht des vereinzelten und populären, sondern des wissenschaftlich systematischen. Ihr eignet daher immer eine prinzipielle Methode. Sie sucht das gesamte Material probehaltiger Beweismittel zur Widerlegung der Gegner wie zur positiven Rechtfertigung des christlichen Glaubens zu einem einheitlich geschlossenen System der Verteidigung zu verarbeiten. Daher wird sich die Apologie in dem Maß der Apologetik nähern, als sie nicht aphoristisch nur einzelnes nach jeweiligem Bedürfnis, sondern alle Hauptpositionen der Gegner ins Auge fassend und die bedrohten Punkte nacheinander verteidigend, dabei an Gebildete sich wendend methodisch wissenschaftliche Art annimmt (Baumstark S. 12), wie dies von manchen in der Tat geschieht. Der Unterschied ist daher kein absoluter (was auch Sack zugibt), sondern ein fließender (Ebrard I, S. 3). — Hienach läßt sich

2) Begriff, Gegenstand und Aufgabe der Apologetik näher bestimmen. Zwei Momente müssen nach obigem als Anhaltspunkte im Streit der Ansichten über Begriffs- und Inhaltsbestimmung der Apologetik feststehen: sie ist wissenschaftliches System der Verteidigung des Christentums, und daher wird ihr

Inhalt ebenso durch das Objekt der Verteidigung, die Warheit der Selbstaussage des Christentums von sich, als durch die ihr gegenüberstehenden Weltanschauungen bestimmt. Zu einem festen kommt also hier auch ein mannigfach wechselndes Inhaltselement. Denn steht auch die Apologetik widerchristlichen Zeitströmungen relativ selbständiger gegenüber als die Apologie, so ist doch eine teilweise Abhängigkeit auch ihres Stoffs und Inhalts von jenen nicht zu verkennen (man vergl. nur die älteren mehr antirationalistischen Apologetiken mit den heutigen mehr antimaterialistischen). Daher ist es ebenso einseitig, nur das sich gleichbleibende Verteidigungsobjekt, die positive Begründung der christlichen Prinzipien, wie andererseits nur das Wechselnde, die Widerlegung der jeweiligen Positionen der Gegner der Apologetik als Gegenstand und Aufgabe zuzuweisen. Beides hat in der neueren Entwicklung dieser Wissenschaft viel zur Verwirrung beigetragen.

Gegenüber der Verschmelzung des apologet. Stoffes mit dem dogmatischen und polemischen, wie sie im Altertum und Mittelalter herrschte, hatte schon Grotius (de verit. rel. christ. 1627) das Verteidigungsobjekt durch Ausscheidung des rein dogmatisch Kirchlichen näher bestimmt: nur die allen kirchlichen Parteien gemeinsame christliche Grundlehre sei als göttlich ware Religion zu erweisen (l. II, §. 18 u. epist. ad fratr. Guil. 21). Dies wurde auch von den Apologeten der deistischen Offenbarungsleugnung gegenüber festgehalten (s. unten Abschn. 5). Sie sammelten Beweise für den göttlichen Ursprung des Christentums, für die Notwendigkeit und Erweislichkeit der göttlichen Offenbarung, für die Glaubenswürdigkeit der hl. Schrift. Und dies bildet das Hauptthema noch bei den älteren supranaturalistischen Apologetikern unseres Jarhunderts, wie P. E. Müller, J. S. Franke, Stein u. a. Ihnen ist die Apologetik „die wissenschaftliche Darstellung der Gründe für das göttliche Ansehen des Christentums“ (Heubner a. a. O.). Dagegen hat sie bei Planck, der jenes zweite, negative Element betont, einen mehr zufälligen Charakter; sie soll sich nach den jeweiligen Gründen der Zweifler gegen die Göttlichkeit der Lehre Jesu richten (Grundriſs 1813, § 75 ff.). Da suchte ihr Schleiermacher in seiner auch für die Apologetik Epoche machenden Rekonstruktion des Organismus der theolog. Disciplinen einen sicheren Ort und bestimmter abgegrenzten Inhalt anzuweisen, indem er sie (a. a. O. § 43 ff.) samt der Polemik als „philosophische Theologie“ an die Spitze des theol. Studiums stellte mit der Aufgabe, das eigentümliche Wesen der christl. Religion im Verhältnis zu andern Religionen aus dem ethischen Begriff religiöser Gemeinschaft zu rechtfertigen, d. h. „die Wechselbegriffe des Natürlichen und Positiven, die Begriffe Offenbarung, Wunder, Eingebung, Weissagung und Vorbild (Verhältnis zu Judentum und Heidentum), Kanon und Sakrament, Hierarchie und Kirchengewalt“ zusammenhängend zu erörtern. Nach dieser allgemeinen Apologetik soll dann die spezielle noch die Stellung der einzelnen christlichen Kirchenpartei zu den andern christlichen Glaubensgemeinschaften darlegen.

War diese Organisation der Apologetik wenigstens durch Kapitelüberschriften durch Ableitung ihres Inhalts aus dem Wesen des Christentums selbst Planck gegenüber ein bleibender Fortschritt, so bot sie doch teils zu wenig (denn wo blieb neben der positiven Begründung die Aufgabe der Abwehr der gegnerischen Systeme?), teils so viel, daſs nun die Grenzen der Apologetik nach der Dogmatik wie nach der praktischen Theologie (vergl. § 48 Schluſs) flieſsend zu werden drohten. Namentlich aber war bei dieser Fassung der Apologetik durch ihre Trennung von der Apologie und eine mehr formale Umkreisung des Wesens des Christentums ihr Übergang in die theologische Prinzipienlehre eingeleitet, wie Pelt nachher beide identificirte (theol. Encykl. S. 377). In solcher Gestalt aber, d. h. als wissenschaftliche Erörterung dogmatischer Grundbegriffe, muſste nicht nur ihre selbständige Existenz der Dogmatik gegenüber bald sehr fraglich, sondern es konnte leicht ihre eigentliche Aufgabe, die Verteidigung der Warheit der christl. Religion, mit der der Begründung der Wissenschaftlichkeit der Theologie verschränkt werden, die doch etwas anderes ist, wenngleich letztere one den Warheitserweis der ersteren nicht bestehen kann. In der Tat hat durch die Verquickung beider Aufgaben die Apologetik fortan unter einer unklaren Begriffs- und Inhaltsbestim-

mung vielfach gelitten (vergl. Düsterdieck a. a. O. S. 602 ff.). Hat sich doch man-
chen durch das prinziplose Hereinziehen von Stücken aus andern theol. Disciplinen
n dieselbe die Überzeugung aufgedrängt, es sei ihr gar kein Objekt eigentüm-
lich, weil ihre „integrirenden Teile eigentlich alle in andern Disciplinen ihren Ort
haben"; sie sei nur ein „zweckmäßiger Inbegriff des bedeutendsten aus allen christ-
lichen Disciplinen" (Tholuck, litt. Anz. 1831, S. 541 ff.; Palmer, Rosenkranz,
Sieffert a. a. O.).

Doch füllt sich schon bei Sack (bes. in der 2. Aufl.) die Apologetik statt mit
bloß wissenschaftlich prinzipiellem wider mit echt apologetischem Inhalt. Ihm ist
sie „die theol. Disciplin von dem Grunde der christlichen Religion als einer gött-
lichen Tatsache", die erst allgemein die Idee der Religion, sodann speziell die
christliche als göttlich positive Religion, als das Heil des sündigen Menschen-
geschlechts und als die Vollendung des Lebens erörtern und hiebei die Zusam-
menstimmung der Idee des Christentums mit dem religiös angelegten menschlichen
Wesen und dann die Wirklichkeit des Christentums als Verwirklichung der ge-
meinmenschlichen religiösen Ideeen nachweisen soll (S. 24 ff.). Änlich faßt sie der
Katholik von Drey als „wissenschaftl. Nachweisung der Göttlichkeit des Christen-
tums in seiner Erscheinung", als „Philosophie der christl. Offenbarung und ihrer
Geschichte", welches letztere freilich misverständlich, da die Philosophie nur ein
Mittel für die Apologetik ist zum Zweck der Verteidigung, ihr Wesen aber nicht
darin aufgeht. — Nicht weniger selbständig die Grundgedanken Schleiermachers
ausbildend und von merklichem Einfluss auf die Fortentwicklung unserer Wissen-
schaft waren auch die Ausfürungen Lechlers, der sie definirt als den „wissenschaft-
lichen Erweis (besser: Begründung, S. 658) der christl. Religion als der absolu-
ten" (a. a. O. S. 608), d. h. derjenigen, welche „den warhaften Gehalt aller Re-
ligionen bestätigt und in sich vereinigt" vermittelst der Religionsgeschichte und
Religionsphilosophie, eine Aufgabe, die über den bloßen Erweis der göttlichen
Thatsächlichkeit des Christentums (bei Sack) noch hinausliegt, bei deren Lösung
aber nicht zu vergessen ist, dass die absolute Religion, die das Christentum aller-
dings sein will, um dieser spezifischen Dignität willen ihren Hauptbeweis schließ-
lich in sich selbst trägt sowol andern Religionen als sonstigen Weltanschauungen
gegenüber. Lechlers Definition teilend, aber zugleich durch den wachsenden Ein-
fluss der materialistischen Naturwissenschaft und des Pantheismus zu größerer Be-
tonung der psychologischen Tatsachen, der geistigen und sittlich-religiösen Eigen-
tümlichkeit des Menschen genötigt, hat neuestens Baumstark die Apologetik „auf
anthropologischer Grundlage" zu konstruiren unternommen (I. Bd. 1872). Gegen
die Grundgegensätze sich richtend, die ihrem Stoff im ganzen die Geltung der
Warheit versagen" (S. 13), soll sie an der Schranke unseres geistig religiösen
Vermögens die Tatsachen unseres Offenbarungsbedürfnisses konstatiren und geschicht-
lich den Nachweis erstreben, dass keine der außerchristlichen Religionen, sondern
nur das Christentum dem religiösen Bedürfnis volle Genüge leiste (S. 36. 238).

Suchen diese Männer alle, von andern Inhaltsbestimmungen zu schweigen
gegen Hänell vergl. Ebrard I, S. 3), das Schiefe bei der Behandlung der Apo-
logetik als bloßer theol. Prinzipienlehre durch Beiziehung des nötigen materialen
und wirklich apologet. Stoffes mit Recht zu vermeiden, so wollen andere, wie
Steudel, Kienlen, Düsterdieck (a. a. O.) und neuestens Delitzsch (Apologetik 1869)
sie von der theol. Prinzipienlehre klar unterschieden wissen. Sie weisen ihr als
Gegenstand nicht jene Grundbegriffe der Religion und Offenbarung überhaupt zu,
sondern die Rechtfertigung des Kerns und Mittelpunkts unseres Glaubens, der
Erlösung (Delitzsch S. 32), des „durch Christum hergestellten Tatbestands eines
neuen Verhältnisses Gottes und der Menschheit" (S. 34), als welchen das Chri-
stentum sich selbst gibt, nach seiner Idee und geschichtlichen Verwirklichung. Sie
nehmen ihren apologet. Standpunkt nicht philosophisch-historisch über, sondern
mitten in der Schriftwarheit, und stellen die Apologetik nicht wie die Prinzipien-
lehre vor, sondern hinter die Dogmatik als praktisch-theologische Disciplin
(s. unten Abschn. 3), als „Wissenschaft der Selbstrechtfertigung des Christentums
gegen die ihm sich Entfremdenden" (S. 33), die freilich auch wider die „Fun-

damentalapologie“ einschließen soll (s. oben Abschn. 1). Da sie so gefasst wesentlich zu einer Kunstlehre kirchlichen Handelns würde, so hat zuletzt Ebrard (Apologetik, 2 Teile, 1874—75), in stärkerer Betonung der ethisch-anthropologischen Voraussetzungen des Christentums den obigen sich anschließend, wider mit Recht den wissenschaftlich-theoretischen Charakter der Apologetik geltend gemacht und zugleich den teilweisen Wechsel ihres Stoffes je nach den Angriffen der Gegner damit zu überwinden gesucht, dass sie als „Wissenschaft von der Verteidigung der Warheit des Christentums“ (S. 3), die überhaupt möglichen Klassen von Angriffen, wie sie aus dem Wesen des Christentums selbst sich ableiten lassen, abwehren, und daher die Angriffe gegen „den ewigen Warheitsgehalt des Christentums an den Tatsachen der Natur und des menschlichen Bewusstseins messen, teils das Christentum als geschichtliche Tatsache in seinem organischen Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur- und Religionsgeschichte“ prüfen solle.

Ist hienach besonders durch die Streitfrage über ihr Verhältnis zur Prinzipienlehre zur Zeit noch keine völlige Einigung über Begriff und Inhalt der Apologetik erzielt, so haben doch alle neueren Vorstellungen stofflich so viel Gemeinsames, dass trotz alles Schwankens in Bestimmung des Umfangs und der Aufgabe der einheitliche Charakter dieser Wissenschaft sich mit der Zeit immer sicherer herausarbeiten dürfte. Dass sie nicht lediglich positive Begründung, sondern wesentlich Rechtfertigung und abwehrende Verteidigung, wird allerseits zugestanden. Dass die Verteidigung der Warheit der Selbstaussage des Christentums von sich (die ja seine Göttlichkeit einschließt) oder des Christentums als absoluter Religion sowol widerchristlichen Systemen innerhalb des Christentums selbst als den außerchristlichen Religionen gegenüber den spezifischen Stoff und Gegenstand der Apologetik bildet, zeigt die gemeinsame Behandlung desselben bei allen neueren. Und auch die Frage, ob mehr die Grundvoraussetzungen oder aber der Kern und Mittelpunkt des christl. Glaubens das Verteidigungsobjekt bilde, dürfte, wie bereits die beiderseitigen Darstellungen zeigen, nicht immer streitig bleiben. Die Erörterung der Basis muss sich von Anfang an in der Richtung nach dem Centrum vollziehen und ihm zustreben, weil sie von dessen Idee prinzipiell geleitet wird; und die Rechtfertigung der christlichen Centralidee und ihrer Verwirklichung weist in allen Momenten auf die Basis zurück und bedarf der Fundamentirung ihrer Voraussetzungen. Sie wird gerade die gefärlichsten Gegner in ihre fundamental verschiedenen psychologischen und metaphysischen Voraussetzungen zurückverfolgen, somit die religionsphilosophische und historische Begründung bald genug nachholen müssen. Dazu handelt es sich ja vielen heutigen Gegnern gegenüber längst nicht mehr bloß um einzelne Punkte, sondern um alles, um Kern wie Basis, wie um die Fortexistenz des christlichen Glaubens überhaupt in Wissenschaft und Leben. Diesem Stand der Dinge gegenüber dürfte auch die obige Gefar, zu einer bloß thetisch wissenschaftlichen Erörterung formaler dogmatischer Grundbegriffe zusammenzuschrumpfen (vergl. Strauß und de Wette) für die Apologetik für immer vorüber sein. Sie hängt mit der Prinzipienlehre nur zusammen, sofern die Wissenschaftlichkeit der Theologie die Warheit der christl. Religion zur Voraussetzung, und die Apologetik eben diese Voraussetzung, one welche die Theologie alles Interesse verlöre, den prinzipiellen Gegnern gegenüber zu sichern hat. Stoffliche Scheidung von der Apologie aber, Loslösung von ihrer defensiven Aufgabe fürt zur Alterirung ihres Begriffs und gefärdet ihr selbständiges Dasein.

Daher bestimmt sich Begriff und Aufgabe der Apologetik näher dahin: sie ist die Wissenschaft von der Verteidigung der absoluten Warheit des Christentums sowol nach seinem göttlich historischen Grund als nach seinem Kern und Mittelpunkt (so zuletzt auch Sack, Stud. und Krit. 1871 S. 326), die Rechtfertigung nicht bloß der ethisch-anthropologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Christentums, sondern auch seiner eigentümlichen Idee, seines spezifischen, allen Kirchen gemeinsamen Inhalts und Mittelpunkts als Religion der Erlösung durch Christus, also der Geschichtlichkeit und Warheit seines Wesens als göttlich gestifteter und allgenugsamer Religion des Heils. Sie hat hiebei philosophisch-historisch

n den Tatsachen unseres sittlich-religiösen Bewusstseins, wie der Natur- und kulturgeschichte ebenso die Unhaltbarkeit und Unzulänglichkeit der entgegenstehenen Weltanschauungen und Religionen und die Notwendigkeit der göttlichen Offenarung als die vollkommene und einzigartige Übereinstimmung des Christentums nit der sittlich-religiösen Anlage und Aufgabe des Menschen und seine göttliche heilskraft zu voller Befriedigung des religiösen Bedürfnisses der Menschheit nachuweisen, so dass es sich darstellt als einzig vollkommene Verwirklichung des Wesns aller Religion, die in ihrer sittlichen Hoheit, göttlichen Tiefe, innern Harnonie, Schönheit und Einheitlichkeit wie im Tatbeweis ihrer geschichtlichen Früchte, lso unmittelbar in sich selbst die Widerlegung aller falschen und zugleich die Zusammenfassung aller waren Elemente der andern Systeme und Religionen ist. Soll nd kann sie hiebei wol die Gegner auf ihrem eigenen, allgemein menschlichen Boden schlagen, so wird doch der positive Erweis der göttlichen Warheit seine ete Schranke behalten an den eigentümlichen sittlichen Bedingungen der Annahme erselben. Denn jene ist schließlich ihr eigener Beweis (vgl. unten Abschn. 4), da sie ch in ihrer göttlichen Heilskraft nur dem erschließt, der sich ihr innerlich hinibt. Daher muss die Verteidigung in die *Selbstrechtfertigung* der absolun Warheit übergehen, d. h. in die Einladung zur Beschreitung dieses praktischthischen Weges ausmünden. —

Wesen und Aufgabe der Apologetik lässt sich aber nicht feststellen one gleicheitige Bestimmung

3) ihres *Verhältnisses zu verwandten Disciplinen und ihrer ncyklopädischen Stellung als theolog. Wissenschaft.* Wegen der schwierigkeit der Abgrenzung eines eigenen Gebiets für sie hat schon Palmer (1839 . a. O. S. 520) ihre Sache für unrettbar erklärt. Ihr reiches Aufblühen inwischen zeigt mindestens, dass ihre Bebauung ein fortwärendes Bedürfnis und ass sie ihr Existenzrecht noch nicht aufzugeben gewillt ist. Nun gibt es für keine Wissenschaft einen absoluten Anfang. Im Organismus derselben sollen alle einnder gegenseitig tragen und fördern, und auf letzteres namentlich wird sich das Recht zu selbständiger Existenz gründen müssen. So auch bei der Apologetik.

Verhältnis zur Religionsphilosophie und -Geschichte. Bei obiger ufgabe muss die Apologetik von den spekulativen, historischen und Naturwissenhaften, besonders aber von den zwei genannten einen wesentlichen Teil ihres stoffes und mannigfache Anregung empfangen. Aber ihr Gebiet deckt sich mit iner derselben. Denn sie hat von ihnen allen eben nur zu ihrem spezifischen weck der Verteidigung der absoluten Warheit des Christentums die reifsten Früchte nd gesichertsten Ergebnisse betreffenden Orts zu verwerten. Dieser Zweck, dieses gentümliche Prinzip und Interesse begründet auch ihren Unterschied von den eigen nächsten Grenznachbarn, und macht sie zu einer *christlich-theologischen* nd nicht bloß philosophisch-historischen Wissenschaft (vergl. oben Drey). Wärend e Religionsphilosophie in rein *wissenschaftlichem* Interesse Wesen und Gegenand der Religion untersucht und ein System der Gotteserkenntnis konstruirt, eichviel ob das Resultat der Idee der christlichen Religion entspricht oder nicht, strebt die Apologetik stets in *christlichem* Interesse die Rechtfertigung der ristlichen Welt- und Gottesanschauung als der absoluten Warheit. Ebenso ärend die Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft in rein *istorischem* Interesse die außerchristlichen Religionen durchforscht, gleichviel, ob r Resultat mit dem Selbstzeugnis des Christentums von seinem spezifischen Offenarungscharakter übereinstimmt oder nicht, hat die Apologetik nur ihren Grundarakter (vergl. auch Lechler S. 658), ihre sittlich-religiöse Leistungsfähigkeit und rucht zu prüfen, um auf dem Hintergrund ihrer Unzulänglichkeit die Absolutheit er christl. Religion zu erweisen. Dabei muss immer das Material zum Beweis Proportion bleiben zum Beweis selbst, was freilich nicht immer eingehalten ird (vergl. Drey und auch Ebrard 2 Bd.). Um dieses voraus feststehenden ristlichen Interesses willen hört sie auch nicht auf, wirklich *Wissenschaft* zu ein. Ist die Warheit und Göttlichkeit des Christentums dem echten Apologeten, ir den dies unerlässlich, durch eigene Erfarung zuvor unentreissbare innere Ge-

wissheit geworden, so hat er ein Recht und Bedürfnis, die ihm erfarungsgemäß feststehenden und durch das Zeugnis tausender bestätigte Warheit auch zum Ausgangspunkt und ihren Beweis zum Ziel und Zweck einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, so gut wie der Naturforscher von der ihm feststehenden Warheit seiner sinnlichen Beobachtungen ausgehen darf. — Und hiebei wird die Apologetik ihrerseits durch Bloßlegung der Grundfehler der nichtchristl. Gottesanschauungen, durch Aufstellung sicherer Kriterien für Beurteilung des sittlichen Werts der andern Religionen, wie durch Erhärtung der christlichen Grundprinzipien als gottlegter Marksteine für die Erkenntnis der Warheit auch ihren Nachbarn in Philosophie und Geschichte wichtige Dienste genug leisten können. —

Ihre Stellung als theologische Disciplin; Verhältnis zur Dogmatik und Polemik. Man hat im Organismus der theol. Wissenschaften bald den einleitenden, bald den mittleren systematischen, neuerdings sogar den praktischen Schlussteil als den Ort bezeichnet, wo die Apologetik einzugliedern sei, je nach der Bestimmung ihres Begriffs und Umfangs, wie auch der der Dogmatik (worüber die Ansichten noch nicht völlig einig, vergl. z. B. von der Goltz und Voigt a. a. O.).

Nachdem Tzschirner sie in die historische Theologie verwiesen, Planck sie als Verteidigerin der Echtheit des Kanons zur exegetischen Theologie gerechnet hatte (vergl. gegen ihn Hänell a. a. O. und Kienlen S. 897), hat Schleiermacher, wie oben bemerkt, sie und die Polemik als die 2 Teile der „philosophischen Theologie", den historischen und praktischen, d. h. allen übrigen theol. Disciplinen als Grundlage vorangestellt. Änlich Sack, Lechler, v. d. Goltz. Und in der Tat ruht die ganze christl. Theologie als solche auf apologetischer Voraussetzung. Denn theol. Warheit kann es nur für den geben, dem die göttliche Warheit des Christentums überhaupt feststeht (Hagenbach). Indes hat diese Anschauung von der Apologetik als einer grundlegenden Hauptdisciplin wenig Nachfolge gefunden (vergl. Voigt S. 660). Denn bei jener Vorpostenstellung, bei der zunächst Exegese und Kirchengeschichte auf die philos. Theologie folgen sollen, bleibt sie doch in bedenklich weiter Entfernung vom Centrum, der Dogmatik, mit der sie ihrem obigen Begriff nach eng zusammengehört. Auch dienen ihr Exegese und Kirchengeschichte, die hier erst nachfolgen würden, teilweise als Material, ja als unentbehrliche Rüstkammer (vergl. Hagenbach, Encykl. 9. Aufl. S. 309; Zöckler a. a. O. S. 4; Baumstark I, S. 29. Änlich Pelt, Staudenmaier u. a.). Daher zeigt sie seit Schleiermacher die Tendenz, von dem Eingang zur Mitte der theol. Disciplinen, ja noch darüber hinaus, fortzurücken. Die meisten ziehen sie mit Recht näher zur Dogmatik heran und stellen sie an die Spitze der systematischen, nicht der gesamten Theologie (vergl. auch die theologia fundamentalis in der kathol. Dogmatik).

Für diese encyklopädische Stellung kann schon das methodologische Moment geltend gemacht werden, dass durch exegetische, biblisch-theologische und kirchenhistorische Studien das apologetische Interesse erst geweckt werden muss, bei der Dogmatik angelangt aber der Theologe der wissenschaftlichen apologetischen Fundamentirung des Glaubensinhalts auch nicht länger entraten kann (Hagenbach S. 310). Aber diese Nachbarschaft bedroht ihre Selbständigkeit. Denn viele nehmen sie so unmittelbar für die Glaubenslehre in Anspruch, dass diese Tochter nun ihre eigene Mutter verschlingen soll und letztere als Prinzipienlehre, Fundamentaldogmatik, Prolegomenen u. dergl., kurz als einleitender Teil der Dogmatik aufhörte, eine besondere Wissenschaft zu sein (Nösselt, Palmer, Tholuck, Rosenkranz, Frank, Sieffert, Voigt u. a.). Ihr ganzer Inhalt soll der Dogmatik zukommen und das Apologetische nur ein Moment, eine Seite der dogmatischen Erkenntnis sein (vgl. z. B. Sieffert a. a. O. S. 71—72; aber auch die Gründe für Auseinanderhaltung beider schon bei Schérer, prolegomènes à la dogmatique 1843, Kienlen a. a. O. S. 899 und von der Goltz a. a. O. 1870, S. 685 ff.).

Man kann allerdings fragen: wenn jede Wissenschaft zugleich ihre eigene Apologie ist, warum nicht auch die Dogmatik? Muss nicht die Lehrentwicklung sich unmittelbar selbst als notwendig, vernunftgemäß und war beweisen? Allein man vergesse nicht: sie ist doch in ganz eigentümlicher Lage. Ihr Gegenstand,

der christl. Glaube, ist das Allerangefochtenste in der ganzen Welt. Wärend z. B. der Geschichts-, Rechts-, Naturwissenschaft u. s. f. niemand ihren Stoff und damit ihr Existenzrecht bestreitet, also hier jede Disciplin one weiteres an ihre Darstellung gehen kann, wird der Glaubenswissenschaft und mit ihr der gesamten Theologie, weil sie auf dem Grund göttlicher Offenbarung ruhen will, die Warheit und Tatsächlichkeit dieser ihrer Grundvoraussetzung und damit ihr Existenzrecht als Wissenschaft überhaupt von nicht wenigen bestritten. Hier dürfte es darum schwer sein, Kelle und Schild zu vereinigen, und muss den Bauleuten ein besonderer Wehrstand zur Seite stehen (vergl. gegen Lechler S. 597 auch Baumstark I, 22). Wenn neben dem Christentum, das ja nicht bloß ein Komplex von Tatsachen und Dogmen, sondern eine ganze eigentümliche Weltanschauung ist, nicht nur Widersprüche gegen einzelne Lehrpunkte, sondern ganze geschlossene Systeme von unchristlichen, ja widerchristlichen Weltanschauungen sich geltend machen, die alle Theologie, ganz besonders aber die Glaubenslehre in ihrem Recht und Wert in Frage stellen, Systeme, die in ihrer Totalität noch lange nicht überwunden sind, wenn die Dogmatik in ihrem einleitenden oder ausfürenden Teil da und dort einzelne Positionen des Glaubens gegen sie etwas näher begründet (vergl. z. B. die frühere idealistisch-pantheistische Philosophie, den neuesten Materialismus, Monismus u. a.), so müsste die Dogmatik doch gar zu unförmlichen Umfanges werden, wenn sie bei den betreffenden Punkten sich hinreichend umfassende Digressionen zur Abweisung jener Systeme in toto erlaubte. Und wie sehr müsste das Durchschleppen der Verteidigung sie auf Schritt und Tritt am positiven Aufbau hindern (vgl. auch Baumstark a. a. O.), wenn — wie besonders jetzt — der gesamte Grund, auf dem sie bauen will, von den Schlingpflanzen der gegnerischen Systeme vollständig überwuchert ist! — Schon Gründe der Zweckmäßigkeit und Übersichtlichkeit dürften daher für eine Abzweigung der Apologetik neben der Dogmatik und Ethik sprechen.

Dazu kommt, dass tatsächlich manche Partieen der Apologetik, wie auch Tholuck gesteht, seither in andern Wissenschaften keine eingehendere Behandlung finden konnten; namentlich aber, dass die Aufgaben der Dogmatik und Apologetik (diese nur nicht als bloß formale Prinzipienlehre gefasst s. o.) doch wesentlich auseinanderliegen. Hier: Rechtfertigung des christl. Prinzips mit dem Blick nach außen auf die Gegner; dort: positive Darstellung des gesamten Glaubensinhalts mit dem Blick nach innen auf den Glaubenskreis selbst, um für ihn den richtigen systematischen Ausdruck der Glaubenswarheit zu finden. Jene setzt die Warheit des christl. Glaubens im Allgemeinen voraus, sonst bemühte sie sich überhaupt nicht um seine Darstellung; die Apologetik aber will eben diese Voraussetzung mit spekulativen und historischen Gründen rechtfertigen. Gibt man der Dogmatik die Aufgabe, das System der Glaubenslehre nicht bloß darzustellen, sondern es auch mit spekulativen Gründen gegen alle Anfechtungen von außen her zu verteidigen (Voigt S. 663), so wird sie eben eine „philosophische Dogmatik" (Lange I, S. 95 ff. als „ideale Begründung des ganzen dogmatischen Systems") oder — wie Voigt selbst — eine umfangreiche „Fundamentaldogmatik" als Einleitung vorauszuschicken haben, und dann ist der Streit nicht mehr um die Sache, sondern nur um den Namen, auf den wenig ankommt. Denn auch wenn man, wie gewönlich, die Begriffe Religion, Offenbarung, Wunder u. s. f. im einleitenden Teil der Dogmatik behandelt, „wird man immer den eigentümlich apologetischen Charakter an ihnen anerkennen" müssen (Schleiermacher)*). — Da aber die Apologetik bei aller Besonderheit ihrer Aufgabe die nach Grund und Kern zu verteidigende christliche Weltanschauung mit der Dogmatik teilt und durch deren Rechtfertigung ihr freie Ban bricht und vorbereitende Dienste leistet, so wird das Verhältnis jener zu dieser am richtigsten bezeichnet als das einer Hilfswissenschaft in relativer Selbständigkeit. Und die Wichtigkeit dieses ihres pro-

*) Aus einem mir zugänglichen Manuskript seiner Vorlesungen über Encykl. vom Winter 1831—32. Er fügt hinzu: „man sollte sie von dort wegnehmen und in der Apologetik gehörig ausbilden."

pädeutischen Dienstes dürfte auch fernerhin ihre Sonderexistenz genügend rechtfertigen.

Darnach bestimmt sich auch ihr **Verhältnis zur Polemik** (s. d. Art.), über deren Aufgabe und encyklop. Stellung freilich die Ansichten änlich schwankten. Jedenfalls aber „nimmt sie ihre Richtung durchaus nach **innen**, wie die Apologetik nach **außen**“ (Schleierm. § 41), und zwar nicht als Wissenschaft von den konfessionellen Prinzipien einer bestimmten Sonderkirche (Kienlen S. 902), sondern als die Wissenschaft der Bekämpfung des Pseudochristentums, der Beseitigung der innerkirchlichen Missbildungen, Krankheiten und Irrungen (Pelt, Encykl. § 69; Hagenbach S. 309; Düsterdieck S. 620; Zöckler S. 4). Sie hat unkirchlichen und pseudokirchlichen Entstellungen und Trübungen, wie dem Separatismus, Quietismus, Mysticismus u. dergl. gegenüber das bestimmte kirchliche Dogma zu rechtfertigen, wärend die Apologetik dem Atheismus, Materialismus, Pantheismus u. dgl. gegenüber die Warheit der allgemeinchristl. Grundanschauungen verteidigt. Die Gegner, welche die Polemik bekämpft, teilen mit dieser noch einen gewissen christlichen Glaubensgrund; die Apologetik hat mit ihren Gegnern nur das allgemein menschliche gemein. Daher Sack (Polemik) richtig: „die Dogmatik setzt Freundschaft, die Apologetik Feindschaft, die Polemik Verstimmung voraus.“ — Wie die Apologetik **vor**, so hat darum jene naturgemäß ihre Stellung **hinter** der Dogmatik im Anschluss an die Symbolik, nicht aber in der grundlegenden „philosophischen Theologie“ (s. oben).

Aber ist nicht am Ende eben da auch der sicherere Platz für die Apologetik? Danz (Encyklop.), Steudel, Rosenkranz, Kienlen, Düsterdieck, Delitzsch verweisen sie über die systematische Theologie hinaus **in die praktische**. Und muss denn nicht das zu verteidigende erst explicirt werden, also die Dogmatik vorangehen? Muss die Apologetik, vor diese gestellt, nicht entweder Beweise machen, die der eigentümlichen inneren Selbstbeglaubigungsweise des Christentums nicht entsprechen, also nicht zum Ziele füren (vergl. Frank a. a. O. I, S. 18), oder aber der Dogmatik vorgreifen auf Kosten der Gründlichkeit?

Nun liegt gewiss der Hauptbeweis des Christentums in ihm selbst und das für seine Annahme Ausschlag gebende schließlich in der am Herzen und Gewissen sich bezeugenden göttlichen Warheitskraft seiner Lehre. Aber die Apologetik meint auch nicht, unmittelbar selbst Glauben erzeugen zu können (s. o. Abschn. 2 Schluß); sie will nur durch Rechtfertigung seiner Prinzipien und Widerlegung der entgegenstehenden seine Annahme vorbereiten und erleichtern, viel schwere Hindernisse des Glaubens (bezw. Versuchungen zum Unglauben) entfernen. Und wenn zum vollen Sieg ihrer Beweismittel jener ethische Prozess unentbehrlich, sind diese darum wertlos? — Eine ungefäre Bekanntschaft mit der christl. Lehre setzt die Apologetik allerdings voraus. Aber warum sollte sie es nicht dürfen? Einmal ist in methodologischer Hinsicht bei ihrer obigen Stellung nach Exegese, bibl. Theologie und Kirchengeschichte Prinzip und Wesen des Christentums hinlänglich bekannt. Sodann was die Apologie in der Apologetik, die Verhandlung mit den Gegnern selbst betrifft, so sind ja letztere (abgesehen vom Missionsgebiet, wo Dogmatik und Apologie immer Hand in Hand gehen muss) innerhalb des Christentums selbst erstanden, und ihr bewusster Widerspruch gegen dasselbe zeigt nur zu oft, wie sehr jene Voraussetzung im Allgemeinen zutrifft, wenn schon auch viel irrige Auffassungen des Christentums hiebei rectificirt werden müssen. — Der Versuch der Eingliederung der Apologetik in die prakt. Theologie aber scheitert an obiger Bestimmung ihres Wesens und ihrer Aufgabe, verglichen mit dem Begriff der prakt. Theologie selbst. Als „Kunsttheorie des Apologesirens“ wäre sie freilich eine prakt. Disciplin. Allein sie zielt in erster Linie nicht auf das Können einer Handlung, sondern auf ein Erkennen, nämlich der Warheit des Christentums, ab (Ebrard I, 2). Wol behält sie auch so, besonders aber die Apologie, eine sehr praktische Seite, wie ja alle Theologie scientia ad praxin (Nitzsch) ist; und dass z. B. im Konfirmationsunterricht, in Jünglingsvereinen u. dergl. eine praktisch-populäre Apologetik (bezw. eine Reihe von Apologieen) der Glaubenslehre oft zur Seite gehen muss, ist gewiss. Aber für diesen Zweck kann sie doch erst verwandt

werden, wenn ihre Grundlagen theoretisch festgestellt sind (Hagenbach S. 314); ihm dient also die theol. Wissenschaft der Apologetik zur Basis und Voraussetzung. Und wenn es sich bei allen praktisch-theol. Disciplinen doch gewiss um eine Lebenstätigkeit der Kirche als solcher handelt, so könnte darin nur jene pastorale apologetische Praxis mit einbegriffen werden, die Apologetik selbst aber d. h. als Wissenschaft dient nicht der speziellen Kirche, sondern der Sache des Christentums überhaupt, und beschränkt sich keineswegs auf die Träger des Amtes.

Darum bleibt der relativ sicherste und angemessenste Ort für dieselbe unmittelbar vor Dogmatik und Ethik als deren prinzipielle Unterlage und Vorbereitung, wie sie auch gewönlich gefasst wird. —

4) Blick auf Methode und Einteilung. Wärend der Gang der Apologie je nach der Richtung der Angriffe wechseln muss, hat die Apologetik bei allem Einfluss der Gegner auch auf ihr Verfaren doch immer als Wissenschaft ihren ganzen bunten Stoff in einheitlichem Zusammenhang und organischer Gliederung darzustellen. Aber die mangelhafte Lösung dieser schwierigen Aufgabe hat zur Schwächung ihres wissenschaftlichen Ansehens oft das meiste beigetragen.

Um das Christentum als die ware Religion für die Menschheit, als die einzig volle und abschließende Verwirklichung der Religion überhaupt nachzuweisen, kann man dasselbe entweder als Ganzes, in der Totalität seiner geschichtlichen Erscheinung mit andern Religionen und Lehrsystemen vergleichen, oder vom menschlichen Individuum ausgehend zeigen, wie seiner sittlich-religiösen Anlage nur das Christentum vollkommen entspricht, sein tatsächliches geistliches Bedürfnis nur hier vollbefriedigt wird. Jenes ist der objektiv historische, dieses der subjektive, ethisch-psychologische Weg des Beweises (vergl. auch Baumstark I, 30 ff.). Offenbar schließen beide sich nicht aus, sondern müssen sich zu allseitiger Lösung der obigen apologet. Aufgabe ergänzen.

Die apologetisch-polemischen Schriften der alten Kirche, ein Justin, Tertullian, Eusebius, Augustin u. a. (s. Abschn. 5) betreten vorwiegend den historischen Weg. Sie suchen den schlechthinigen Vorzug des Christentums vor dem Judentum und Heidentum, und letzterem gegenüber seinen positiven oder Offenbarungscharakter aus seinem geschichtlichen Ursprung und dessen Beglaubigung in der kirchlichen Überlieferung wie aus seinen tatsächlichen Früchten zu erweisen. Daran reiht sich bald auch der systematisch tiefere Versuch, das Christentum aus dem Centrum seines eigenen Prinzips, der Lehre von der Erlösung, zu rechtfertigen (Athanasius und Augustin). Fortan blieb die objektiv-historische Beweismethode bis in die neuere Zeit vorherrschend, je nach Bedürfnis sich im einzelnen weiter ausbildend. Besonders häufig wurden hiebei äußere und innere d. h. aus der außerordentlichen Geschichte und dem Lehrinhalt des Christentums (z. B. H. Grotius, de verit. rel. Christ. II, 9 „ex factis ipsis — ex natura dogmatis") beziehungsweise seiner Übereinstimmung mit Natur und Vernunft gewonnene Beweisgründe unterschieden (vergl. bes. in Butlers Analogy die Betonung der Congruenz des Reichs der Natur mit dem der Religion). Dabei war freilich der doppelte Mangel schwer zu vermeiden, dass einerseits das eigentümliche innere Wesen des Christentums selbst zu wenig ins Licht trat, andererseits zu sehr nur als in äußerlich geschichtlichem bestehend erscheinen musste. Erst suchte man den göttlichen Ursprung des Christentums und die Autorität der hl. Schrift aus den Weissagungen und Wundern (die als „direkte und fundamentale Beweise" galten, wärend die übrigen nur im Anschluss an sie Kraft haben sollten, vergl. Butler a. a. O. ed. 1838, p. 307), besonders der Auferstehung Christi, aus dem Charakter seiner Person, der Vollkommenheit seiner Lehre und ihrer wunderbaren Verbreitung, dann — besonders seit dem Kampf gegen den Deismus — die Notwendigkeit einer speziellen Offenbarung und namentlich die Authentie und Glaubwürdigkeit der neutestamentl. Schriften nachzuweisen. — Seit dem Wolfenbüttler Fragmentisten tritt „die Offenbarung als Erzieherin des Menschengeschlechts", das Christentum als allumfassender göttlicher Weltplan und seine Lehre als dem Begriff desselben vollkommen entsprechend als ein Hauptgesichtspunkt in die historische Beweisfürung ein (Kleuker, Köppen, J. S. Franke u. a.). — Unter dem

Einfluſs der Kantiſchen und Fichteſchen Kritik der Offenbarung gliedert die Storr'ſche Schule den apologet. Stoff 1) in Kritik aller Offenbarung (d. h. der Grundſätze, wonach die Warheit und Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung zu beurteilen), 2) Prüfung der außerbibliſchen Religionen oder angeblichen Offenbarungen, 3) Beweiſe für die Göttlichkeit des Chriſtentums (Glaubwürdigkeit der Quellen, Selbſtzeugniſſe Jeſu von ſich und ſeiner Lehre, Beweiſe für ſeine göttliche Sendung); ſo Heubner a. a. O., E. Müller, Stein u. a.

Wie hier, ſo ſchreitet auch bei Sack und v. Drey die weſentlich philoſophiſch-religionsgeſchichtliche, wiewol auch exegetiſch-dogmatiſche Beweisfürung vom Idealen zum Realen fort (vergl. auch Lückes Einteilung in ideale und reale Apologetik, Hänell a. a. O. S. 620), von der Idee der Religion oder der Philoſophie der Offenbarung zum Nachweis der Unzulänglichkeit der außerchriſtlichen Religionen und dem gegenüber des geſchichtlichen Offenbarungscharakters der chriſtlichen, wobei erſterer zunächſt in einem allgemeinen Teil die Fähigkeit des Chriſtentums „ſich mit dem Menſchlichen warhaft und ganz zu einigen, weil es göttlich iſt“, ſodann im beſonderen das Tatſächliche des Chriſtentums „als aus göttlichem Grund hervorgegangen und dadurch als Religion im vollkommenen Sinne des Worts“ (S. 27) zu erweiſen ſucht. Muſs hiebei die Koordination der drei Grundbegriffe, der Poſitivität, des Heils und der Vollendung Bedenken erregen, da mit dem Begriff des Heils die beiden andern gegeben ſind, ſo nähert ſich doch hier durch die Betonung der natürlichen Prädeſtination alles Menſchlichen für das Chriſtentum der hiſtoriſche Beweisgang dem ſubjektiv pſychologiſchen Verfaren. Auch wird bei dieſem Ausgangspunkt von der Idee der Religion der Einwurf, daſs eine Vergleichung des Chriſtentums mit den übrigen Religionen eben nur ſeinen relativen Vorzug vor dieſen, nicht aber ſeine Abſolutheit ergeben könne (Lechler S. 652), einigermaßen vermieden. Nur wird hiezu noch der Nachweis unentbehrlich ſein, daſs über die in der chriſtl. Religion erreichte Stufe hinaus keine höhere mehr nötig und möglich, daſs alle künftige religiöſe Entwicklung nur die Entfaltung des mit Chriſto bereits Gegebenen iſt (vgl. z. B. Joh. 16, 15 ἐκ τοῦ ἐμοῦ; und Matth. 24, 14). —

Durch das Unvollſtändige und Einſeitige des bloß hiſtoriſchen Beweisverfarens hat ſich andern der ethiſch-pſychologiſche Weg nahe gelegt. Seit Tertullians Schrift de testim. animae ziehen ſich wenigſtens Spuren davon in einzelnen Bemerkungen durch die ganze Entwicklung der Apologetik hindurch von gelegentlichen Berufungen der alten Apologeten (z. B. Arnobius adv. gentes II, Theodoret 3. Rede u. a.) auf das natürliche Gottesbewuſstſein an bis zur Geltendmachung des testimonium spiritus S. internum in der älteren proteſt. Theologie als Zeugnis für die Göttlichkeit der Schrift und ſpäter für die der chriſtl. Lehre überhaupt (vergl. z. B. Franke, Apologetik § 40). Aber erſt in der neueſten Zeit ſchlägt die Apologetik grundſätzlich dieſen Weg da und dort ein. Die ſeit Kant in Fluß gekommene Frage nach dem pſychologiſchen Weſen und Sitz der Religion hatte dieſe Wendung vorbereitet, und die pantheiſtiſche und materialiſtiſche Leugnung der pſychologiſchen und ethiſchen Vorausſetzungen des Chriſtentums ein tieferes Eingehen auf dieſe Grundfragen unerläſslich gemacht. Dieſes Verfaren ſchreitet zwar auch, wie das von Sack u. a., vom allgemein Menſchlichen zum ſpezifiſch Chriſtlichen fort; es muſs daher auch den hiſtoriſchen Beweisgang in ſich aufnehmen und dem aus der Betrachtung der außerchriſtl. Religionen gewonnenen Reſultat ſchließlich die bibliſch-chriſtliche Offenbarung in ihrer Tatſächlichkeit und Wirkung gegenüberſtellen. Aber ſtatt von der allgemeinen Idee der Religion geht es von der geiſtigen Perſönlichkeit des Menſchen aus und analyſirt die Tatſachen unſeres ſittlich-religiöſen Bewuſstſeins, um daraus eine feſte Baſis gegen Materialismus und Pantheismus und den Erweis unſerer Offenbarungs- und Erlöſungsbedürftigkeit zu gewinnen, der dann an der Unfruchtbarkeit und Unzulänglichkeit der andern Religionen geſchichtlich erhärtet wird, wärend die chriſtliche Offenbarung ſich als die notwendige, tatſächliche und vollkommene Befriedigung alles religiöſen Verlangens ergibt. — So teilweiſe Delitzſch, der wenn auch one nähere pſychologiſche Darlegung die Idee des Chriſtentums als dem religiös-ſitt-

lichen Bewußtsein und Sehnen des Menschen entsprechend zu erweisen sucht, und sodann die Entstehungsgeschichte des Christentums und seiner Urkunden und endlich den faktischen Bestand desselben als Verwirklichung seiner Idee rechtfertigt; besonders aber Baumstark mit eingehender psychologischer und Ebrard mit ausfürlicher psychologisch-ethischer und historischer Begründung (s. oben; vergl. auch die Apologetik des Katholiken Bosen 1861 und die Betonung des innern Geistesbeweises des Christentums bei Düsterdieck a. a. O. S. 621). —

Wie die frühere, besonders die antideistische Apologetik (s. unten) einst öfters zuwenig bewies, so muß sich freilich diese und überhaupt jede apolog. Methode vor dem zuviel beweisenwollen hüten. Sie kann vom Standpunkt des natürlichen religiösen Bewußtseins aus das spezifische Wesen der christlichen Religion noch nicht zur Erkenntnis bringen (Frank I, 24 ff.), und darf dies daher auch nicht wollen. Wie die Philosophie in spekulativer, so ist das Christentum in praktisch-ethischer Hinsicht sein eigener Anfang und erst hiedurch seine eigene (auch intellektuale) Rechtfertigung. Nicht auf logisch- oder historisch-demonstrativem, sondern auf dem praktisch-ethischen Weg des Gehorsams gegen Gottes Willen erschließt sich die göttliche Warheit der Lehre Christi, Joh. 7, 17 (vergl. oben Abschn. 2). Rein wissenschaftlich und stringent beweisen läßt sie sich nie, nur begründen. Die Möglichkeit zu Zweifel und Widerspruch soll immer offen stehen, damit der Glaube eine sittliche Tat bleibe. Zu ihm fürt schließlich nur die Buße, und keine Apologetik kann dem sündigen Menschen solche ersparen. Dies bleibt notwendige und heilige Ordnung Gottes. Jene kann daher den Gegner nur dahin bringen wollen, daß er sich dem Einfluß der Glaubenswarheiten innerlich unterstellt und hingibt (vergl. Christlieb, d. besten Methoden der Bekämpfung d. mod. Unglaubens, 3. Aufl., S. 11 ff.; Delitzsch, S. 37). Aber daß das geistig-sittliche Wesen des Menschen auf eine religiöse Gemeinschaft mit Gott, wie die hl. Schrift allein sie offenbart, angelegt, daß das Zeugnis des Gewissens von unserer Schuld und Unseligkeit und das der Kultur- und Religionsgeschichte von der Unzulänglichkeit aller selbsteigenen Anstrengungen des Menschen zur Vollbefriedigung seines relig. Bedürfnisses besondere Offenbarungen Gottes und zuletzt eine göttliche Heilstat und Heilsökonomie, wie sie im Christentum sich darbietet, nötig machte, daß daher der Inhalt des Evangeliums an das relig. Warheitsgefül anknüpfen kann (Matth. 6, 22—23; Joh. 8, 47; 18, 37; Apostelgesch. 17, 23—29) und die Offenbarung der Warheit sich im Gewissen legitimirt (2 Kor. 4, 2; vergl. Baumstark S. 34), daß endlich die geschichtlichen Wirkungen des Christentums es als das bestätigen, was es sein will, als Heil und Leben aus Gott, das kann die psychologisch-ethische Methode (abgesehen von den andern philosophisch-historischen Beweismitteln) allerdings systematisch zur Geltung bringen und damit abwehrend und begründend dem Glauben den größten Vorschub leisten.

Diese Leistungsfähigkeit und deren Schranke sowie Aufgabe und Umfang der Apologetik in obiger Weise im Auge behaltend, könnte man wol jene apostolische ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως 1 Kor. 2, 4, in universalerer Weise gefaßt, zum Prinzip eines Beweisverfarens erheben, das die psychologischen und historischen Instanzen sach- und zweckmäßig verbindet. Etwa so:

1) Der Geistesbeweis zur Rechtfertigung der Voraussetzungen des christl. Glaubens; hinsichtlich des Menschen: seine geistig-sittliche und religiöse Anlage; seine Offenbarungsbedürftigkeit; — hinsichtlich Gottes: seine überweltliche Persönlichkeit und Geistigkeit, seine innerweltliche Macht und Heiligkeit; die Offenbarungsmöglichkeit (Wunder); der Urheber und Wächter des Sittengesetzes; — hinsichtlich des faktischen Verhältnisses zwischen beiden: die Realität der Sünde und Schuld, der Zwiespalt im Reich des Geistes (sich auswirkend bis in die Natur), die absolute Erlösungsbedürftigkeit.

Dies alles kann geleugnet werden und wird geleugnet von naturalistisch-materialistischer und pantheistischer, teilweise auch von deistischer Weltanschauung aus. Ihre Incongruenz mit den Tatsachen des Bewußtseins, mit dem Zeugnis des Gewissens und der Erfarung. Alleinige Begreiflichkeit derselben unter Voraussetzung der obigen Welt- und Gottesanschauung (als Übergang zum 2. Teil).

2) Der Kraftbeweis zur Rechtfertigung des Wesens und Prinzips des Christentums als absoluter Religion.

a) Die Kriterien der absoluten Religion: was sie bei jenem tatsächlichen Zustand des Menschen sein und bieten muſs, — eine Bestätigung des Zeugnisses unseres sittlich-religiösen Bewuſstseins, der Forderungen des Sittengesetzes in uns, aber auch eine göttliche Bürgschaft der Aufhebung jenes Zwiespaltes (glaubwürdige Offenbarung des göttlichen Erlöserwillens und der tatsächlich und für alle gestifteten Erlösung) und daher der sichere Weg zu voller Befriedigung unseres religiösen Bedürfnisses.

b) Prüfung der außerchristlichen Religionen und philosophischen Hauptsysteme nach diesen Kriterien, besonders nach ihren sittlichen Früchten (Matth. 7, 16); die Tatsachen der Kulturgeschichte als Erweis der Onmacht aller menschlichen Selbsthilfe in Religion und Spekulation; ihre der Heilsoffenbarung in Christo zustrebenden Warheitsmomente. Das Judentum und seine Schranke (Röm. 8, 3). Die Weissagung. — Nach diesem negativen —

c) der positive Kraftbeweis bei Prüfung des Christentums nach jenen Kriterien: es erklärt und bestätigt jenes Zeugnis unseres sittlich-religiösen Bewuſstseins; es bezeugt auf glaubwürdige Weise die Tatsache einer göttlich gestifteten und allen zugänglichen Erlösung (Aufhebung jenes Zwiespaltes; Christus der Weg, die Warheit, das Leben); es erweist die Warheit dieses Zeugnisses durch seine geschichtlichen Früchte und heilskräftigen Wirkungen an Völkern (vgl. auch die neuere Mission) und Individuen. Das Evangelium erfarungsgemäß eine Kraft Gottes selig zu machen, Röm. 1, 16, daher zu voller Befriedigung des relig. Bedürfnisses fürend.

Zusammenfassender Schluſs: daher gelangt der psychologische Prozeſs aller Religion, wie ihn auch die Religionsgeschichte (b) bestätigt (persönliches Sichbestimmtfülen durch Gott; — Sichhinbewegen zu Gott im Trieb nach Ergänzung des endlichen Selbst durch das Unendliche und zugleich im Gefül eines göttlichen Zuges nach oben; — Sichzurückempfangen aus der Hinbewegung zu Gott in innerer Befriedigung) und ebenso die allgemeinen Elemente alles Kultus (Selbstdarstellung vor und Unterwerfung unter Gott; Selbsthingabe an ihn, Opfer; Empfang einer göttlichen Segnung) im Christentum allein zu vollkommener Verwirklichung und Darstellung (ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter den Schöpfer, Buße, Sündenbekenntnis; — vertrauensvolle Selbsthingabe an Gott auf Grund des Opfers Christi, Glaube an den Erlöser; — innerste Befriedigung und Beseligung im Bewuſstsein der Versönung und Gotteskindschaft durch den hl. Geist). Nur in dieser absoluten Religion des Heils die Anbetung Gottes im Geist möglich und verwirklicht, — womit der Schluſs zugleich in den Anfang zurücklenkt. —

5) Überblick über die Entwicklungsgeschichte der apologet. Litteratur (vergl. die besondern Art. zu den einzelnen Apologeten). Näheres bei Fabricius, delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui verit. rel. christ. adv. Atheos etc. asseruerunt 1725; Buddeus, isagoge historica ad theol. univ. 1730; Tzschirner, Gesch. der Apologetik I, 1805; Stäudlin, Gesch. d. theol. Wissensch. 1821; van Senden, Gesch d. Apologetik 1846 (aus d. Holländ. übersetzt; zwar nicht von Adam, aber von Abraham und Mose anhebend!); Tholuck, verm. Schriften I, S. 149 ff.; Werner (kath.), Gesch. d. apologet. und polem. Litteratur der christl. Theol. 1861—67 (5 Bde.). Auch die Encykl. von Pelt, Hagenbach u. a., die Apologetiken von Sack, Drey, Delitzsch; Kahnis, luth. Dogmatik I, S. 207 ff. u. a. —

A. Die Vorgeschichte der Apologetik oder die älteren Apologieen.

a) Bekämpfung außerkirchlicher Gegner (2.—14. Jarh.). Durch Bezeugung seiner göttlichen Sendung mit Wort (z. B. Joh. 5, 17 ff.; 7, 16) und Wunderwerken (Joh. 10, 38; 14, 11 vergl. Apostelgesch. 2, 22; 10, 38 u. a.)

var Christus den Juden gegenüber sein eigener Apologet gewesen. Insbesondere hatte seine Auferstehung ihn als den Son Gottes erwiesen (Apostelgesch. 10, 40; Röm. 1, 4). Daher war die ursprüngliche Apologie des christl. Glaubens die Verteidigung der Auferstehung des Herrn, bei der sich alle Christen, voran die Apostel, beteiligten. An sie musste sich bald die Abwehr grundloser Beschuldigungen vor heidnischen Richtern anschließen. Die nach Gabe und Berufsstellung sich vor andern diese Verteidigung zur Aufgabe machten, sei es in rechtlicher Form vor dem Richter oder in wissenschaftlicher vor Gebildeten oder in populärer vor dem Volk, heißen Apologeten der Kirche im engern Sinn.

Die alte Kirche. Der Kampf der Kirche um ihre Existenz macht die ganze vorkonstantinische Periode zu einer apologetischen. Die ersten schriftlichen Verteidigungen in nachapostolischer Zeit sind notgedrungene politische Schutzschriften an römische Gewalthaber; so die von Aristides und Quadratus dem Kaiser Hadrian, von Melito von Sardes, Claudius Apollinaris (s. die Reste bei Otto, Corpus apologetarum christ. saec. II, vol. IX. 1872), von Justin d. Märtyrer, dessen apologia major und minor die ersten uns erhaltenen apolog. Schriften sind, und Athenagoras dem Antonius Pius und Marc Aurel eingereichten. Auch Tertullians apologeticus, ein apol. Hauptwerk, und ad Scapulam gehören in diese Klasse. Werden hier Heiden gegenüber die schweren sittlichen Verdächtigungen des Christentums in jener Zeit, Atheismus, Ausschweifungen, Staatsgefärlichkeit u. s. f. zurückgewiesen, so wird jenes zugleich auch gegen das Judentum verteidigt mit Beweis aus den Propheten, dass Jesus der Christ und die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetz, sondern durch den Glauben an Christum komme; so Justin, *διάλογος πρὸς Τρύφωνα* und später Tertullian adv. Judaeos. Dabei geht nicht nur die ursprünglich juridische Art der Apologie in die theologische, sondern die Verteidigung überhaupt in Angriff über (Blindheit und Verstockung der Juden — Torheiten des Heidentums, Richtigkeit des Götzendienstes, Widersprüche und Eitelkeit der Philosophen gegenüber den Vorzügen und der göttl. Größe des Christentums), wobei aber auch die alttestamentl. Offenbarung gegen die Heiden verteidigt wird, vergl. neben den zuletzt genannten Athenagoras, legatio pro christianis, Tatian, Theophilus von Antiochien, Hermias u. a.

Die im Zeitalter der Antonine begonnene erste Blüte der christl. Apologie entwickelt sich im Laufe des 3. u. 4. Jarhunderts noch reicher. Wie der Kampf sich mehr auf wissenschaftl. Boden hinüberspielt, wird die apologet. Aufgabe viel umfassender. Nun handelt es sich nicht mehr bloß um den Erweis der Frömmigkeit der Christen, sondern namentlich um den der Warheit der christl. Religion. Und hier sehen wir — je nach ihrer nationalen Eigenart — die philosophischen griechischen Väter mehr mit Vernunftgründen streiten, unter Verwertung der Aussprüche eines Sokrates, Plato u. a.; die rechtsgelehrten Lateiner mit Rechtsausführungen und Citaten der römischen leges. Dort ist der Warheitserweis der christl. Doktrin, hier das gekränkte Recht des Individuums und der societas der vorschlagende Gedanke. Statt bloßer Duldung wird jetzt Freiheit gefordert. Das große Prinzip der Religionsfreiheit machen beide gemeinsam geltend. Wärend Clemens v. Alex. (*λόγος προτρεπτικός*) in mehr irenischer Richtung Heidentum und Christentum in Bezug auf relig. Gehalt gegeneinander abwägt, Origenes in einer apolog. Hauptschrift jener Zeit, den 8 BB. *κατὰ Κέλσου*, mehr polemisch, aber mit überlegener Ruhe die Glaubwürdigkeit der Evangelisten, die Göttlichkeit der Wunder Christi, die Vernunftmäßigkeit der christl. Lehre und Geschichte mit der ganzen Fülle seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinnes verteidigt, tritt Tertullian (vergl. außer den o. g. Schr. ad nationes) mit schneidender Schärfe und oft beißendem Spott als Sachwalter des Christentums auf, macht aber auch in originaler geistvoller Weise de testim. animae das Zeugnis des gemeinmenschlichen Bewusstseins für jenes geltend. An ihn reihen sich Minutius Felix (Octavius) und Cyprian (de idol. vanitate) an. Später schließen Arnobius (adv. gentes) und Lactanz (instit. div. l. VII und de mortibus persecutorum) die Reihe der voraugustinischen lateinischen Apologeten. Die der Griechen setzt sich in Methodius und Apollinaris v. Laodicea fort.

Auf ihrer Höhe aber steht die alte Apologetik erst vom Zeitalter Konstantins an bis ins 5. Jarh. hinein, als sie nach überwundener äußerer Not die nötige Muße zu wissenschaftlicher Vertiefung erlangt hatte. Die Polemik gegen die Häretiker beeinflusst nun stärker auch die apologetische Tätigkeit. Athanasius macht in den zusammengehörigen Schriften adv. gentes und de incarnatione mit lichtvoller Tiefe der christlich-kirchlichen Einsicht und überlegenem Scharfsinn den ersten gelungenen Versuch, das Christentum als Doktrin und geschichtliche Tatsache aus seinem innersten Mittelpunkt, der Lehre von der Erlösung, zu rechtfertigen, und die Gegner durch eine genetische Darlegung ihrer Irrtümer zu widerlegen. Der bisher mehr kasuelle und aphoristische Charakter der Apologie ist hier einer wissenschaftlich-prinzipiellen und centralen Behandlung gewichen. Und ob auch Julians Angriffe einige spezielle Gegenschriften hervorrufen, so setzt sich doch der systematische Aufbau der Apologie fort in Eusebius v. Cäsarea, dessen umfangreiche praeparatio (l. XV) und demonstratio evang. (l. XX) wenigstens durch planmäßige Durchfürung des historischen Beweises von Bedeutung ist; vornehmlich aber in Augustins de civitate Dei l. XXII, der, um den Vorwurf, daſs das Christentum das Sinken des römischen Reiches verschulde, zu entkräften, die spekulative und historische Beweisfürung seiner Vorgänger vereint, und die ganze politisch-religöse Verteidigung des Christentums mit überaus gewandter und geistvoller Dialektik auf den Gegensatz der zwei Reiche Gottes und der Welt und die Grundbegriffe der Erlösung und Gnade basirt, und wie sein Schüler Orosius (histor. l. VII adv. paganos) das im Sinken des römischen Reichs sich offenbarende Gericht Gottes vielmehr zu Gunsten des Christentums deutet. Auch Cyrills v. Alex. 10 BB. contra impium Julianum zeigen bei dialogischer Form eine systematische Gliederung des Beweisverfarens (Entstellungen der Warheit im Heidentum, Widersprüche der Philosophie, Warheit der alttestamentl. Geschichte, Weisheit der alttestamentl. Institute, vollkommene Offenbarung in Christus, Beweise seiner Gottheit); und Theodoret v. Cyrus behandelt in seiner „Erkenntnis der evang. Warheit aus hellenischer Philosophie" (12 Sermone) so ziemlich die ganze christl. Glaubens- und Sittenlehre unter apologet. Gesichtspunkt. —

Das Mittelalter. Nach Überwindung der antiken Welt gibt teils das talmudische Judentum, teils das Auftreten des Islam noch einige Veranlassung zu apologet. Regsamkeit. Gegen jenes wendet sich Agobard von Lyon, de insolentia Judaeorum 822; gegen beide zusammen der sprachgewandte Dominikaner Raymund Martini, pugio fidei adv. Mauros et Judaeos 1278. Sonst nur zu nennen Abälards dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum. —

Hatte die bisherige Apologie (abgesehen von der Polemik gegen die Häretiker) außerkirchliche Gegner zu bekämpfen gehabt, so tritt seit der 2. Hälfte des Mittelalters immer stärker die Notwendigkeit ein, den göttlichen Grund des christlichen Glaubens auch vor dem denkenden christlichen Geist selbst zu rechtfertigen (s. z. B. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter I, 1875). Kaum nähert sich der scholastische Ausbau der Glaubenslehre seiner Vollendung, so erbebt der ganze Grund des Gebäudes durch die auftauchenden Fragen über das Verhältnis des Wissens zum Glauben, der Vernunft zur Offenbarung, die der Apologetik mit der Zeit eine ganz neue Stellung und Aufgabe, nämlich

b) innerkirchlichen Gegnern gegenüber geben sollten. Schon Thomas von Aquins summa cathol. fidei contra gentiles l. IV wandte sich dieser neuen Aufgabe zu als erster umfassender Versuch einer apologet. Theorie der Offenbarung in ihrem Verhältnis zur Vernunft. Auch hier ist also der apologet. Stoff, wie im Altertum, noch nicht von der Dogmatik geschieden. Aber erst seit dem 15. Jarh., als bei dem Widererwachen der klassisch-humanistischen Studien in Italien die bisherige Herrschaft der aristotelisch-scholastischen Form der Glaubenslehre in eine Vergötterung der heidnischen Poesie und besonders des Platonismus umschlug, trat der Riſs zwischen Theologie und Philosophie und mit ihm das namenchristliche Heidentum als neue Gegnerschaft intra muros deutlich hervor. Diesen fratres in Platone gegenüber sucht Marsilius Ficinus de relig. christiana

1475 den Platonismus zu christianisiren und das Christentum mehr spekulativ zu platonisiren als in seiner spezifischen Idee tiefer zu begründen. Picus v. Mirandula, Joh. Reuchlin u. a. verquicken es durch religionsgeschichtliche Untersuchungen mit der jüdischen Kabbala, wärend Savonarola in prophetischem Geist und praktischer Tendenz die irreligiöse Frivolität seiner Zeit mit tiefem sittlichem Ernst in seinem triumphus crucis seu de verit. rel. christ. l. IV 1497 bekämpft. Der bedeutendste Apologet jener Zeit aber ist der Spanier Ludwig Vives, der de verit. fidei christ. 1543 der paganisirenden Richtung mit den durch sie selbst verfeinerten Waffen anmutiger Darstellung, scharfen Urteils und freier Spekulation entgegentritt. Überall ist auch hier die ganze Dogmatik in die Apologetik aufgenommen.

Das Reformationszeitalter, wärend dessen die kirchlich-dogmatischen Fragen die Apologetik zurückdrängen, legt gleichwol den Grund zur Verjüngung derselben durch den Ernst protestantischer Forschung, durch eine Erweiterung des Gesichtskreises und freiere Bewegung, wie sie schon in den ersten apolog. Schriften des Protestantismus, in Philipp de Mornays la vérité de la relig. chrétienne 1579 und der viel einflussreicheren des Hugo Grotius de verit. relig. christ. 1627 uns entgegentritt. Dieses „goldene Büchlein", als Ankertau für Seeleute in heidnischen Landen bestimmt (aber hiefür zu gelehrt), ausgezeichnet durch Klarheit und Bündigkeit der Form, grenzt den apologet. Stoff als allgemein christlichen genauer gegenüber vom dogmatischen ab (s. o. Absch. 2), indem es erst von Gott und Vorsehung im Allgemeinen, dann von der Warheit des Evangeliums, von der Glaubwürdigkeit der Schrift handelt, endlich nach einander die Heiden, Juden, Muhammedaner widerlegt. Aber die Weite des Blickes, der humanistische Universalismus beim Erweis des Christentums als göttlich beglaubigter Vernunftreligion wird bei ihm zur Schranke in Bezug auf tiefere Rechtfertigung der spezifischen Grundlehren des Christentums. — Ihm folgen mit bereits den deistischen Streitigkeiten zugekehrtem Blicke in der reformirten Kirche Abbadie, la vérité de la rel. chrét. 1684 (Unterscheidung der Verstandes- und Gewissensbeweise), der Arminianer Limborch de verit. rel. christ. collatio cum erud. Judaeo 1687, und der gelehrte franz. Bischof Huet, demonstratio evang. 1679. Diese aber werden an Wert und bleibender Bedeutung weit überragt von Pascals pensées sur la religion 1669. Mit genialem Blick hingeworfen enthalten diese, den Wunder- und Weissagungsbeweis in Wechselbeziehung mit den Gnadenwirkungen setzenden Grundsteine einer Apologetik auch in ihrer fragmentarischen Gestalt eine Fülle der tiefsten, ins innerste Wesen aller echten Apologetik eindringenden Fingerzeige. —

Der nun immer mehr in England, Frankreich, Deutschland aufkommende Deismus und Naturalismus, der einen moralischen Vernunftglauben als natürliche Religion zum Warheitskern aller Offenbarung machte, erst die Notwendigkeit und den Wert, dann die Warheit und Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung bestritt, und mit der Glaubwürdigkeit der Schrift alle spezifisch-christlichen Grunddogmen aufs Heftigste angriff, rief in jenen Ländern in der 2. Hälfte des 17. bis zum Ende des 18. Jarh. eine neue reiche Epoche der apolog. Litteratur hervor.

Zunächst entwickelt sich in England eine unerhörte Fülle von Verteidigungsschriften, die freilich, zum Teil selbst vom Deismus angesteckt, nicht bloß ein gemeinsames Feld mit den Gegnern aufsuchten, sondern deren Prinzip oft viel zu viel einräumten (Locke, Whitby, Clarke, Foster u. a.), ja um die Schale der christl. Lehre zu retten, bisweilen den Kern opferten in der Meinung, dies sei nur Schale (Burnet, Robinson, Archibald Campbell, Williamson u. a.); zum Teil aber auch sich jedes Entgegenkommens enthaltend polemisch und mit gründlichem Fleiß den historischen Beweis antraten, namentlich die Möglichkeit, Erkennbarkeit, Gewißheit der Wunder (Leland, Pearce, Adams, bes. Georg Campbell gegen Hume) und die Auferstehung Christi (Ditton, Sherlock, West) verteidigten, oder den Beweis aus den Weissagungen (Eduard und Samuel Chandler, Sykes, Newton, Hurd) geltend machten. Daneben zu nennen: Rob. Boyle, der ein noch bestehendes apologet. Preisinstitut einrichtet, das bald auch in anderen Ländern, bes. Holland, Nach-

amung findet, Rich. Baxter, Cudworth, Skelton, Stillingfleet (origines sacrae 1662 und vindication of the doctrine of trinity 1697), Rob. Bentley (gegen Collins), Warburton (the divine legation of Moses 1738), Waterland, Watson, Stackhouse, Conybeare, Addison (essay on the truth of the christ. relig., deutsch 1782). Mit unerreichter Gründlichkeit und Ausfürlichkeit weist Lardner (the credibility of the gospel history, 12 Bde. 1741, deutsch 1749) gegen Toland die Glaubwürdigkeit der neutest. Geschichte und ihrer Verfasser nach. Vom nachhaltigsten Einfluss auf die englische Theologie und noch heute zu ihren standard works gehörend sind aber die schon oben charakterisirte Schrift Butlers the analogy of religion natural and revealed 1736 (s. eine Analyse davon bei Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik III. 364 ff.) und Paleys view of the evidences of christianity 1794 und natural theology 1802, der mit nüchterner historischer Kritik die Beweise und Hilfsbeweise für die Warheit des Christentums und Glaubwürdigkeit der neutest. Wunder untersucht und erhärtet. — Im Allgemeinen blieb die Unentbehrlichkeit und Erweislichkeit der biblischen Offenbarung der immerhin enge Boden, auf dem diese Wächter des kirchl. Glaubens sich bewegten. Sie betrachteten die christl. Warheit zu sehr nur als Lehrsumme, nicht als neues göttliches Lebensprinzip. Und indem sie die Streitfragen in derselben Form, wie sie die Gegner aufwarfen, hinnahmen, wurden sie darin leicht von ihnen abhängig. Von dieser Zeit an ist der *englischen Apologetik* bis heute bei aller Verdienstlichkeit in einzelnen, bes. historischen Untersuchungen der *charakteristische Mangel* geblieben, das Christentum zu sehr als etwas Demonstrirbares, seine Lehrsätze zu sehr in ihrer Vereinzelung, und so auch die Beweismittel (evidences), bes. Wunder und Weissagung, zu verstandesmäßig und zu wenig im Zusammenhang mit dem sie tragenden Offenbarungsganzen aufzufassen, da doch das zu Rechtfertigende keine aus der bloßen Addition isolirter Momente herzustellende Summe, sondern ein Produkt göttlich inkommensurabler Lebens- und Heilskräfte ist, das vor allem in seinem Centrum erfasst und begründet sein will.

In *Frankreich*, wo der deistischen Aufklärung eine leichtfertige, frivole Freigeisterei, Materialismus und Atheismus auf dem Fuße folgten, setzen den von Pascal, Huet, Abbadie begonnenen Kampf, besonders gegen Voltaire, Rousseau und die Encyklopädisten sich wendend fort auf katholischer Seite: Le Vassor, Denyse, Houteville, d'Aguesseau, Bergier (traité historique et dogmatique de la vraie religion, 12 vol. 1780, Lardner vergleichbar), Chateaubriand, der romantische christliche Gefühlsapologetiker, in seinem génie du Christianisme 1803 nicht one Erfolg das Christentum auch einmal von Seiten der Ästhetik empfehlend und seine Größe aus der Geschichte der Märtyrer beweisend; auf protestantischer: Jacquelot (mit tiefen Blicken in die ethische Natur des Zweifels in seinen Streitschriften gegen Bayle), die Genfer J. A. Turretin (cogitat. et dissertat. theol. 1737 und traité de la vérité de la rel. chrét. ed. Vernet) und Bonnet, der von eigentümlichen naturphilosophischen Voraussetzungen aus in schöner, begeisterter Sprache den Glauben an Wunder mit den Gesetzen der Natur zu vereinigen sucht (bes. la palingénésie philosophique 1764).

Auch in *Deutschland* trägt die *Apologetik des 18. Jarh.*, änlich der englischen, einen doppelten Charakter unter dem Einfluss des Rationalismus, so dass die Kirche oft *trotz* ihrer Verteidiger fortbestehen muss. Rationalistische Latitudinarier verteidigen nur die Vernunftmäßigkeit und den sittlichen Gehalt des Christentums gegen offene Verächter des Heiligen; supranaturalistische kirchliche Orthodoxe nehmen die Offenbarung mit ihren Wundern und Geheimnissen als göttliche Warheit gegen Naturalisten und Rationalisten in Schutz (vergl. dieselben Unterschiede in der Dogmatik). Schon Leibnitz hatte in seiner berühmten Theodicee 1710 gegen Bayle die göttliche Vorsehung und die Übereinstimmung der Vernunft mit der waren Religion verteidigt. Neben unbedeutenderen apologet. Leistungen von Pfaff, Mosheim, A. F. W. Sack u. a. sind bemerkenswerter: Euler (Rettung der göttl. Offbg. 1747), Jerusalem (Betrachtungen über die vornehmsten Warheiten der Rel. 1768 ff.), Nösselt (Verteidigung der Warheit und Göttlichkeit der christl. Rel. 5. Aufl. 1783), des Dichters Haller Briefe über d. wichtigsten Warh.

d. Offbg. 3. Aufl. 1779 und über einige Einwürfe noch lebender Freigeister 1775. Hervorragend durch gründliche historische Forschung ist Lilienthal, der „die gute Sache der göttl. Offbg." (1750—82, 16 Bde.) in gelehrter Breite gegen alle einzelnen Einwendungen der Deisten mit Haltbarem und Unhaltbarem verteidigt, und Leß, Beweis der Warheit der christl. Rel. 5. Aufl. 1785. Nennenswert auch M. Fr. Roos, Beweis, daſs die ganze Bibel von Gott eingegeben, 1791. — Antideistische Vorlesungen wurden damals auf vielen Universitäten eingefürt. — Heißer wird der Kampf seit dem Erscheinen der Wolfenbüttler Fragmente (1777), als Lessings Prinzip der „Umwandlung der geoffenbarten Warheiten in Vernunftwarheiten" zur Herrschaft gelangt und einer seichten Aufklärung den Weg bant. Was Rationalisten (Döderlein, Semler) und positiver gerichtete (Seiler) gegen diese geltend machen, tritt an Wert sehr zurück hinter Kleukers „neue Prüfung und Erklärung der vorzügl. Beweise für die Warheit und den göttlichen Ursprung des Christentums" 1787 ff. „und Untersuchung der Gründe für die Ächtheit und Glaubwürdigkeit der Urkunden des Christentums" 1793 (5 Bde.), der nicht bloße Moralvorschriften, sondern göttliche Heilsplane und -Anstalten im Christentum erkennend frisch und energisch Kant und Lessing gegenübertritt; sowie hinter Köppens bedeutsamem (an Heß und Reinhard sich anschließendem) Versuch, die Schrift in allen ihren Teilen als ein Einem göttlichen Plan dienendes, architektonisches Ganzes darzustellen („Die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit" 1787, 3. Aufl. 1837).

B. Die eigentliche Apologetik.

Nach dem Aufkommen des Namens „Apologetik" (s. o. Absch. 1) beginnt endlich im 19. Jarh. ihr Ringen nach selbständiger wissenschaftlicher Existenz. Waren die meisten der o. g. Werke mehr aus dem praktischen Bedürfnis der jeweiligen Zeit als aus einem rein wissenschaftlichen Interesse erwachsen, so sucht man nun in diesem Zeitraum das Wesentliche und Bleibende des bunten apologet. Materials zu einer eigenen Wissenschaft, einem organisch gegliederten System zu verarbeiten. Kants und Fichtes Kritik der Offenbarung, ihr energischer und weithin wirkender Versuch, die Religion auf die Grenzen der bloßen Vernunft und sittlichen Tatkraft zu beschränken und die daraus sich entwickelnde Religionsphilosophie im engern Sinn hatten seit der Wende des Jarhunderts immer deutlicher die Notwendigkeit erkennen lassen, den bisherigen Streit über Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung durch genaue Untersuchung des eigentlichen Wesens der Religion und Offenbarung überhaupt, sowie ihres Verhältnisses zur spezifisch christlichen Anschauung auf eine neue und tiefere Basis zu stellen. Je klarer man hiebei die gottmenschliche und schlechthin sündlose Persönlichkeit Christi als den alles tragenden Mittelpunkt des Christentums im Unterschied von der Beweiskraft einzelner Lehr- und Geschichtsmomente, und ebenso die ewige Gültigkeit der christlichen Warheit in ihrer relativen Unabhängigkeit von der durchgängigen Ächtheit des ganzen Kanons und der wörtlichen Inspiration aller Bücher desselben erkannte, um so tiefer und freier, energischer und lebensfrischer muſste die Apologetik werden. — Die ersten Versuche ihres wissenschaftlichen Auftretens zeigen zunächst noch eine gewisse Unsicherheit, so des Dänen P. E. Müllers Kristelig Apologetik 1810; J. S. Frankes Entwurf einer Apologetik der christl. Rel. 1817; Steins Apologetik des Christentums als Wissenschaft dargestellt, 1824, und verleugnen den vermittelnden, rationalsupranaturalen Standpunkt der Storrschen Schule nicht, die übrigens viele brauchbare Beiträge zur Apologetik lieferte. Erst nachdem Schleiermacher ihr durch Eingliederung in die philosophische Theologie Ort und Inhalt fester zu bestimmen gesucht hatte, nimmt sie mit Sack und v. Drey eine strenger wissenschaftliche und einheitlichere Gestalt an, wie oben gezeigt. — Sonst zu nennen: Steudels Grundzüge einer Apologetik 1830; Fleck, Verteidigung des Christentums 1847. Auf katholischer Seite neben Drey: Staudenmaier, Encyklop. der theol. Wiss. 2. Aufl. 1840, I. Bd. (ausfürliche Grundlinien der Apologetik enthaltend); Dieringer, System der göttlichen Taten, 1841.

In der Anerkennung des übernatürlichen Ursprungs des Christentums einig sucht diese neuere Apologetik bei aller Verschiedenheit im einzelnen die göttliche

Warheit und Absolutheit desselben aus dem Offenbarung fordernden Wesen der Religion, aus der Vergleichung mit andern Religionen, aus heidnischen Anungen und alttestamentlichen Weissagungen, aus der Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, aus dem siegreichen Wachstum der Kirche, aus der Kraft und den Früchten des Glaubens zu erweisen, wobei die einzelnen Wunder nicht mehr als Beweismittel der Göttlichkeit die ganze Offenbarungsentwicklung tragen und stützen sollen, sondern vielmehr von ihr getragen, aus dem ganzen Organismus der Heilsgeschichte heraus, besonders im Anschluss an die Person Christi begriffen werden. — Den wissenschaftlichen Fortschritt von Sack zum heutigen Stand der Apologetik bezeichnen aber nicht die zuletzt genannten, sondern die Apologetiken von Delitzsch, Baumstark und Ebrard, die Selbstrechtfertigung des Christentums aus seiner Idee und Geschichte heraus auf anthropologischer und ethischer Fundamentirung neben der historischen anstrebend. Die neuesten Forschungen auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte und Ethnographie hat besonders Ebrard zur Rechtfertigung der biblischen Ur- und Offenbarungsgeschichte ausgiebig verwertet.

Die apologet. Grundlegung im einleitenden Teil verschiedener Dogmatiken ist oben erwänt. Außerdem erwänenswert: „christl. Apologetik oder Vorhof der Glaubenslehre“ (Calw 1854, von Weitbrecht). Vergl. auch die kathol. Dogmatiker Liebermann, institut. theol. 1853 t. I demonstratio relig. christ.; Ehrlich, Einl. in d. theol. Wiss. u. Theorie der Rel. u. Offenb. I. Fundamentaltheol. 1859, u. apologet. Ergänzungen zur Fund.-Theol. 1863 ff.; Reinerding, theol. fundament. tract II, 1864.

C. Neuere Apologie.

Noch viel reicher als die Apologetik hat sich neuestens in Folge der Angriffe der Tübinger historischen Kritik und ihrer Ausläufer auf die Authentie der meisten neutestamentl. Schriften, besonders des Mythicismus eines Strauß, Renan u. a. auf die Geschichtlichkeit der evang. Berichte, sowie der heutigen vorwiegend materialistischen Naturforschung auf die biblische Kosmologie und Anthropologie die Apologie, beziehungsweise praktische Apologetik für das größere Publikum entwickelt. Die rasche Popularisirung dieser Angriffe, deren Kombination gegenwärtig als „neuer Glaube“ dem alten in fundamentalem Gegensatz gegenübersteht, hat eine solche Menge apologet. Vorträge und Beiträge aller Art hervorgerufen, dass trotz der wachsenden antichristlichen Weltanschauung unser Zeitalter ein apologetisches genannt werden kann.

Vgl. Stirm, Apologie des Christentums, 2. Aufl. 1856; Ullmann, Wesen des Christentums, 4. Aufl. 1854; Hundeshagen, der Weg zu Christo, 2. Aufl. 1854; Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, 1846. 1864; Luthardt, apologet. Vorträge über die Grundwarh. des Christentums, 8. Aufl. 1873; desgl. über die Heilswarheiten, 4. Aufl. 1874; die Basler Vorträge: zur Verantwortung des christl. Glaubens, 2. Aufl. 1862; Geß u. Riggenbach: apolog. Beiträge, 1863; Auberlen, die göttl. Offbg., 1861 u. 64; Düsterdieck, apolog. Beiträge, 1865; v. Zezschwitz, zur Apologie des Christentums, 2. Aufl. 1866; Held, Jesus der Christ, 1865; Christlieb, moderne Zweifel am christl. Glauben, 2. Aufl. 1870; derselbe: die besten Methoden der Bekämpfung d. mod. Unglaubens, 3. Aufl. 1873; apolog. Vorträge von bernischen Geistl., 1870; Steinmeyer, apolog. Beiträge I — III, 1871; Oosterzee, zum Kampf und Frieden, 1875. — Hettinger (kath.), Apologie des Christentums, 4. Aufl. 1871 — 73; Nicolas (kath.), philos. Studien über d. Christentum (aus dem Französ.) 5. Aufl. 1855 u. a.

Einzelne Zweige behandeln: Ullmann, Sündlos. Jesu, 7. Aufl. 1863; Tholuck, Lehre v. d. Sünde od. Weihe des Zweiflers, 9. Aufl. 1871; Krauß, Lehre v. d. Offbg., 1868; Schaff, die Person Jesu Christi, 2. Aufl. 1870; Pressensé, Jes. Christus, 1866; Oosterzee, das Bild Christi nach d. Schrift, 1864; Godet, die Heiligkeit des A. Test.'s, 1869; Füller, das A. Test. dem Zweifel gegenüber, 2. Aufl. 1869; ders., die Glaubwürd. der ev. Gesch., 1871; Heintzeler, die Anstöße in der h. Schrift, 1864; Kurtz, Bibel u. Astronomie, 5. Aufl. 1865; Böhner, Naturforschung u. Kulturleben, 2. Aufl. 1864; Zollmann, Bibel u. Natur,

3. Aufl. 1872; Gärtner, Bibel und Geologie, 1867; Stutz, der alte und d. neue Glaube oder Christentum und Naturalismus, 1874; Reusch, Bibel u. Natur, 4. Aufl. 1876; Fabri, Briefe gegen d. Material., 2. Aufl. 1864; Schmid. die Darwinschen Theorien, 1876. — Auch Ulrici, Gott u. d. Natur, 2. Aufl. 1866, u. J. H. Fichte, die theistische Weltanschauung, 1873 u. a. sind apologetisch wertvoll, obgleich nicht unmittelbar apologet. Zwecken dienend.

Von der apolog. Litteratur des Auslandes seien noch genannt: Frayssinous, défense du Christianisme 1851 — 53; Rougemont, Christ et ses témoins, 1856; Gaussen, le Canon des Saintes Ecritures, deutsch 1864; Guizot, meditations sur l'essence de la rel. chrét., 1864. — Erskine, remarks on the internal evidence of the truth of revealed relig., deutsch 1825; Chalmers, the evidence and authority of the christ. revelation, 7. ed. 1824; ders. a series of discourses, 1817; Pye Smith, scripture testimony to the Messiah, 6. ed.; Pearson, on infidelity, 1863 ff.; Liddon, the divinity of Jes. Christ, 5. ed. 1871 und viele andere Bampton lectures. — Modern Scepticism., 8. ed. 1874. — Faith and free thought, 2. ed. 1874. — Beachtenswert neustens Lightfoot, supernatural religion (in einer Reihe von Art. der Contemporary Review 1875—76). Auch Farrar, life of Christ, 16. ed. — Mc Ilvaine, die Warheit des Christentums (aus dem Engl., Philadelphia 1874); Fisher (Prof. in Yale College), essays on the supernatural origin of Christianity, 1871; Peabody, christianity and science, 1874; Mc Cosh, christianity and positivism, 1872 u. a. —

Apologetischen Zwecken dient in Deutschland besonders die Zeitschrift: Der Beweis des Glaubens (seit 1864) von Zöckler, Grau u. a., in England die christian evidence Society seit 1870 mit der Zeitschr. christian evidence Journal.

D. **Theodor Christlieb.**

Apologie der Augsburger Konfession, s. Augsburger Konfession.

Apostasie. Apostaten. Das kirchliche Delikt der Apostasie wird in der ältern Doktrin als das des Abfalles überhaupt aufgefasst, das die apostasia perfidiae, inobedientiae und irregularitatis begreife. Beide letztere Arten gehen vielfach ineinander über und sind von den neueren auf zwei bestimmte, einzelne, mit einander verwandte Spezies des Abfalles reduzirt worden; so dass die ap. inobedientiae gegenwärtig identisch ist mit der Apostasie vom Ordensgelübde (ap. a monachatu), die ap. irregularitatis mit der Apostasie vom geistlichen Stande (ap. a clericatu), welche beide bloß in der katholischen Kirche vorkommen. Sie werden entgegengesetzt der auch dem protestantischen Kirchenrechte bekannten Apostasie vom Glauben (ap. a fide oder perfidiae).

Der Abfall vom Orden geschieht, wenn ein Regular one Erlaubnis der kompetenten Oberbehörde sein Kloster und dessen Lebensordnung verlässt, um, sei es als Geistlicher, sei es als Laie, in die Welt zurückzukehren. Der Abfall vom Klerikat, der nur von Geistlichen der höheren Weihen begangen werden kann, geschieht durch unerlaubten Rücktritt eines solchen Klerikers in die Welt. Derartige Apostaten waren Talleyrand, Ronge rc. — Schon das Concil von Chalcedon setzt auf beiderlei Apostasie das Anathem und die spätere kirchliche Gesetzgebung hat noch den Verlust der sämtlichen Ordens- und Standesprivilegien neben der Exkommunikation, Infamie und Irregularität als Strafe dieser Apostasie gedrohet. Sie verpflichtet den Bischof, derartige Verbrecher, die sich in seiner Diöces betreffen lassen, gefänglich einzuziehen und die Apostaten vom Klerikat gefangen zu halten, teils zur Strafe, teils, bis sie zum Gehorsam zurückkehren, die Ordensapostaten aber alsbald an ihre Ordensoberen abzuliefern, damit sie von diesen, den eigentümlichen Gesetzen und Gewonheiten ihres Ordens gemäß, bestraft werden. Vgl. Dist. 50. c. ult., c. 23. C. 2. qu. 7., c. 2. C. 3. qu. 4. c. 2. 3. C. 20. qu. 3., — c. 1. 3. 5. 6. X. de apostat. (5, 9), c. 2. ne cler. vel monach. in 6 (3, 24), Clement. de consang. et ap. (4, 1), Trident. sess. 25. c. 19. de regularr. Die neuere Gesetzgebung bei Devoti Institut. canonicae lib. 4 tit. 3 § 9—11 in den Noten. Es kommt häufig und namentlich in Ländern, wo die katholische Religion nicht herrscht, vor, dass beiderlei Apostaten, unter der Bedingung freiwilliger Rückkehr zum Gehorsam, Verzeihung angeboten wird:

worauf sich in solchen Ländern verschiedene Fakultäten kirchlicher Oberer beziehen. Der Stat straft diese geistlichen Apostaten nicht.

Der Abfall vom Glauben geschieht mittels Austrittes aus der christlichen Gemeinde unter Ableugnung des Namens Christi; ist daher verwandt mit der Häresie und dem Schisma (s. d.) und involvirt beide; so dass er von jeher auch als ein höherer Grad dieser Verbrechen betrachtet worden ist. Die Schriftstellen, an welche seine rechtliche Behandlung sich anschließt, sind Hebr. 3, 12; 6, 4—9; 10, 16—29; 2 Petr. 2, 15—21; 2 Joh. 9, 11; Ev. Luc. 12, 9; und die älteste Kirche, in der dies Verbrechen wärend der Christenverfolgungen praktischer war, als es seitdem gewesen ist, nannte Apostaten nur die freiwillig Abgefallenen, indem sie dieselben von den Schwachen und durch Gewalt oder Verfürung Abgezogenen unterschied und nach den verschiedenen Formen der Gottesleugnung, deren sie sich schuldig gemacht, in libellatici, sacrificati, traditores u. s. w. klassificirte. Dass sie den Abgefallenen auch ihrerseits exkommunizirte, lag in der Natur der Sache; anfangs aber hielten manche Kirchen durch die angefürten Schriftstellen sich verpflichtet, dergestalt Exkommunizirten entweder gänzlich, oder doch bis zu ihrer Todesstunde die Absolution zu verweigern; bis späterhin diese Schärfung der betreffenden Exkommunikation aufhörte und auch hier, wie bei anderen Exkommunikationen, gegen verschieden zugemessene Bußen die Wideraufnahme in die Kirche gestattet ward. So steht die Sache noch heute nach c. 13 de haeret. in 6 (5, 3), c. 7. 8. 9. 13. 15. X. de haeret., schismat. et apostat. (5, 7), c. 49. X. de sent. excomm. (5, 39). Besonders ist die erste unter diesen Stellen, eine Verordnung von Papst Bonifazius VIII., von bedeutendem Einfluss gewesen, indem sie festsetzt, dass gegen Apostaten zum Judentum wie gegen Ketzer verfaren werden solle: was nachher nicht bloß für solche, sondern für alle Apostaten und nicht bloß für die Kirche, sondern auch für den Stat maßgebend geworden ist. — Dass die katholische Kirche den Apostaten zum Islam oder sogen. Renegaten gegenüber diese Praxis bis heute übt, ist zweifellos; vgl. z. B. meine Schrift über die Propaganda ꝛc. T. I, S. 394 Note: — gegen die sogen. Apostaten des modernen Atheismus kann sie dieselbe schon deshalb nicht üben, weil solche Abtrünnige von der Kirchengemeinschaft sich gewönlich nicht ausdrücklich lossagen: was doch zum Tatbestande des Deliktes gehört.

Der römische Stat hat schon unter den ersten christlichen Kaisern die Apostasie (violatae atque desertae christianae religionis crimen) auch als bürgerliches Verbrechen charakterisirt und mit Vermögenskonfiskation, Verlust der Testamentifactio, der Zeugnisfähigkeit, der Fähigkeit zu schenken, mit Infamie ꝛc. bedrohet. Tit. Theodos. Cod. de apostat. (16, 7) tit. Just. Cod. eod. (1, 7) l. 1. 7. Th. C. de Judaeis (16, 8). Vgl. Platner, Quaest. de jure crimin. romano. Marburg. 1842, p. 265—267. — Der germanische Stat des Mittelalters hatte wenig praktische Veranlassung, besondere Straffanktionen für die Apostasie zu machen, schloss sich daher ganz den obigen kirchlichen Gesichtspunkten an, und behandelte sie als qualifizirte Ketzerei. S. z. B. Damhouder, practica rerum criminalium c. 61 und Joh. Bernard, Diaz de Lugo (Erzbischof von Calahorra † 1556) practica criminalis canonica c. III, wo unter dem Artikel de Apostatis bloß von der Apostasie des Ordens und des Klerikates gehandelt, wegen der Apostasie vom Glauben aber auf die Lehre von der Ketzerei verwiesen wird. So kommt es, dass die gemeine deutsche Kriminalpraxis des früheren Mittelalters eine individuelle Bestrafung des genannten Verbrechens nicht kannte, und als die Halsgerichtsordnung Karls V. (1532) auch die bis dahin gewönliche Kriminalstrafe der Ketzerei aufhob, im deutschen Strafrechte die Andung der Apostasie überhaupt aufhörte. Der Versuch einiger romanisirenden Kommentatoren der Karolina, die römischen Strafnormen im 17. Jarhundert wider geltend zu machen, ist nicht geglückt. Jarcke, Handbuch des deutschen Strafrechtes, T. 2, S. 18 ff. Nur die polizeiliche Behandlung der Häresie (s. d.) hat sich natürlich auch auf Apostaten erstreckt.

In den protestantischen Kirchenordnungen ist, da in den Gebieten, für welche sie bestimmt waren, Apostasie zum Judentum ebensowenig, als zum Heidentum zu erwarten stand, von diesem Delikt nicht die Rede. Jedoch lag es in der Natur

er Landeskirche (s. Art. Kirche), keinerlei Abfall im Lande zu dulden, denselben ielmehr durch die gewönlichen Stadien der Kirchenzucht hindurch bis zur Exkom- tunikation zu verfolgen; und die desfallsige Exempelsammlung des Herrn v. Linde 1 seiner Schrift, Statskirche, Gewissensfreiheit und religiöse Vereine, Mainz 1845, 5. 17 ff. würde sich vermehren lassen. Ja es liegt dies in der Natur nicht allein er Statskirche, sondern der Kirche überhaupt: und wo ihr das Institut des Bannes nicht etwa durch positives Gesetz genommen worden ist, da kann sie eine lpostasie nicht dulden, one durch Exkommunikation sie ihrerseits anzuerkennen nd ins Klare zu bringen. Nur die Hilfe des States wird sie dabei nicht mehr u gewärtigen haben, wie ehemals. Denn die mancherlei Bestimmungen über Gotteslästerung, die von den Landesordnungen des 15. u. 16. Jarhunderts getrof- en zu werden pflegen und die die meisten Fälle der Apostasie wol würden unter ch begreifen können, sind allenthalben entweder durch Gesetz oder durch Gewon- eit abgeschafft. Der Tatbestand des Deliktes hat im protestantischen Kirchenrechte ichts besonderes.

Vgl. Amthor, de Apostasia liber singularis, Coburg, 1833. München, das anonische Gerichtsverfaren rc. 2, 357. Georg Fejér, jus Ecclesiae Catholicae dversus Apostatas, Pest. 1847. Letztere Schrift bezieht sich in ihren specielleren lusfürungen auf Ungarisches Partikularrecht. **Mejer.**

Apostel. Die Männer der neutestamentlichen Zeit, welche im engern oder weitern Sinne Apostel heißen, werden einzeln in besondern Artikeln besprochen; ier ist zu handeln von Ursprung und Bedeutung der Bezeichnung und im allge- teinen von dem eigentlich sog. Apostolat, doch unter Ausschluss des Dogmatischen nd Dogmenhistorischen vom Standpunkt der neutestamentlichen Geschichte.

„Von Gott gesendet“ heißen im A. T. überhaupt solche, welche zu Organen es Vollzugs der göttlichen Offenbarung berufen sind (vgl. z. B. Num. 16, 28; Jes. 6, 8; Jer. 26, 5); und in demselben Sinne im N. T. nicht bloß Jesus häufig im Ev. Joh. vgl. Hebr. 3, 1), von welchem der Ausdruck in einem be- ondern Sinne gilt, sondern auch einerseits Joh. d. T. (Joh. 1, 6), andererseits ie, welche nach Christo die Heilsbotschaft übermitteln, nur dass bei diesen die Sendung von Gott zugleich Sendung von Christo ist (vgl. Luc. 11, 49 mit Matth. 23, 34. 37). Hierauf ist jedenfalls die Bezeichnung *ἀπόστολος* zurückzu- üren. Doch ist damit noch nicht erklärt, wie es kommen konnte, dass das bloße *πόστολος* als fixirter Terminus (so dass davon schon Worte wie *ψευδαπόστολος* und *ἀποστολή* sich bildeten) in allgemeinem Gebrauch war, zunächst von einer be- timmten Anzal von Männern im Unterschiede von andern, dann übertragen auch uf andere, die eine änliche Stellung wie jene einnahmen (AG. 14, 4. 14; 1 Thess. 2, 6) der beanspruchten (2 Kor. 11, 5; 12, 11; Apok. 2, 2). Da nun auch der jüdische Sprachgebrauch keinen Anhalt bietet — denn der שְׁלִיחַ צִבּוּר (vgl. Schürer, neu- estamentliche Zeitgesch. S. 471) kann nicht in Betracht kommen, — so wird die Überlieferung richtig sein, dass Jesus selbst diese neue Bezeichnung den Zwölfen beilegte, welche er aus der Jüngerschaft aussonderte (Luc. 6, 13).

Dann hat sie Beziehung auch darauf, dass Jesus die Zwölf zeitweilig ent- endete zu selbständiger, der seinigen gleichartiger Wirksamkeit, drückt aus den Beruf der Ausbreitung des Evangeliums, und gewärt ihnen denselben in einer ie vor allen andern Trägern änlichen Berufes (den Siebenzig) auszeichnenden Weise. Indem dann Jesus, je näher sein Ausgang kommt, desto mehr der Unter- weisung der Zwölf sich hingibt, tritt hervor, dass ihre Berufung vornehmlich für ie Zukunft gilt; und so hat denn (AG. 1, 2—11) der Auferstandene durch Er- cheinungen und Belehrung ihren Beruf als nun erst eigentlich sich verwirklichend eståtigt. Er bestimmt sich nun dahin, dass sie für die gesamte Menschheit seine Zeugen, insbesondere Zeugen seiner Auferstehung, sein sollen, also die in der Auf- rstehung gipfelnden Heilstatsachen als Augenzeugen verkündigen sollen, um Glau- en daran zu wirken.

Ihre Zwölfzal, deren Bedeutsamkeit sie durch die Ergänzungswal (AG. 1, 15 ff.) onstatiren, dokumentirt ihre Bestimmung zunächst für das Zwölfstämmevolk Matth. 19, 28; Apok. 21, 12, 14). Demgemäß beginnen sie in Jerusalem und

wenden sich mit der vom Wunderzeugnis begleiteten Verkündigung und Heilsanerbietung an das erwälte Volk in seiner Gesamtheit. Der Erfolg ist die Sammlung einer allmählich sich verselbständigenden israelitischen Gemeinde Jesu, in welcher nun die Apostel die Stellung von eo ipso berufenen Leitern ihres gesamten Gemeinschaftslebens gewinnen (AG. 2, 42; 4, 35; 5, 1 ff.; 6, 1 ff.); und als nach der jerusal. Verfolgung die Ausbreitung des Evangeliums über ganz Palästina und Umgegend beginnt, bleiben sie wenigstens zunächst in Jerusalem (8, 1), von dort aus die Oberleitung der Christenheit aus der Beschneidung übend (Eingreifen in die samaritanische Bewegung 8, 14 ff.; Visitationsreise des Petrus 9, 32 ff.). Doch tragen sie Sorge, daſs ein Teil ihrer innergemeindlichen Tätigkeiten und Befugnisse Andern übertragen wird (Diakonenwal; Bildung des von Jakobus geleiteten jerus. Presbyteriums).

Noch ist ihr Blick nur auf das Volk der Beschneidung gerichtet, als ein Anderer den Zwölfen zur Seite tritt: Saulus wird bekehrt auf eine Weise, welche seine Bestimmung zu apostelgleicher Stellung und Wirksamkeit, aber vornehmlich auf völkerweltlichem Gebiet, in sich schließt (AG. 9, 1 ff.; Gal. 1, 11 ff.). Eine völlig neue Wendung: neben zwölf Apostel Israels tritt jetzt mit der gleichen höheren Legitimation und mit dem entschiedensten Bewuſstsein der Selbständigkeit ein Apostel der Heiden. Aber sie involvirt nicht einen Bruch mit dem Früheren, sondern was durch ein Wunder seinen Anfang genommen, entwickelt sich unter vollster Warung der geschichtlichen Kontinuität, in vollster Einheit mit dem auf Israels verheißungsmäßiger Sonderstellung basirenden Urapostolat und seinem Werk.

Schon seine Bekehrung und Berufung selbst geschieht nicht one Vermittlung eines Gliedes und zwar eines echt israelitischen Gliedes der bisherigen Gemeinde (AG. 9, 10 ff.; 22, 12 ff.); der Anfang seines Wirkens geschieht nur im Anschluſs an die vorhandene Jüngerschaft und ihre Apostel und in vollster Einheit mit ihnen (AG. 9, 19. 26 ff.; Gal. 1, 22 ff.); erst nach aussichtslosem Versuch, unter Israel zu wirken, geht er auf völkerweltliches Gebiet (AG. 9, 20 ff. 29 f.; 22, 17 ff.); hier tritt er als Gehilfe des von Jerusalem gesendeten Barnabas in das von Jerusalem aus gegründete Werk (AG. 11, 25); von der bestehenden jüdisch-heidnischen Gemeinde wird er nur neben Barnabas zu apostolischer Wirksamkeit entsendet und hat dabei den Blick zunächst auf Bekehrung der Juden gerichtet (AG. 13, 1 ff.); erst das Widerstreben der Synagogen entscheidet für die direkte Heidenmission (AG. 13, 46 ff.). Damit aber ist zugleich die Selbständigkeit des Heidenapostolates und die Superiorität des Paulus geschichtliche Tatsache geworden; und als selbständigen Heidenapostel haben ihn nunmehr auf dem jerusal. Konvent die Urapostel und die Vertreter der palästinensischen Christenheit anerkannt, — eine Anerkennung, welche durch die nachfolgende hartnäckige Bestreitung des paulinischen Heidenapostolates von Seiten jüdischer Christen (Galatien, Korinth) nicht rückgängig gemacht ist.

Nunmehr auch von Barnabas gelöst (AG. 15, 38 f.), hat P. auf Grund der jerusal. Vereinbarung (Gal. 2, 6 ff.) und unter steter Aufrechthaltung der Gemeinschaft mit der palästinensischen Christenheit (Besuche in Jerusalem, Kollekte) in raschem Zug durch das römische Reich sein apost. Berufswerk ausgerichtet. Seine Verkündigung, welcher die Wunderbezeugung nicht fehlt (vgl. 2 Kor. 12, 12), hat, trotz aller Rücksichtnahme auf Israels berechtigte Ansprüche, zur Folge die völlige Verstockung des jüdischen Volkes und die Sammlung einer Christenheit aus der Völkerwelt, auf welcher vorläufig die Zukunft des Reiches Gottes beruht. Der Apostel der Heiden wird als solcher auch Haupt und Leiter der Heidenkirche, die sich auf seiner Lehre und seinen Anordnungen erbaut. Doch bleibt bei seinem heidenapostolischen Wirken sein Blick auf des erwälten Volkes Zukunft gerichtet (Röm. 11, 13 ff.), und ein Zeugnis für dessen Nichtverwerfung ist ihm auch dies, daſs er, der Heidenapostel, ein echter Israelit ist (Röm. 11, 1). Damit ist eben in dem Übergang des Heils von Israel zu den Heiden Israels heilsgeschichtlicher Beruf gewart.

Und so wenig wie zwischen dem Heidenapostel und dem erwälten Volke be-

steht eine Kluft zwischen dem Apostolat der Beschneidung und der Heidenkirche, welche vielmehr von P. auf den Zusammenhang und die Einheit seiner Verkündigung mit der urapostolischen hingewiesen ist (1. Kor. 15, 3 ff.; vgl. Eph. 3, 5) und gelehrt ist, in den Aposteln überhaupt das Fundament der aus Juden und Heiden gesammelten einheitlichen Kirche zu sehen (vgl. Eph. 2, 20). So ist denn auch die Wirksamkeit der Zwölf nicht auf das Gebiet der Beschneidung beschränkt geblieben. Zwar bietet das N. T. nichts Sicheres über eine Heidenmissionstätigkeit derselben und die Sagen von einer Zerstreuung der Zwölf über die zur Missionirung verteilten Länder des Erdkreises (Fest der divisio apostolorum am 15. Juli vgl. Acta Sctor. Jul. t. IV p. 6 ff.) entbehren jeder Beglaubigung; aber gesichert ist, dass am Ende der paulinischen Zeit Petrus durch persönliches Auftreten und brieflichen Verkehr apostolischen Einfluss in der Heidenchristenheit übte, und dass nach des Paulus Hingang Johannes in die Stellung eines Leiters der Heidenchristenheit eintrat. Damit ist die Bedeutung des Urapostolates sowie der Geschichte und Schriften der Zwölf auch für die Heidenkirche besiegelt. Dennoch bleibt die sonderliche Beziehung ihres Apostolats auf das Zwölfstämmevolk auch für die Zukunft bestehen (Matth. 19, 28; Luc. 22, 30). —

Obwol im N. T. die Bezeichnung „Apostel" auch im weitern Sinne gebraucht ist, besteht doch eine Schranke, durch welche der Apostolat im eigentlichen Sinne als erstes und höchstes Amt in der Kirche von allen andern Ämtern geschieden ist (1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11). Dies Amt eignet nur den vom Herrn unmittelbar berufenen Männern, nach deren Hingang nicht andere in ihre Stelle eintreten.

Lic. **K. Schmidt.**

Apostelbrüder, Apostoliker, so nannte sich eine, in der 2. Hälfte des XIII. Jarhunderts, in dem an gegen-kirchlichen Bestrebungen damals so fruchtbaren Ober-Italien entstandene häretische Partei. Ihr Stifter war Gerhard Segarelli, gebürtig von Alzano im Gebiete von Parma, und Handwerker in letzterer Stadt. Unbefriedigt sowol von dem Treiben der Welt und der Kirche, als von der unvollkommenen christlichen Erziehung, die er erhalten, wünschte er in den Franziskaner-Orden aufgenommen zu werden, wurde aber abgewiesen. Dessenungeachtet besuchte er täglich die Kirche des Klosters zum heil. Franziskus zu Parma; ein Gemälde, auf dem die Apostel, in schlichter Kleidung, mit Sandalen an den Füßen, das Haupt unbedeckt, abgebildet waren, fesselte seinen Blick und seinen Geist. Der Entschluss wurde in ihm rege, das arme Leben der ersten Jünger des Herrn nachzuamen: ein Vorhaben, das auch anderswo in jenen Zeiten in tiefern von der römischen Pracht und Macht abgestoßenen Gemütern sich geäußert hat. Segarelli suchte nicht nur an sich selbst dies zu verwirklichen, sondern auch eine apostolische Gemeinschaft zu bilden. 1260 zog er als Bußprediger aus, gekleidet wie die in der Franziskanerkirche abgebildeten Apostel, und nachdem er seinem geringen Eigentum entsagt. Anfangs allein und wenig beachtet, zog er nach und nach Leute an, aus den niedern Ständen des Volks; er befolgte noch die katholischen Gebräuche, one sich äußerlich von der Kirche zu trennen, und one noch unter den andern Bußpredigern, die damals Italien durchreisten, ein besonderes Aufsehen zu erregen. Erst 1280 ließ ihn der Bischof von Parma ergreifen, fand jedoch nichts Ketzerisches in seinem Glauben, behielt ihn aber unter seiner Aufsicht als einen Schwärmer; 1286 gab er ihn wider frei, verbannte ihn jedoch aus seiner Diözese. In demselben Jare befahl Honorius IV. den Bischöfen, alle one päpstliche Bestätigung bestehenden Vereine zu unterdrücken; dies verhinderte aber die Verbreitung der Apostoliker nicht, an deren Spitze sich Segarelli wider gestellt hatte. Bereits 1287 wurden sie auf einer Synode zu Würzburg exkommunizirt, — wenn nicht, wie Neander meint (K.Gesch. V. 847), dieses Urteil gegen einen andern, von Segarelli unabhängigen Verein gerichtet ist. 1290 erließ Nikolaus IV. ein neues Schreiben gegen unerlaubte Gemeinschaften. Diese Maßregel reizte die Apostoliker zu lebhafterem Widerspruch; wärend sie früher von ihrer Opposition kaum ein klares Bewusstsein gehabt, eiferten sie jetzt laut gegen die Verweltlichung der Hierarchie und die Gebrechen der Kirche. Die Verfolgung wuchs im Verhältnis des Widerspruchs; Segarelli, 1294 eingezogen, widerrief die ihm zur Last

gelegten Irrlehren, und wurde zu lebenslänglichem Gefängnis verdammt; im Jar 1300 aber wurde er als Relapsus verbrannt. Die Sekte dauerte fort. Ein weit begabterer Geist, Dolcino, natürlicher Son eines Priesters aus der Diözese von Novara, seit 1291 der Partei angehörend, trat an deren Spitze. Durch schwärmerischen Eifer und apokalyptische Weissagungen versammelte er immer mehr Anhänger um sich, verteidigte sich mit den Waffen gegen die ihn verfolgenden Kreuzheere, bis er, 1307, geschlagen und verbrannt wurde. Seiner Schicksale und seiner merkwürdigen Persönlichkeit wegen verdient er einen eigenen Artikel, wo auch die Lehre der Sekte, so wie sie von ihm entwickelt worden, zu behandeln ist. Die Niederlage seiner Partei löste indessen diese nicht auf; 1310 werden die Apostoliker von einer Synode zu Trier mit dem Bann belegt; 1311 findet man sie im Gebiete von Spoleto; 1320 wird Petrus Lucensis, ein Spanier, zu Toulouse gefangen gesetzt und als Lehrer der Apostoliker verurteilt; nach 2 Jaren schwur dieser aber seine Meinungen ab. Noch 1368 verdammte eine Synode zu Lavaur die Apostoliker der Provence; 1374 widerholte eine Synode zu Narbonne diesen Kanon mit Androhung schärferer Strafen. Die Apostoliker verbanden sich oft, in Frankreich und Deutschland, mit Fratricellen und Begharden, sind aber auch zuweilen von ihren Gegnern mit diesen verwechselt worden; neuere Geschichtschreiber haben sie sogar von den Patarenern nicht getrennt. Mit der Widerherstellung des einfachen apostolischen Lebens, dem ursprünglichen Zwecke Segarellis, hatte sich, seit Dolcino, eine schwärmerische Auffassung aller christlichen Vorschriften und gesellschaftlichen Verhältnisse verbunden; an die Stelle alles Äußerlichen, das sie als Verderbnis unbedingt verwarfen, sollte etwas rein Geistiges treten, das der Sekte aber, in seiner abstrakten Idealität zu bewaren, natürlich nicht möglich war. Der Vorwurf der Unzucht scheint jedoch nicht gegründet; weder in den päpstlichen Schreiben, noch in dem Verhöre des Petrus Lucensis ist die Rede davon. Eine ausfürliche, obgleich nicht vollständige Geschichte der Apostoliker hat Mosheim geliefert im 1. B. seines Versuchs einer Ketzergeschichte. (Vgl. den Art. über Dolcino, wo auch die Quellen.) **C. Schmidt.**

Apostolische Kirchenordnung (*αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων*) ist eine dem Anfange des 3. Jarhunderts angehörige Sammlung, welche sich öfter in äthiopischem und arabischem Texte, auch in einem griechischen Codex, findet und dadurch bemerkenswert ist, daſs sie ungeachtet ihrer mannigfachen Übereinstimmung mit dem siebenten und achten Buche der apostolischen Konstitutionen, so wie dem für diese benutzten Briefe des Barnabas (s. den Artikel: apostolische Konstitutionen), doch von beiden unabhängig ist. Sie zerfällt in 35 Artikel und enthält moralische Vorschriften angeblich des Johannes und kirchliche Verordnungen der übrigen Apostel über Bischöfe, Älteste, Vorleser, Diakonen und Wittwen, Pflichten der Laien, und über die Frage, ob die Weiber Anteil an gottesdienstlichen Funktionen zu nehmen befugt seien. Den Schluſs bildet eine Ermanung des Petrus zur Befolgung dieser Anordnungen. Bickell hat in der Geschichte des Kirchenrechts, Gießen 1843 S. 87 folg., die Aufmerksamkeit auf diese Sammlung, welche fast ganz in Vergessenheit gekommen war, wider gelenkt und zugleich S. 107 — 132 einen Abdruck des griechischen Textes nach einer Wiener Handschrift nebst deutscher Übersetzung besorgt, auch die Varianten der bisher allein gedruckten lateinischen Übersetzung des äthiopischen Textes bei Hiob Ludolf (Commentarius in historiam aethiopicam pag. 314 sq.) hinzugefügt. Es sprechen nicht unwichtige Gründe dafür, daſs die bei Eusebius, historia eccl. lib. III. cap. 25, erwänten Didachen der Apostel mit dieser Kirchenordnung identisch seien (Bickell, a. a. O. S. 96 Anm. 14). Andere änliche pseudoapostolische Schriften sind, außer den apostolischen Konstitutionen und Kanones (s. d.), das sog. kanonische Gesetz der Apostel aus dem vierten Jarhundert (Bickell a. a. O. S. 98—100, gedruckt S. 133—137), die sogenannten Kanones der apostolischen Synode zu Antiochia, wol aus dem fünften Jarhundert (a. a. O. S. 101—104 und gedruckt S. 138—143). Vgl. Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae ed. de Lagarde, Lips. 1856.

Mejer (Jakobson †).

Apostolische Konstitutionen und Kanones. — Constitutiones apostolicae eißt eine Sammlung kirchlicher Vorschriften in acht Büchern, in welcher drei elbständige Werke zusammengefaſst sind: 1) B. I bis VI, warscheinlich ursprünglich griechisch in der Diözese Ephesus verfaſst, enthalten in weitschweifiger Fassung, n der Form fortlaufender, einem Briefe vergleichbarer Rede der Apostel dogmaisch-liturgische, sittliche und Rechtsvorschriften und werden jener Form entsprechend m Oriente „Didaskalia der Apostel“ genannt. Der Verfasser ist unbekannt, als Quelle erscheint widerholentlich die längere Recension der Ignatianischen Briefe. Griechisch ist diese älteste Gestalt nicht erhalten, sondern nur in einer syrischen, n einem einzigen Codex vorhandenen Übersetzung; wärend eine aus der Mitte es 3. Jarhunderts stammende Überarbeitung, deren Vaterland Kleinasien ist, in riechischer, arabischer, äthiopischer und koptischer Version im wesentlichen übereintimmend vorliegt. 2) Buch VII handelt in ungleich gedrängterem Stile vom Lebenswandel, der Danksagung und der Vorbereitung auf Christus“ und ist, soiel der Inhalt, in welchem Sabellianismus im Übergange zum Arianismus herortritt, schließen läſst, aus dem Anfange des 4. Jarhunderts, jedoch älter als as Concil von Nicäa (325). Für verschiedene kirchliche Handlungen gibt es iturgische Formulare. Kap. 1—18 stimmen mehrfach mit dem Briefe des Barabas (vgl. d. Art.: Apostolische Kirchenordnung) überein. Im Oriente ist dies Buch VII unbekannt. 3) Buch VIII, vielleicht ursprünglich ein Rituale für Bichöfe und seinem Inhalte nach gleichfalls älter, als das Concil von Nicäa, kommt n verschiedenen sowol orientalischen, wie griechischen Sammlungen vor. Der Stil st eigentümlich, die Form gesetzgeberisch; die Apostel ordnen einzeln an, mit der Formel *διατάττομεν*. Auch hier hinzugefügte liturgische Formulare, aber zum Teil ür dieselben Handlungen andere als in B. VII. — Kap. 4 fg., von der Ordination andelnd, findet sich in manchen Codices noch besonders, mit dem Titel: „Verrdnungen der heil. Apostel über Ordination durch Hippolytus“. Dem Märtyrer H. (s. d.) werden auch anderweit Sammlungen apostolischer Überlieferungen beielegt. Auch in den arabischen und äthiopischen Sammlungen finden sich Kanones nit seinem Namen, die zum Teil mit obiger übereinstimmen; dagegen sind die von Haneberg herausgegebenen Canones Hippolyti arabice (München 1870) nicht mit hr identisch. — Über manches enthalten die drei Bestandteile der apostolischen Konstitutionen dreierlei einander widersprechende Vorschriften, z. B. über Zehnen: II, 25. 28; VII, 29; VIII, 30. Ihre Verbindung zu einem Ganzen geschah vielleicht durch den Verfasser des achten Buches.

Canones qui dicuntur, Apostolorum *καν'νες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποστόλων*. Unter dieser Überschrift findet sich in vielen, nicht allen, Handschrifen dem achten Buche der apostolischen Konstitutionen ein Anhang hinzugefügt, der bald 50 bald 85 — d. i. zu den fünfzig noch 35 andere — Rechtsregeln hauptächlich über die Disciplin des Klerus umfaſst, und seinem Inhalte nach teils aus er heil. Schrift und der Tradition, teils aus Synodalschlüssen, besonders der Aniochenischen, aber auch aus denen von Neocäsarea, Nicäa, Laodicea (ob auch aus em Ephesinum v. 431 und dem Chalcedonense v. 451, ist bestritten), teils aus en apostolischen Konstitutionen, einem Briefe des heil. Basilius (c. 370) u. s. f. eschöpft ist. Das Vaterland dieser Sammlung ist Syrien, wie u. a. aus dem Monatsnamen Hyperberatäus in c. 38 hervorgeht; der Verfasser ist unbekannt; ie kürzere Sammlung dürfte älter sein, als die erweiterte; warscheinlich ist sie berhaupt nur allmählich entstanden. Die Zeit muſs innerhalb des 5. Jarhunerts liegen, da an dessen Schlusse Dionysius Exiguus (s. d.) die kürzere Recenion in seine Kanonensammlung aufnahm, wie fünfzig Jare später Johannes Schoasticus (s. d.) in sein Syntagma die langen. Die Errichtung und Verwerfung in em dem P. Gelasius beigelegten decretum de libris recipiendis einer römischen Synode v. 496 (c. 3, D. 15), das sich auch auf die apost. Konstitutionen zu beiehen scheint, entscheidet nichts, da die auf die apostolischen Kanones passende Stelle offenbar erst später in Spanien hinzugefügt ist (Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 220 f. 285. 289).

Die apostolischen Konstitutionen sind im Occidente niemals anerkannt worden,

und scheinen vor dem 16. Jarh. dort kaum bekannt gewesen zu sein; im Oriente bestanden zwei verschiedene Ansichten über ihren Wert, bis in Kan. 2 der Trullanischen Synode (692) die sie verwerfende siegte; obwol sie troß dieser Verwerfung auch später noch gelegentlich benutzt worden sind. Die apostolischen Kanones hingegen, und zwar in der umfänglicheren Recension, wurden ausdrücklich bestätigt durch das Trullanum (c. 4. 7, § 1 D. 16). Johannes von Damaskus in der Mitte des 8. Jarhunderts stellt sie den Briefen des Apostel Paulus zur Seite (de fide orthodoxa lib. IV, cap. 18) und die späteren Kollektionen des griechischen Kirchenrechts haben sie sämtlich berücksichtigt. Im Occident dagegen blieben nur die fünfzig ersten Kanones anerkannt. Schon Johannes II. beruft sich auf sie in einem Schreiben an Cäsarius von Arles (Mansi, Coll. Concil. Tom. VIII, pag. 810), Zacharias an Pipin 746 (Mansi, Tom. XII, pag. 326 sq.), Stephan III. auf einer römischen Synode 769 (dist. XVI, pr.) u. a. m. Indessen wurden sie außerhalb Rom nicht sobald anerkannt, und die letzten 35 haben in der lateinischen Kirche auch nach der Reception der konstantinopolitanischen Synode von 706 durch Hadrian im Jar 787 (c. 5, dist. XVI) nicht Ansehen erlangen können. Vergebens bemühte sich der Bibliothekar Anastasius im Jare 872 bei Johann VIII. um ihre Aufnahme, sowie Nicetas unter Leo IX. (c. 3, dist. XVI). Urban II. sprach noch im Jar 1087 aus, dass die römische Kirche sie nur „ex parte“, d. h. die 50 ersten, brauche (Gratian ad c. 6, dist. XXXII, § 4). Aus der Sammlung des Dionysius gingen in die späteren Kollektionen auch nur die 50 mit über. Durch die Aufnahme in das Dekret und die Benutzung in den Dekretalen (m. s. z. B. c. 3, X. de corpore vitiatis I, 20 verb. c. 8, dist. LV) erhielten sie allgemein praktische Autorität.

Herausgegeben wurden zuerst die apost. Kanones, und zwar die kurzen Recensionen, in der Übersetzung des Dionysius von Merlin in der Ausgabe der Concilien, Paris 1524, und von Wendelstein, Mainz 1525, dann von Haloander, als Anhang der Novellenausgabe, griechisch mit lateinischer Übersetzung 1531, und hierauf oft in Conciliensammlungen und in Ausgaben des Corpus Juris. Die älteste Ausgabe der apost. Konstitutionen erschien, nachdem bis dahin nur Fragmente bekannt gewesen waren, durch Turrianus, Venedig 1563. Ebenda kam in demselben Jare eine lateinische Übersetzung des Bischofs Bovius mit Einleitung und Anmerkungen heraus. Auch sie gingen hierauf in die Conciliensammlungen (Surius 1567. 1585 und Binius 1606 u. a.) Cotelerius nahm in seine Ausgabe der Patres apostolici, Paris 1672, Amsterdam 1698 und besonders 1724 tom. I sowol die Konstitutionen, wie die Kanones auf. Ebenso findet sich beides in Ültzen, Constitutt. apostolicae, Suer. et Rost. 1853, und Bunsens Analecta Antenicaena tom. 2. Lon. 1854 und des Kardinal J. B. Pitra Sammelwerk Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta tom. 1. Rom. 1864. de Lagarde hat die Konstitutionen syrisch unter dem Titel Didascalia Apostolorum syriace. Lips. 1854, griechisch mit dem Titel Constitutiones Apostolor. Lips. 1862, die apost. Kanones in den Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Lips. 1856 p. 20 fg. herausgegeben. Eine äthiopische Übersetzung der Kanones edirte Winand Fell. Leipz. 1871.

Litteratur: Regenbrecht, De canonibus Apostolor. etc. Vratisl. 1828. Krabbe, Über den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Konstitutionen. Hamburg 1829. v. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel. Tübingen 1832. Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfass. (Wittenb. 1837) 1, 541. Bickell, Geschichte des Kirchenrechtes (Gießen 1843), S. 52 fg. 144 fg. Bunsen, Hippolytus and his age (London 1852) 2, 220 fg. 3, 145 fg. (Deutsche Übers. Leipz. 1852, 1, 319 fg.) Dessen Analecta antenicaena tom. 2, 3 oder Christianity and mankind tom. 6, 7. Darin 3, 343 fg. die Dissertation De indole et origine Canonum et Constitutionum Apostolorum. de Lagarde Symmicta (noch nicht erschienen, aber in Richter-Doves Kirchenr. Ausg. 8. § 18 Note 2 citirt).

Mejer (Jacobson †).

Apostolischer König, Ehrentitel der Könige Ungarns, dem König Stephan, dem ersten christlichen Könige Ungarns, von Papst Sylvester II. (999—1003) erteilt

und von Papst Clemens XIII. durch ein Breve vom 25. August 1758 für das österreichisch-ungarische Königshaus erneut und bestätigt.

Apostolisches Symbolum. Vielleicht ist Luther der erste gewesen, der die drei Symbole, das apostolische, das nic.-konstantinop. und das athanas., als Ausdruck des ökumenischen kirchlichen Bekenntnisses nebeneinander gestellt hat. Gewiss ist, dass im Abendlande schon 5 Jarhunderte früher eben diese drei besonderes Ansehen genossen haben und im kirchlichen Gebrauch gewesen sind (Köllner, Symbolik I [1837], S. 5). Streng genommen gebürt aber das Prädikat „ökumenisch" allein dem nic.-konstantinop.; denn in der orientalischen Kirche ist weder das apostol. noch das athanas. Glaubensbekenntnis jemals zu offizieller Geltung gekommen (Gaß, Symbolik d. griech. K. [1872], S. 116 f.), wie denn auch die orientalische Kirche zu keiner Zeit irgend ein Symbol seinem Ursprunge nach auf die Apostel zurückgefürt oder als apostolisches im strengen Sinne des Wortes bezeichnet hat (vgl. das Zeugnis des Erzbischof Marcus Eugenicus auf dem Concil zu Florenz 1439 nach Sylvester Sguropulus, Hist. Concil. Florent. sect. VI, c. 6, p. 150 ed. Rob. Creyghton: *ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν, οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων*; s. Caspari, Ungedruckte . . . Quellen z. Gesch. des Taufsymb. II [1869], S. 106 f. n. 77). Dagegen gehören im Abendlande die drei Symbole zu den Bekenntnisschriften der Hauptkirchen. Das kürzeste von ihnen („Symbolum minus") fürt eben den Namen „apostolicum". Doch findet sich im Abendlande, und zwar nicht nur bei lateinisch gewordenen Griechen, vereinzelt auch die Bezeichnung „apostolisch" für das nic.-konstantinop. (Caspari a. a. O. I [1866], S. 242 n. 45, II [1869] S. 115 n. 88, III [1875], S. 12 n. 22). Die drei abendländischen Hauptkirchen besitzen das Symb. Apost. in übereinstimmender Form (textus receptus). Von dem Ursprunge desselben in dieser Form wird deshalb zuerst zu handeln sein.

I. Mit nicht geringer Sicherheit läßt sich der textus receptus bis zu dem Anfang des 6. (Ende des 5.) Jarhunderts zurückverfolgen. Andererseits kann strict bewiesen werden, dass vor dieser Zeit das Symbol in keiner Kirche in offiziellem Gebrauch, sei es nun bei den interrogationes de fide oder der traditio und redditio symboli, gestanden hat; ja es lassen sich keine Spuren desselben vor dem Ende des 5. Jarhunderts mehr entdecken. Da es nun keinesfalls aus dem Morgenlande in das Abendland gekommen ist, für die verschiedenen abendländischen Provinzialkirchen aber im 4. und 5. Jarhundert Symbole als im Gebrauch befindlich aufgewiesen werden können, welche von dem textus receptus des Apostolicum sehr entschieden abweichen, so folgt, dass dasselbe in seiner recipirten Gestalt nicht vor dem Ende des 5. Jarh. existirte. Die älteste Aufzeichnung des text. recept. findet sich in dem Psalterium Graecum P. Gregorii saec. VIII vel IX (Usserius, De roman. eccles. symbolo apost. vet. etc. etc. [1660] p. 9. Hahn, Biblioth. d. Symbole u. s. w. [1842], S. 10 f.) griechisch und lateinisch. Dass das hier mitgeteilte Symbol wirklich aus der Zeit Gregors d. Gr. stammt, wird durch die Symbolform in den derselben Zeit angehörigen pseudoaugustinischen Predigten (Sermo 240, 241) erhärtet (Hahn a. a. O. S. 24 f.), welche mit der in dem Psalt. Gregor. wörtlich übereinstimmt (von welchem Gallier diese Sermones herrüren, ist nicht bekannt. Faustus von Reji? Cäsarius v. Arelate?). Hiezu ist noch ein Paralleltext im Ordo Rom. de div. offic. (Bibl. PP. Lugd. Max. XIII, p. 673. 696), sowie das lateinische Symbol in einem Reichenauer Codex der Karlsruher Bibliothek (Cod. 195 saec. VIII, s. Caspari a. a. O. III, S. 512) zu vergleichen. Aus den pseudoaugustinischen Sermonen geht hervor, dass um das J. 500 der textus recept. des Apostolicum in Gallien in kirchlichem Gebrauch gewesen ist. Zu demselben Resultat füren die scharfsinnigen Untersuchungen, welche Caspari (a. a. O. III, S. 11 f. S. 204 f.) über den griechischen Text des Symb. apost. im Cod. Sangall. 338 (saec. X) und im Cod. d. Corp. Christi College zu Cambridge (saec. XV init.) angestellt hat. Es läßt sich nämlich nachweisen, dass beide Texte aus dem Lateinischen übersetzt sind, und Caspari hat es sehr warscheinlich gemacht, dass das apostolische Symbol, welches sie repräsentiren, aus Südgallien (Ende des 5. oder Anfang des 6. Jarhunderts) stammt. Es ist aber

ferner jetzt ausgemacht, dass überhaupt sämtliche griechische Formen des Symbol. apostol., welche bisher bekannt geworden sind (vgl. Caspari a. a. O. III, S. 20 f. S. 234 f.) für Übersetzungen des lateinischen Textes gelten müssen. Somit ist auch die Annahme mindestens eine vage, wenn nicht eine positiv unrichtige, der griechische Text in irgend einer Gestalt sei als eine gleich alte, gleichwertige Parallelform des lateinischen zu beurteilen. Gegen den römischen Ursprung des apostol. Symbols, welches von den Symbolikern auch das spätere, längere, römische Symbol genannt wird, sofern es in späterer Zeit allerdings durch Rom zur allgemeinen Herrschaft im Abendlande gelangte, spricht auch, dass in Rom seit dem Ende des 5. oder Anfang des 6. Jarh. bis etwa noch in das 10. hinein bei der traditio symboli einzig und allein das nic.-konstantinop. in griechischer Sprache gebraucht wurde, nicht aber das Apostolicum (Casp. a. a. O. III, S. 201 f. S. 226; II, S. 114 f. n. 88). Gleichzeitig mit dem Bekanntwerden des textus receptus des Symb. Apost. ist aber bereits die Legende von einer wunderbaren Entstehung desselben vorhanden. Schon dass ein so junges Symbol von Anfang an den Namen „das apostolische“ fürt, noch mehr aber, dass es seinem Ursprunge nach auf eine *συμβολή* zurückgefürt wird (collatio. Verwechselung von *συμβολή* [welches auch als summa oder brevis complexio gedruckt wird] und *σύμβολον* = signum, indicium. Dieses sowol im Sinne der Unterscheidung von Christen und Nichtchristen, Christen und Häretikern u. s. w., als auch im Sinne der tessera militum, Bundeszeichen, Vertragsurkunde u. s. w., s. Casp. a. a. O. II, S. 88. Der Name „symbolum“ im Abendlande zuerst bei Cyprian ep. 69 ad Magnum c. 7, im Morgenland erst seit dem Anfang des 6. Jarhunderts, s. Caspari a. a. O. I, S. 24 f. n. 28. Über andere Bezeichnungen Caspari a. a. O. I, S. 21 f. n. 26; III, S. 30), sofern jeder der 12 Apostel bei gemeinsamer Sitzung vor ihrer Trennung einen Satz zu demselben beigesteuert haben soll (über die verschiedenen Formen dieser Legende vergl. Hahn a. a. O. S. 26 f. Köllner a. a. O. S. 7 f. Caspari a. a. O. II, S. 93 f.; aufgedeckt wurde sie schon von Laurentius Valla und Erasmus; der Catech. Roman. hat sie trotzdem beibehalten), lässt vermuten, dass die Geschichte des Symbols nicht erst mit dem Ende des 5. Jarhunderts begonnen haben kann, sondern dass dem textus receptus eine andere Form des Symbols vorangegangen sein muss, deren Attribute auf den sie verdrängenden neuen Text übertragen worden sind. Diese Vermutung, welche auch durch einen Blick auf den überaus einfachen Inhalt und die kurze präcise Form des Symbols nahe gelegt erscheint, wird durch die Geschichte ausreichend bestätigt.

II. Es ist seit Ushers Untersuchungen bekannt, nun aber durch Casparis und anderer Forschungen völlig deutlich geworden, dass die römische Kirche in den Jaren 250—460 im gottesdienstlichen Gebrauch ein Symbol hatte, welches sie in höchsten Ehren hielt, zu dem sie keine Zusätze duldete, welches sie direkt von den zwölf Aposteln in der Fassung, in welcher sie es besaß, ableitete, von dem sie annahm, Petrus habe es nach Rom gebracht. Dieses Symbol, das ältere, kürzere römische, liegt uns, abgesehen von Nachrichten, aus denen wir es teilweise rekonstruiren können, noch vollständig in einer Anzal von Texten vor, von denen die wichtigsten hier genannt sein mögen. Griechisch in dem Brief des Marcellus v. Ancyra an den römischen Bischof Julius vom J. 337 oder 338 (Epiphan. Panar. haer. 52 [72] Opp. T. I, p. 836 ed. Petav.; s. Hahn a. a. O. S. 5. Caspari a. a. O. III, S. 4 f. S. 28—161) und in einer Handschr. der Biblioth. Cottoniana, dem sogenannten Psalterium Aethelstani, saec. IX (Hahn a. a. O. S. 5 f. Caspari a. a. O. III, S. 5 f. S. 161—203); lateinisch in dem Cod. Laudianus 35 der Bodlejanischen Bibliothek saec. VI vel VII (Caspari a. a. O. III, S. 162 f.), in der Handschrift des brit. Mus. 2 A. XX, saec. VIII (Swainson, The Nicene and Apostles' Creeds [1875], S. 161 f.), in der „Explanatio Symboli ad initiandos“ des Ambrosius (A. Mai, Script. Vet. Nova Coll. T. VII [1833], p. 156 sq. B. Brunus, Maximi Tur. Opp. [1784], p. 30 sq. Caspari a. a. O. II, S. 48 f. Letzterer hat nachgewiesen, dass der Traktat von Ambrosius herrürt) und bei Rufin (Expos. in Symb. Apost. in Opp. Cypr. Append.

ed Fell. [1682], p. 17 sq., s. Hahn a. a. O. S. 3 f.). Der griechische Text ist als das Original zu betrachten; griechisch wurde das Symbol zu Rom eine lange Zeit hindurch ausschließlich tradirt. Dann trat der lateinisch übersetzte Text als Parallelform hinzu. Es verhält sich hier also gerade umgekehrt wie bei dem längeren Symbol. (Über den Gebrauch des Griechischen in der römischen Kirche s. Caspari a. a. O. III, S. 267—466; über den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande wärend des früheren Mittelalters s. ebendort passim und S. 466—510). Der Text des kürzeren lautet:

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (τὸν) υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ (τῶν) νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν.

Schon Ambrosius a. a. O. berichtet, dass das Symbol von den Aposteln verfasst sei. Ja man darf daraus, dass er dasselbe bereits in 12 Sätze eingeteilt wissen will (dreimal vier Glieder = 3 Tetraden; diese Einteilung in Tetraden findet sich sonst nicht; entstanden ist sie dadurch, dass der 3. Artikel und die 2. Hälfte des 2. viergliederig erscheinen), vielleicht schließen, dass die Sage, jeder der Apostel hätte ein einzelnes Glied als seinen Beitrag zum Symbole beigesteuert, schon damals bekannt gewesen ist. (Jedenfalls ist sie nicht erst in Bezug auf das spätere, längere römische Symbol entstanden; denn sie findet sich in jener Handschrift des kürzeren Symbols, welche Swainson zuerst veröffentlicht hat und ist auch sonst noch für dieses zu belegen.) Indes Rufin, der später schreibt, kennt sie noch nicht (Expos. in Symbol. Apost. Praef.), sondern weiß nur von der gemeinsamen Abfassung des römischen Symbols durch die Apostel bald nach dem Pfingstfest vor der Trennung. Er fürt aber diese Sage auf eine traditio majorum zurück. Also hat sie schon sicher seit Anfang des 4. Jarhunderts bestanden. Beide aber, Ambrosius und Rufin, bezeugen, dass der Wortlaut des apostolischen Symbolums in der römischen Kirche mit der gewissenhaftesten Treue bewart worden sei (Rufin l. c. p. 17: „Verum priusquam incipiam de ipsis sermonum virtutibus disputare, illud non importune commonendum puto, quod in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adiecta. In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum, quod ego propterea esse arbitror, quod neque haeresis ulla illic sumpsit exordium, et mos ibi servatus antiquus, eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, id est, fidelium populo audiente, symbolum reddere [s. Augustin, Confess. VIII, c. 2]; et utique adiectionem unius saltem sermonis eorum, qui praecesserunt in fide, non admittit auditus.“ Ambros. Ep. 42 ad Siric. P. n. 5. Opp. T. II, P. I, p. 1125 ed Migne „. . . credatur symbolo Apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat.“ Ambros. Explanat. Symb. bei Caspari a. a. O. II, S. 56 nach Anfürung von Apocal. 22, 18 f.: „Si unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum, quemadmodum nos symbolo quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, nihil debemus detrahere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum, quod Romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit, et communem sententiam eo detulit“). Der apostolische Ursprung dieses Symbols wird außerdem von Hieronymus (Ep. ad Pammach. de errorib. Joannis Hierosol. n. 28 Opp. T. II, p. 386 ed. Migne), von den römischen Bischöfen Cölestin I (422—431), Sixtus III (431—440), Leo I (440—461), von Vigilius von Thapsus und im Sacramentarium Gelasianum ausdrücklich ausgesprochen (Stellen bei Caspari a. a. O. II, S. 108 f. n. 78, vgl. III, S. 94 f. Hahn a. a. O. S. 42 f.). Der Glaube an einen solchen ist darnach, wie es scheint, von der römischen Gemeinde ausgegangen. Endlich sei noch erwänt, dass auch Augustin als Zeuge für das kürzere römische Symbol gelten muss. Obwol in einer Landeskirche erst Presbyter, dann Bischof, in welcher ein von dem römischen nicht unbeträchtlich abweichendes Symbol das offizielle war, hat er sich doch als Schüler des Ambrosius und Täufling der mailändischen Kirche an das römische Symbol

gehalten, mit welchem nach der Explanatio symbol. das mailändische identisch gewesen ist. In den acht Auslegungen des Symbols, die wir von ihm besitzen (vgl. Caspari a. a. O. II, S. 264 f. Hahn a. a. O. S. 14 f.) ist er diesem fast ausschließlich und ganz wesentlich gefolgt. Nach alledem kann kein Zweifel darüber bestehen, daſs im 4. und in der ersten Hälfte des 5. Jarh. die römische Kirche *ein* Symbol, und zwar eben jenes oben mitgeteilte, ausschließlich bei der redditio gebraucht und schlechterdings keine Erweiterungen desselben zugelassen hat. Ambrosius ist sicher nicht der einzige gewesen (vgl. die Stellung des Cölestin im nestorianischen Streit), der gegen jeden antihäretischen Zusatz ausdrücklich protestirte, der es für eine Antastung des Heiligen erklärte, im Symbol den jedesmaligen Zeitbedürfnissen, mochten sie auch noch so fordernde sein, Rechnung zu tragen. „Legte er ihm doch die höchste Autorität bei, eine noch höhere als selbst den von einzelnen Aposteln verfaſsten apostolischen Schriften.“ Der Brief des Marcellus an Julius zeigt uns, daſs zwischen 330 und 340 das Symbol in Rom das offizielle gewesen ist; aber noch andere Zeugnisse, die man allerdings erst kritisch behandeln und sichten muſs, füren mit hinreichender Sicherheit bis in die Mitte des 3. Jarh. Unter diesen sind der Traktat des Novatian de trinitate und die Bruchstücke aus Briefen und Schriften des B. Dionysius von Rom (vgl. z. B. bei Athanas. Opp. T. I, p. 332) die wichtigsten. Daſs um 250 das kürzere römische Symbol, wie es durch den Brief des Marcell und durch das Psalterium Aethelstani für uns repräsentirt ist, in der römischen Kirche das herrschende gewesen ist, darf mithin als ein sicheres Ergebnis der historischen Forschung gelten. Hier erheben sich nun aber eine Reihe von Fragen, deren Beantwortung sehr komplizirte Untersuchungen und Kombinationen voraussetzt. Die wichtigsten sind folgende: 1) Wie verhält sich das kürzere römische Symbol zu den abendländischen Symbolen, welche zwischen 250 und 500 (800) bis zu ihrer völligen Verdrängung durch das Symbol. Apostol. und Symbol. Nic.-constantinop. in den Provinzialkirchen im Gottesdienst gebraucht wurden? 2) Wie verhält sich das kürzere römische Symbol zu dem längeren und warum ist es durch dasselbe abgelöst worden? 3) Wann ist das kürzere Symbol entstanden und wo ist es entstanden? 4) Wie verhält sich das kürzere, römische Symbol zu den morgenländischen, vorkonstantinopolitanischen Symbolen? 5) Wie verhält sich das kürzere römische Symbol zu den verschiedenen Formen der Glaubensregel, welche wir aus den drei ersten Jarhunderten kennen? Diese fünf Fragen lassen sich nur in abstracto scheiden; in Warheit greifen sie so fest ineinander ein, daſs eine abschließende gesonderte Beantwortung jeder einzelnen für sich nicht möglich ist. Im folgenden wird in zusammenhängender Erörterung eine Beantwortung versucht werden.

III. Übersieht man die überaus zalreichen Provinzial- und Privatbekenntnisse, die uns aus den abendländischen Kirchen vom 4. bis zum 6. (7.) Jarh. erhalten sind (ein kleiner Teil bei Hahn a. a. O. S. 8 f., sehr vermehrt, aber leider noch nicht geordnet, durch Caspari a. a. O. Bd. II u. III, ziemlich vollständig und gut geordnet bei v. Zezschwitz, System d. Katechetik II, 1 [2. Aufl. 1875], S. 95 f.) — ich nenne nur das *ravennatische* (bei Petrus Chrysologus), das *turinische* (bei Maximus v. Turin), das *mailändische* (bei Ambrosius), das alt- und neu-*aquilejensische* (bei Rufin), das *sardinische* (vgl. Caspari a. a. O. II, S. 128 f., es ist für die Zeit zwischen 340—360 nachweisbar), das *karthaginiensisch-afrikanische* (nach Fulgentius von Ruspe, Augustin u. a.), das *spanische*, das von *Forum Julii* (Hahn a. a. O. S. 39), das Symbol in der enarratio Pseudoathanasiana in Symbolum, das Bekenntnis in zwei abendländischen (karthaginiensischen) fälschlich dem Chrysostomus beigelegten Homilien über das Symbol, das Symbol in zwei von Faustus von Reji verfaſsten Homilien, das Symbol in dem *Sacramentarium Gallicanum*, das Glaubensbekenntnis der *altirischen* Kirche, die verschiedenen späteren Symbole der *gallicanischen* Kirche u. s. w. —, so lassen sich sechs wichtige Beobachtungen fixiren. 1) Alle diese Symbole weisen untereinander und mit dem kürzeren römischen Symbol denselben Grundtypus in Auswal und Anordnung der einzelnen Stücke auf. Dieser gemeinsame Grundtypus tritt noch entschiedener zu Tage, wenn man die

abendländischen Symbole mit den morgenländischen vergleicht. 2) Je kürzer ein abendländisches Symbol ist, um so mehr nähert es sich dem römischen (kürzeren) Symbol. Die kürzesten abendländischen provinzialkirchlichen Symbole sind mit jenem geradezu identisch. 3) Je jünger ein abendländisches Symbol ist, um so mehr weicht es durch Zusätze (niemals durch Auslassungen) von dem kürzeren römischen ab. Diese Zusätze, mit Ausnahme einiger weniger, wie das antimodalistische „invisibili et impassibili“ zu „omnipotente“ im 1. Art. des Symbols der Kirche zu Aquileja, das plerophonische „hujus“ als Zusatz zu carnis im 3. Art. desselben Symbols, die Stellung „remiss. peccat., resurrect. carnis et vitam aeternam per sanctam ecclesiam“ im karthaginiensischen Symbol, sind sämtlich nicht direkt polemischer Natur, sondern sind als Vervollständigungen und Erweiterungen zu betrachten, welche man zunächst im Interesse der Verdeutlichung für nötig hielt (vgl. die mannigfach variirten Zusätze im ersten Art. z. B. schon im sardinischen Symbol; die Formulirung „natus de spiritu sancto ex virgine Maria“ im aquilejensischen und ravennatischen; die Formulirung „conceptus de Sp. S., natus ex virgine M.“ im Symbol des Faustus v. Reji; die Differenzirung des „crucifixus“ in „passus ... crucifixus“ in allerdings sehr späten Symbolen, vielleicht indes doch schon in dem Symbol der Kirche von Hippo Regius; die Hinzufügung von „catholicam“ im 3. Art. im spanischen, neuaquilejensischen und karthaginiensischen Symbol; der Zusatz „vitam aeternam“ z. B. im Symbol des Augustin und bei Faustus von Reji u. s. w.). Der Grundcharakter des Symbols erscheint durch solche Zusätze nicht alterirt; denn sie sind nicht spekulativ-dogmatischer Natur. 4) Die Erweiterungen, welche die abendländischen Symbole aufweisen, sind mit wenig Ausnahmen der Art, dass sie als Mittelstufen zwischen dem kürzeren und dem längeren römischen Symbol beurteilt werden müssen. 5) Je weniger eine Kirche unter dem Einfluss der römischen steht, um so bedeutender weicht nach und nach ihr Symbol von dem kürzeren römischen ab. Die Symbole der gallicanischen Kirche entfernen sich von jenem am meisten, nähern sich aber nach dem sub 3 und 4 bemerkten deshalb eben der Gestalt, welche wir jetzt mit dem nicht ganz passenden Namen als „längeres römisches Symbol“ (Symbol. Apost.) bezeichnen. 6) Reducirt man alle abendländischen Symbole auf einen Archetypus, indem man von den Differenzen absieht, so erhält man das kürzere römische Symbol.

Was folgt aus diesen Beobachtungen? Es folgt daraus mit Evidenz, 1) dass das kürzere römische Symbol die Wurzel aller abendländischen Glaubensbekenntnisse ist. 2) Dass das längere römische Symbol allmählich, aber nicht in Rom selbst, aus jenem entstanden ist und deshalb auch dieselben Attribute erhalten hat, welche ursprünglich dem kürzeren Symbol galten.

Aus der ersten Folgerung darf man mit Grund weiter schließen, dass das kürzere römische Symbol früher vorhanden gewesen sein muss, als um die Mitte des 3. Jarhunderts; denn wie soll man es sich sonst erklären, dass alle abendländischen Kirchen ursprünglich eben dies Symbol gebraucht haben? Dieser Schluß wird aber sichergestellt durch eine Vergleichung des kürzeren römischen Symbols und aller abendländischen Glaubensbekenntnisse einerseits mit den vorkonstantinopolitanischen, morgenländischen Provinzial- und Privatsymbolen andererseits, ferner durch eine Vergleichung des kürzeren römischen Symbols mit den verschiedenen Recensionen der Glaubensregel zwischen d. J. 150 und 250.

Die morgenländischen Taufbekenntnisse (s. Hahn a. a. O. S. 42 f. S. 148 f. Caspari a. a. O. II, S. 112 f. III, 46 f. v. Zezschwitz a. a. O. II, 1, S. 100 f. Swainson a. a. O. S. 60 f. Hort, Two Dissertations. II: On the Constantinop. Creed and other eastern Creeds of the fourth century [1876], S. 73 f.) zeichnen sich samt und sonders durch eine ungemeine Beweglichkeit, durch Freiheit in der Form und Reichtum im Ausdruck aus. Da die orientalische Kirche von einer Abfassung irgend eines Symbols durch die Apostel niemals etwas gewusst hat, so schaltete sie mit denselben viel freier und gab zugleich im Taufbekenntnis ihrem Interesse an der spekulativen Theologie und ihrem Abscheu vor jedweder Häresie — deren Heimat ja meistenteils der Orient gewesen — Ausdruck. So setzt sie sehr oft an Stelle historischer Ausdrücke dogmatische, läßt wichtige Teile ganz weg,

andere stattet sie breit durch Zusätze und Einleitungen aus, schaltet antignostische, antimonarchianische, antimodalistische, antiarianische, antisemiarianische, = marcellische, = photinische, = pneumatomachische, = apollinaristische Bemerkungen ein u. s. w. „Infolge von allem diesem tragen ihre Bekenntnisse, das eine in höherem, das andere in geringerem Grade, einen subjektiven, reflexionsmäßigen, dogmatischen Charakter, haben sie ein mehr oder minder buntes Aussehen und sind mehr oder minder weitläufig, breit und wortreich.“ Endlich ist die katechetische Lehrunterweisung, die sich bekanntlich an das Taufbekenntnis anschloſs, im Morgenland viel stärker von den dogmatisch-polemischen Theorieen beeinfluſst, als im Abendland. Das Symbol ist so in der orientalischen Kirche beständig im Fluſs und in der Bewegung. Dies ändert sich erst durch das Nicäno-Konstantinop. Dieses Symbol verdrängt aber im Orient sehr rasch alle anderen und von nun an wird die orientalische Kirche in Bezug auf das Symbol die streng konservative, wie sie ja auch bis auf den heutigen Tag ausschließlich bei dem Konstantinopolitanum verharrt ist. Diese Verhältnisse nun, wie sie im Orient bis zum Ablauf des 4. Jarhunderts bestanden haben, erschweren den Versuch, den Grundtypus der morgenländischen Symbole allgemeingültig zu charakterisiren. Dennoch läſst sich behaupten: 1) daſs auch allen orientalischen Symbolen gemeinsam ein Archetypus zu Grunde liegt. 2) Daſs dieser Archetypus im Umfange und der Anordnung der Glieder sich wesentlich mit dem kürzeren römischen Symbol deckt. 3) Daſs er im einzelnen sehr charakteristisch von jenem abweicht (von Rufins sog. symbol. orient. ist abzusehen; vgl. Caspari a. a. O. III, S. 51). Somit läſst sich schon für den heute zu erreichenden Ausgangspunkt ein morgenländischer und abendländischer Symboltypus nachweisen; beide aber sind als Zwillingsgestalten zu betrachten. Man muſs zur Zeit noch darauf verzichten, den morgenländischen Archetypus bis aufs Wort ideal zu rekonstruiren; indessen können bereits seine wesentlichsten Abweichungen von dem abendländischen angegeben werden (Caspari a. a. O. III, S. 44—88): 1) *Πιστεύομεν* heiſst es fast immer, und dies wird gewönlich bei jedem Gliede widerholt. 2) In dem 1. und 2. Art. wird zu „*θεόν*“ und zu „*κύριον*“ „*ἕνα*“ hinzugefügt. 3) In dem 1. Art. wird Gott als der Schöpfer aller Dinge bezeichnet. 4) Die Stellung der Worte im Anfang des 2. Art ist diese: *καὶ εἰς ἕνα (τόν) κύριον Ἰησ. Χρ. τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ*. Im abendländischen Symbol heiſst es *Χρ. Ἰησ.*, diese Worte treten voran, dann folgt *τὸν υἱὸν αὐτ. τ. μονογ.* und nun erst *τὸν κύριον;* dieses durchgehends mit dem Zusatz *ἡμῶν*. 5) Die einzelnen Glieder des 2. Art. werden im Morgenland polysyndetisch aneinandergereiht, im Abendlande asyndetisch. Dort sind die Aussagen über Christus in Form von Appositionen, hier in Form von Relativsätzen gemacht. 6) Das Glied *τὸν ἐπὶ Ποντίου Π. σταυρωθέντα καὶ ταφέντα* fehlt meistens ganz, hie und da findet es sich aber in modifizirter Gestalt. 7) Die Worte *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* sind dem *ἀναστάντα* nachgestellt. 8) Statt *ἀναβάντα* steht *ἀνελθόντα* oder *ἀναληφθέντα*. 9) Das Glied von der Widerkunft ist dem vorhergehenden koordinirt. 10) Die *ἐκκλησία* erhält das Prädikat „*καθολική*“ nach dem andern „*ἁγία*“. Wo sich jenes in späteren abendländischen Symbolen findet, steht es nach ecclesiam. 11) Die Worte *ζωὴν αἰώνιον* finden sich durchgehends. Übersieht man diese Tabelle, so leuchtet wie Verwandtschaft, so Verschiedenheit der beiden Symboltypen ein. Zugleich aber wird warscheinlich, daſs eine Reihe von Zusätzen in einzelnen abendländischen Provinzialsymbolen, die auch in ihrer letzten Gestalt, dem Symbolum Apostol., geblieben sind, aus orientalischer Beeinflussung abzuleiten oder griechischen Ursprungs sind. Dazu wird indes weder das *παντοκράτωρ* (statt *παντοδύναμος* = omnipotens), noch die von den abendländischen Symbolen in etwas abweichende syntactische Anordnung der Glieder im 2. Art. des griechischen Textes des kürzeren römischen Symbols zu rechnen sein (gegen Caspari); vielmehr gehörte beides zum Grundtypus des Ursymbols und muſste notwendigerweise durch die lateinische Übersetzung verwischt werden. Lassen sich aber die orientalischen Taufbekenntnisse auf einen gemeinsamen Archetypus zurückfüren und trägt derselbe nachweisbar nur antignostisches (noch nicht antimonarchianisches) Gepräge, wärend angenommen

werden darf, daſs die orientalischen Kirchen sehr bald immer ihre Symbole nach den zeitweiligen Bedürfnissen ergänzt haben, so muſs auch das römische Bekenntnis, welches nicht aus dem jetzt nachweisbaren orientalischen Archetypus geflossen ist, mindestens schon am Ende des 2. Jarh. vorhanden gewesen sein und darf gegenüber diesem als eine ältere Gestalt desselben Symbols gelten. Diese Erkenntnis wird nun durch eine Vergleichung mit den verschiedenen Recensionen der Glaubensregel (regula veritatis, regula fidei) zwischen d. J. 150—250 erhärtet. Es darf jetzt als gesichert gelten (vgl. v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1 [2. Aufl. 1872], S. 83—93. Caspari a. a. O. III, S. 126—138 n. 222. Swainson a. a. O. S. 7 f.; unrichtiges bei Stockmeyer, Wann und auf welche Veranlassungen ist d. apost. Symbolum entstanden [1846] und Lisco, d. apost. Glaubensbek. [1872]), daſs die Glaubensregeln die „Lehrsumma freier unformulirter Tradition" sind, die über ein festes Bekenntnis als ihrer Grundlage aufgebaut sind. Die verschiedenen Glaubensregeln setzen ein kurzes, festes formulirtes Bekenntnis voraus, nicht umgekehrt ist dieses aus jenen allmählich herauskrystallisirt worden. Die regula fidei ist der nach Bedürfnis wechselnde Konfessionsausdruck der Kirche im Kampf um die Warheit, das Taufbekenntnis ist aus der missionirenden und katechetischen Funktion der Kirche hervorgegangen. Mithin müssen die Angaben vornehmlich bei Irenäus (I, 10, 1. 2; III, 4, 2), Tertullian (de coron. mil. 3. de bapt. 6 etc. adv. Marc. V, 4. de spectac. 4. de virg. vel. 1. adv. Prax. 2. de praescript. 13. 36. 37), bei Hippolyt (c. Noët. 1), Cyprian und anderen darauf hin untersucht werden, welch ein Bekenntnis ihm zu Grunde liegt, nachdem nachgewiesen ist, daſs sie den Inhalt der Glaubensregel an der Hand eines damals schon seit längerer Zeit existirenden Taufbekenntnisses angegeben haben. Diese Untersuchung fürt zu dem Resultat, daſs das Symbol dreigliederig gewesen ist, daſs man sich des Zusammenhangs desselben mit dem Taufbefehl des Herrn, Mt. 28, 19, bewuſst gewesen ist, daß es die Stücke von der „Kirche", von der „Auferstehung des Fleisches", von der „Widerkunft zum Gericht", von der „Kreuzigung unter Pontus Pilatus" u. a. schon enthalten hat, daſs dagegen noch keine direkt antignostischen Stellen sich in ihnen fanden. Letzteres wird aus den großen Abweichungen deutlich, welche die regulae fidei sofort aufweisen, sobald sie direkt polemisch werden. Hat man sich dieser Erkenntnis versichert, so darf man mit einer an Gewiſsheit grenzenden Warscheinlichkeit behaupten, das Symbol, welches um die Mitte des 3. Jarhunderts in Rom das offizielle war und den abendländischen Provinzialsymbolen zu Grunde liegt, ist bereits c. 75 Jare früher zu Rom (und Karthago) im Gebrauche gewesen. Allein mit Recht hat Caspari darauf aufmerksam gemacht, daſs man auch bei der Zeit um d. J. 175 noch nicht stehen bleiben darf. Das Fehlen des *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς*, des *ἕνα* im 1. u. 2. Art., des *καθολικήν* im 3. Art., des *ζωὴν αἰώνιον* im 3. Art., das einfache *σταυρωθέντα καὶ ταφέντα* fürt darauf, daſs dies kürzere, römische Symbol früher nach Rom gekommen ist als die dorthin aus dem Orient seit c. 140 einwandernden Häresiarchen. Aus dem Muratorischen Fragment, Irenäus, dem Hirten des Hermas (Mand. I), Justin (s. Apolog. I, c. 61 u. a. St. Semisch, d. apostol. Glaubensbekenntnis [1872], S. 12 f.), muſs erschlossen werden, daſs wenn man nach d. J. 150 zu Rom ein Bekenntnis erst verfaſst hätte, jene Stücke oder doch einige von ihnen gewiſs nicht gefehlt hätten. Dieser Schluſs ist zwingend; somit kann das kürzere römische Symbol, die Grundlage des Apostolicums, bis an die Grenze des ersten Drittels des 2. Jarh. zurückverfolgt werden, und es ist kein Grund vorhanden, daſs es um jene Zeit auch nur irgendwie anders gelautet hat, als wir es im Psalterium Aethelstani jetzt noch lesen. Endlich legen, von den ignatianischen Briefen abgesehen (vgl. Zahn, Ignatius v. Antiochien [1873], S. 489 f. S. 590 f.), nicht wenige Stellen in den nachapostolischen und den jüngeren neutestamentl. Schriften (sie sind bisher nirgends ausreichend gesammelt; am meisten Material bei v. Zezschwitz a. a. O. II, 1, S. 79 ff., vgl. die Pastoralbriefe, d. I. Clemensbr. c. 58, die häufig widerkehrende Formel „*κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* z. B. I Pet. 4, 5; II Tim. 4, 1; Act. 10, 42; Barnab. 7, 2; Polyc. 2, 1; II Clem. 1, 1. Das *ἐπὶ Ποντίου*

Πιλάτου I Tim. 6, 13 und bei Ignat. u. s. w.) die Vermutung nahe, daſs den Verfassern derselben bereits ein expliziertes Taufbekenntnis bekannt gewesen ist.

Hiemit sind wir bis an die Grenze des Nachweislichen gelangt. Daſs das kürzere römische Symbol aus dem Orient nach Rom gekommen ist, ist zwar a priori warscheinlich, läſst sich aber nur durch die Erwägung stützen, daſs die abendländischen und morgenländischen Symbole jedenfalls aus einer Wurzel stammen, also auch von einem Punkte ausgegangen sein müssen, der füglich nur im Orient gesucht werden kann. Weder von den Aposteln, noch von einem Apostel kann es direkt herrüren; andernfalls müſste die äußere Geschichte des Symbols im 2. und 3. Jarhundert und die Geschichte seiner Wertschätzung sowol im Morgenlande als auch im Abendlande anders verlaufen sein, als sie verlaufen ist. Darum ist auch von Johannes selbstverständlich abzusehen. Für den Ursprung aus dem „johanneischen Kreise“ kann geltend gemacht werden, daſs der terminus „*υἱὸς μονογενής*“ sich nur in den johanneischen Schriften findet. Indes ein „johanneischer Kreis“, dessen Anschauungen durch die Theologie des vierten Evangeliums zu bezeichnen wären, ist eine Fiktion, mindestens eine vage Vermutung.

Die auffallende Erscheinung, daſs die römische Kirche seit Anfang des 6. Jarhunderts sich ihr bisher so treu bewartes Symbol hat verdrängen und schlieſslich rauben lassen, ist bisher noch nicht deutlich in ihren Ursachen erklärt. Indes hat Caspari (a. a. O. II S. 114 f. und III S. 201 f. 230 f.) doch einiges sehr Wichtige zur Erklärung beigebracht. Das Entscheidendste ist dies, daſs zunächst nicht jene längere (gallische) Tochterrecension (das Symbol. apostol.) die Mutter verdrängt hat, sondern in Rom zuerst das nicäno-konstantinop. an Stelle des kürzeren Symbols bei der traditio und redditio symboli seit dem Anfang des 6. Jarhunderts trat, wärend bei den Tauffragen das altrömische noch ferner gebraucht wurde. Die Absetzung des altrömischen Symbols durch das konstantinopol. ist sehr verständlich, sobald man die Zeitlage würdigt. Seit dem Ende des 5. Jarhunderts war der römischen Kirche der Arianismus durch die Herrschaft Odoakers und der Ostgothen sehr nahe getreten und gefärlich geworden. Im Gegensatz zu demselben wird sich die römische Kirche entschlossen haben, ihre uralte Praxis aufzugeben, um schon beim Taufbekenntnis ihre abweisende Haltung gegenüber dem Arianismus zum Ausdruck zu bringen. Als man nach drei Jarhunderten wider zu einem kürzeren Symbol zurückgriff, stand das altrömische bereits im Hintergrund, und das neurömische, eigentlich gallische, das Symbol. Apostol., empfahl sich durch eine Reihe von Ausfürungen, die in jenem fehlten und die man doch nicht missen wollte. „Die traditionelle Taufform ging von Rom aus und kehrte nach einem Umzuge durch die Provinzen des Abendlandes — namentlich: Afrika, Spanien und Gallien — bereichert nach Rom zurück, um nun mit seiner Autorität der neuen Form in der Gestalt des textus receptus eine uniforme Geltung im Abendlande zu verschaffen“ (v. Zezschwitz, a. a O. II, 1 S. 94). So wird man sich den Verlauf des im einzelnen noch dunkeln Geschichtsprozesses vorläufig rekonstruiren dürfen.

IV. Für eine historische Auslegung des apostol. Symbols ergibt sich aus Vorstehendem der Kanon, daſs diejenigen Stücke desselben, welche dem altrömischen Glaubensbekenntnis bereits angehört haben, aus der Theologie des späteren apostolischen und des nachapostolischen Zeitalters zu erklären sind. Bei der Erklärung ist zu berücksichtigen, daſs das Symbol eine explizirte Taufformel ist („amplius aliquid respondentes, quam dominus in evangelio determinavit“ Tertull. de coron. mil. 3) und daſs es deshalb in seiner Urgestalt in keiner Weise als Ausdruck innerkirchlicher Polemik, sondern als christliches Bekenntnis zum Zweck der Unterweisung im Unterschied von Judentum und Heidentum aufgefaſst werden muſs. (Über den Gebrauch des Symbols als Grundlage der Katechese vgl. v. Zezschwitz a. a. O. S. 73—139; siehe übrigens auch die Arbeiten über die disciplina arcani). Die theologische Explizirung des Symbols im Lauf der Geschichte hält selbstverständlich im ganzen und großen Schritt mit der Entwicklung der Dogmatik und Theologie überhaupt. Aber der Unterschied zwischen theologischer Glaubensregel und einem der christlichen Unterweisung dienenden Be-

kenntnis, im Orient mindestens seit dem Anfang des 4. Jarhunderts verwischt, bleibt für das Bewußtsein des Abendlandes bestehen, und spiegelt sich in den Explanationes symboli charakteristisch ab. Betreffs derjenigen Stücke, welche im apostol. Symbolum, nicht aber im altrömischen, sich finden, muß untersucht werden, wann, wo und unter welchen Verhältnissen dieselben zuerst auftauchen. Von den meisten derselben läßt sich behaupten, daß sie eine natürliche Explizirung des alten Symbols sind, daß sie seinen Charakter nicht alteriren, daß sie nur den Gemeinglauben der Kirche — auch schon der Kirche des 2. Jarhunderts — enthalten und daß sie schon am Ende des 2. Jarhunderts auch dem Abendlande bekannt gewesen sind, wenn sie auch noch in keinem der Provinzialsymbole eine feste Stelle erhalten haben. (S. darüber v. Zezschwitz a. a. O. S. 116 f.) Nur zwei Zusätze können nicht unter diesem Gesichtspunkte betrachtet werden; das sind die Stücke „descendit ad inferna“ im 2. und „sanctorum communionem im 3. Art. (Anders steht es mit „catholicam“, vgl. v. Zezschwitz a. a. O. S. 121 f. Caspari a. a. O. III S. 149 f. Über die Vertauschung des Prädikats „katholisch“ durch „christlich“, welche sich schon in vorreformatorischen Symbolformen findet, vgl. v. Zezschwitz a. a. O. S. 127.) Jenes findet sich im Abendland am frühesten im aquilejensischen Symbol (nach Rufin; für das Morgenland vgl. die 3. sirmische Formel bei Hahn a. a. O. S. 168); dieses ist ein gallischer Zusatz, der vielleicht nicht vor der 2. Hälfte des 5. Jarhunderts gemacht worden ist. Die Untersuchungen über das ursprüngliche Interesse, welches diese beiden Zusätze veranlaßt hat und den Sinn, den man mit ihnen verband, sind noch nicht zum Abschluß gekommen. Jedenfalls steht es mit dem ersteren insofern noch günstiger (vgl. Caspari a. a. O. III S. 206 f., v. Zezschwitz a. a. O. S. 117 f. S. 119 f., S. 125 f.), als sich für ihn eine feste Tradition bis tief in das 2. Jarhundert hinein nachweisen läßt (jedenfalls z. B. Marcions bildete der descensus ad inferos ein Stück der kirchlichen Verkündigung). Ich bin daher geneigt anzunehmen, daß weniger ein antiapollinaristisches Interesse oder eine bestimmte Theorie über den Zustand der Seelen im Totenreiche die Aufnahme dieses Gliedes veranlaßt hat, als vielmehr das Bestreben, die Tatsachen der Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte möglichst vollständig aufzufüren. Die ältesten Erklärungen fassen das descendit auch = sepultus. Es wird sich dagegen schwerlich in Abrede stellen lassen, daß die Gründe, welche zur Aufnahme der „communio sanctorum“ gefürt haben, einer Betrachtungsweise über das Wesen der Kirche entsprungen sind, von welcher sich noch die des 2. u. 3. Jarhs. sehr bestimmt unterscheidet. (Anders v. Zezschwitz a. a. O. S. 120 f. 122 f. Das Glied ist den orientalischen Kirchen unbekannt. Im Abendland hat Augustin den Begriff ausgeprägt. Ob seine Aufnahme in das Symbol durch Einwirkung des öffentlichen Kultus zu erklären ist, ist nicht sicher.) Beide Zusätze werden immerhin, auch vom Standpunkt einer relativen Kritik aus, als Mißgriffe bezeichnet werden dürfen: sie werden auch heute von den verschiedenen Kirchenparteien ganz verschieden erklärt.

V. Über das Hauptstück vom Glauben im Mittelalter und in den Reformationskirchen vgl. v. Zezschwitz a. a. O. S. 129 f. Über die verschiedenen Versuche seit Calixt und Lessing bis auf Grundtvig, die Geltung des apost. Symbols zu steigern und es neben, ja über die Schriften N. T.'s zu erheben, sei es nun im syncretistischen, irenischen, antibiblizistischen oder konservativen Interesse, vgl. die Litteratur ebendort S. 77 f. Die neuesten Bewegungen und Streitigkeiten über die Geltung des Symbols haben eine Reihe kleiner Flugschriften hervorgerufen, so von Lisco (Berlin 1872), Zöckler (Gütersloh 1872), Semisch (Berlin 1872), Mücke (Gotha 1873) u. a. Die älteren Arbeiten findet man auch verzeichnet bei Köllner a. a. O. I S. 6 f., Reuß, Gesch. d. h. Schriften N. T.'s [1874] § 279, Volbeding, Index dissertat. programm. et libell., quibus singuli historiae N. T. etc. [1849] p. 29. Trotz des Vorgangs von Laurentius Valla und Erasmus darf man doch sagen, daß erst Usher diese Disziplin der Symbolik, die Entstehungsgeschichte der altkirchlichen Symbole, entdeckt hat. Nach ihm sind Vossius (1642. 1662), Pearsonus, Witsius, King, Bingham, zu nennen. Walch sammelte 1770 in seiner Biblioth. symbolica vetus die Glaubensregeln und Symbole. Dies Werk

wurde 1842 durch die Hahnsche Bibliothek antiquirt. Seit 18 Jaren durch das Werk von Heurtley, Harmonia Symbolica (1858) ist die Arbeit wider aufs neue in Fluss gekommen. Ein zweiter Usher hat vor allem Caspari in seinen oben oft citirten drei Bänden „Quellen“ (1866. 1869. 1875) das Material außerordentlich vermehrt und mit der exaktesten Kritik gesichtet. Außerdem hat er in einer Reihe von Abhandlungen in der in Christiania erscheinenden „Theol. Zeitschrift“ einzelne wichtige Spezialfragen erörtert (eine Übersicht über diese Bd. I S. VI f.). Bereits ist die Hahnsche Sammlung wider antiquirt. Neben Caspari sind vor allem Nicolas (Le Symbole des Apôtres, Essai historique, Paris 1867), Swainson (The Nicene and Apostles' Creeds, London 1875), sowie v. Zezschwitz (Katechetik 1872 II, 1) zu nennen. Sack, Nitzsch, Lücke, Theol. Sendschreiben, Bonn 1827. Rudelbach, Die Bedeutung des ap. Symbols, 1844. Viguié, Le Symb. des apôtres, Nîmes 1864. Coquerel, Hist. du Credo, Paris 1869. Nitzsch, Dogmengesch. [1870] I S. 91 f. Stockmeier, Wann und auf welche Veranlassungen ist d. apost. Symbol entstanden? Zürich 1846. Haroly, the history and theol. of the three creeds. Cambridge 1854. Krawutzky, Das apost. Glaubensbekenntnis, Breslau 1872. Werther, Das Apostolicum, Rathenow 1875. **Adolf Harnack.**

Apostolische Väter, patres apostolici. Dieser Name hat eine weitere und eine engere Bedeutung; einesteils dient er zur Bezeichnung der unmittelbaren und echten Schüler der Apostel, anderenteils umfasst er nur diejenigen unter ihnen, die Schriften hinterlassen haben, oder denen Schriften zugeschrieben worden sind. Man kann sie in 2 Klassen einteilen: 1) Schüler des Paulus: Barnabas, sofern er zur Schule oder Richtung des Paulus gehört, Clemens Romanus, Hermas. 2) Schüler des Johannes: Ignatius, Polycarpus, Papias. — Dionysius Areopagita, der auch zu den apost. Vätern gezält wird, müsste zur Schule des Paulus gerechnet werden. S. d. einzelnen Artikel. Hier ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, dass die größere Masse der ihnen zugeschriebenen Schriften unecht, andere wenigstens von zweifelhafter Echtheit sind. Die vorzüglichsten Ausgaben dieser Schriften sind folgende: 1) S. S. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, opera ed. J. B. Cotelerius, Paris 1672. Recud. curavit J. Clericus ed. 2, Amstelod. 1724. 2 voll. fol. Diese Ausgabe erhält dadurch großen Wert, dass Cot. darin die dem Clemens Rom. zugeschriebenen Schriften sowie die vindiciae Ignatianae von Pearson aufnahm. Die von Clericus besorgte 2. Ausgabe ist wesentlich verbessert. 2) S. S. Patrum apostolic. opera genuina ed. Rich. Russel, Lond. 1746, 2. voll. 8. 3) Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi, patrum apostol., quae supersunt. Accedunt, S. Ignatii et S. Polycarpi martyria. Ad fidem codd. rec., adnot. illustravit, indicibus instruxit. Guil. Jacobson, 2 Tom. Oxon. 1838, ed. 2. 1840. 8. 4) Patrum apost. opera. Textum recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelect. academ. ed. C. J. Hefele, Tubingae 1839, ed. 2. 1843, ed. 3. 1847. 5) Codex N. T. deuterocanonicus s. patres apostolici ed. de Muralto. Vol. I. (Barnabae et Clementis epistolae) Turici 1847. 12. Von geringerer Bedeutung, doch immerhin brauchbar waren als Handausgabe: Ittig, bibl. patr. apost. Lipsiae 1690. 8. und J. L. Frey, epistolae S. Patrum apostolicorum Clem., Ign. et Polyc. atque duorum posteriorum martyria. Basil. 1742. Fast unbrauchbar ist die Ausgabe von Hornemann, Kopenhagen 1828. S. theol. Stud. u. Krit. 1830 S. 920. Viele von diesen Schriften sind auch einzeln herausgegeben worden. Aus der neuesten Zeit kommen in Betracht die zwei Ausgaben der patrum apostolicorum opera von Dressel, 1857, 1863, sodann hauptsächlich als dritte Dresselsche Ausgabe bezeichnet patrum apostolicorum opera etc. von Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn, Leipzig, Hinrichs. Bis jetzt sind erschienen im ersten Fascikel, 1875, die Epistel des Barnabas, die zwei Episteln des Clemens v. Rom und ein Appendix, enthaltend Fragmente aus Papias, presbyterorum apud Irenaeum reliquiae, die Epistel an Diognet., im 2. Fascikel, 1876, die Episteln des Ignatius, das Märtyrertum des Ignatius u. s. w. Über die neue Ausgabe des Cl. Rom., d. h. die vollständige Ausgabe der beiden Briefe desselben, besorgt von Bryennios, Metropolit von Serrä in Macedonien, s. die theologische Lit.-Zeitung v. Schürer

19. Febr. 1876 Nr. 4. Anzeige von Harnack und den Artikel Clemens Romanus in dieser Encyklopädie. Die dem Dionys. Areop. zugeschriebenen unechten Schriften finden sich in keiner der oben genannten Ausgaben. **Herzog.**

Apostel-Konvent. Das Ereignis, welches man mit diesem nicht völlig angemessenen Ausdruck bezeichnet, die in Jerusalem stattgehabte Zusammenkunft und Verhandlung, von welcher die Apostelgeschichte im 15. Kap. Bericht gibt, hat für die Geschichte der apostolischen Zeit, wie sie dies Geschichtswerk darstellt, hervorragende Bedeutung. Es steht zwischen der von Barnabas und Saulus zusammen und der von Paulus one Barnabas unternommenen Missionsreise, bildet in dem mit 13, 1 begonnenen Verlauf der evang. Verkündigung auf völkerweltlichem Gebiet einen Einschnitt, nimmt eine Stelle ein, vermöge deren es einerseits bedingt ist durch das Resultat jenes ersten Zuges, andrerseits selbst die geschichtliche Basis liefert resp. sichert für die den weiteren Inhalt des Werkes bildende Entwicklung. Jenes Resultat aber ist, daſs die Aussicht auf Bekehrung der jüdischen Diasporagemeinden im Ganzen, denen sich dann Heiden in bisheriger Weise anschließen, sich nicht verwirklicht hat, statt dessen im Gegensatz und Kampf mit den Synagogen selbständige Gemeinden aus Juden und Heiden gegründet sind, in denen jene nicht das überwiegende und bestimmende Element bilden. Damit hat die Geschichte der apostolischen Verkündigung eine neue Wendung genommen. Wie nun die AG. sich überhaupt angelegen sein läſst, bei jedem neuen Schritt der Entwicklung darzustellen, welche Rückwirkung derselbe auf die Gemeinde Jesu übt, (z. B. 4, 23—31; 11, 1—18), so auch hier: nachdem 13, 46 f.; 14, 17 darauf hingewiesen ist, daſs und wie die Glaubensboten und die Gemeinde, die sie ausgesandt hatte, die neue Wendung als dem göttlichen Willen entsprechend erkannt haben, wird nun Kap. 15, 1—33 berichtet, wie der andere Teil der Christenheit, der paläſtinensische, den Tatsachen gegenüber Stellung genommen, sich mit ihnen auseinandergesetzt hat.

Den Anstoß gibt, daſs einige von Palästina Gekommene in Antiochia mit der Belehrung auftreten, für die gläubig gewordenen Heiden sei Annahme der Beschneidung, also Unterstellung unter das mosaische Gesetz Bedingung der Teilhaberschaft an der Errettung. Diese Behauptung, welche das bisherige Wirken des Paulus und Barnabas in Frage stellt und der bisherigen Überzeugung der antioch. Gemeinde widerspricht, findet bei deren Vertretern energische Bekämpfung; aber die Gemeinde läſst sich daran nicht genügen, sondern sieht sich veranlaſst, durch eben diese in Gemeinschaft mit einigen Gemeindegliedern den jerus. Aposteln und Presbytern den Streitpunkt vorlegen zu lassen. Sie ist also nicht gewiſs, ob sie diese, also die pal. Christenheit im Ganzen, für sich hat, ob nicht jene τινές wirklich, wie sie nach V. 24 vorgegeben haben müssen, im Sinn und Auftrag dieser reden. Dies ist auffallend, da doch nach 11, 22—30 von Anfang des Bestehens der antioch. Gemeinde ein ungestört brüderlicher Verkehr zwischen Jerusalem und Antiochien geherrscht hatte, begreift sich also nur, aber auch wirklich, aus der seit der letzten offiziellen Berürung (11, 30; 12, 25) erfolgten neuen Wendung der Dinge. Ob dieser gegenüber die pal. Christenheit ihren früheren Standpunkt der unumwundenen Anerkennung festhält, darüber begehrt die antioch. Gemeinde eine offizielle Erklärung.

In Phönizien und Samarien begegnen die Gesandten nur freudiger Zustimmung, in Jerusalem wird ihnen ein freundlicher offizieller Empfang. Und doch erhebt sich, nachdem sie ihre Wirksamkeit dargelegt, ein Widerspruch gegen die dadurch geschaffene Lage, die Forderung, die gläubig gewordenen Heiden zur Beschneidung und Gesetzesbeobachtung zu veranlassen; allerdings nicht von Seiten der Häupter oder der Gemeinde im Ganzen, nur von Seiten einiger pharisäischer Gemeindeglieder, aber doch mit der Wirkung, daſs die Apostel und Presbyter eine neue Zusammenkunft und Besprechung vor der Gemeinde im Ganzen notwendig erachten: was voraussetzt, daſs man einerseits erkannte, die Anschauungen, welchen der Widerspruch erwuchs, seien allgemeiner verbreitet, andrerseits nicht der Meinung war, sie seien ganz leicht zu überwinden; wie denn in der Tat in der

neuen Versammlung nicht geringe Meinungsverschiedenheit zu Tage kommt (V. 7), wobei keineswegs nur wenige Einzelne auf der Gegenseite standen (V. 12).

Höchst befremdlich wäre dies, wenn die in Jerusalem erhobene Forderung ihren Ursprung hätte in eben der Überzeugung, welche in Antiochia sich hatte geltend machen wollen, dass es one Beschneidung und Gesetzesbeobachtung kein Heil gebe. Nachdem früher die volle Teilhaberschaft der Unbeschnittenen am Heil prinzipiell in Jerusalem anerkannt (11, 18), und diese Anerkennung auf mannigfache Weise aufs Bestimmteste besiegelt war, begreift sich zwar leicht, dass einzelne Palästinenser zu einer Sondermeinung abwichen, aber schwer, dass in der jerus. Gemeinde selbst ein solcher Abfall sollte Platz gegriffen haben. Auch das ist schwer denkbar, dass dem Geschichtschreiber ein solcher Widerspruch in seiner Darstellung sollte unbewusst geblieben sein, da er doch so nachdrücklich darauf aufmerksam macht, dass noch längere Zeit nach jener prinzipiellen Anerkennung dieselbe nicht nur nicht unwidersprochen geblieben, sondern bestätigt ist.

Nun aber unterscheidet sich auch die in Jerusalem erhobene Forderung von der in Antiochia vorgetragenen Lehre dadurch, dass von einem Ausgeschlossensein der Unbeschnittenen vom Heil nicht die Rede ist. Und wäre die Forderung so gemeint gewesen, so hätte Petrus nicht so reden können, wie er geredet hat (V. 7—11). Er erinnert die Versammelten einerseits als an etwas ihnen Bekanntes daran, dass schon vor langer Zeit Gott durch einen aus ihrer Mitte die Heiden berufen und durch unmittelbares Eingreifen sie den Israeliten hinsichtlich der Teilhaberschaft am Heil völlig gleichgestellt hat; andrerseits setzt er als anerkannt, dass die israel. Gemeinde Gottes auch ihrerseits weder früher noch jetzt das Gesetz als Heilsbedingung hat tragen können, sondern jetzt nicht anders als auch die Heiden das Heil von der Gnade des Herrn Jesu erwartet. Darnach kann in der voraufgegangenen Debatte die Behauptung, Beschneidung und Gesetzesbeobachtung sei Heilsbedingung, nicht aufgestellt und verfochten sein; die Forderung kann überhaupt nicht mit Bezug hierauf erhoben sein, da sonst diese Argumentation gleich zu Anfang, nicht erst nach längerer Debatte vorgebracht wäre; und da die Wirkung der Worte ist, dass alles verstummt, keiner mehr auf die Forderung zurückzukommen wagt, so ist folgendes anzunehmen.

Die Behauptung der nach Antiochia Gekommenen eignet niemand sich an, wol aber glaubt man andere Gründe zu haben, um die Forderung zu stellen. Als die Erörterung dieser Gründe nicht zur Einhelligkeit fürt, sieht Petrus sich veranlasst, darauf aufmerksam zu machen, dass, wenn die Forderung durchgesetzt werde, die Lehre von der Gleichberechtigung der Gesetzlosen und von der Errettung durch die Gnade Jesu gefärdet sei, welche doch bekanntlich Gott besiegelt habe und welche die israel. Gemeinde in Bezug auf sich selbst anerkenne, die sie also nicht könne gefärden wollen. Und dies schlägt durch, so dass man für weitere Belehrung zugänglich ist.

Gegen diese Auffassung erhebt sich das Bedenken, ob, wenn die Forderung eben nicht aus Leugnung jenes Grundsatzes entsprang, Petrus mit Recht denselben als gefärdet hinstellen konnte. Aber erwägen wir, dass ganz dieselbe Forderung zuerst, nämlich soeben in Antiochia, eben als Leugnung jenes Grundsatzes erhoben war. Wenn man jetzt, wenn auch aus andern Gründen, eben das beschloss, was jene wollten, so konnte Missdeutung und Gewissensverwirrung nicht ausbleiben; gegenüber dem Angriff auf die Gerechtigkeit aus Gnaden musste dieselbe klar gewart werden.

Andrerseits wird bei dieser Auffassung begreiflich, was sonst unbegreiflich ist, dass die Verhandlung noch nicht zu Ende ist. Lautete die zu widerlegende These: one Beschneidung und Gesetzesbeobachtung können die Heiden nicht selig werden, so gab es keine durchschlagenderen Argumente als die von Petrus vorgebrachten. Nun aber bedurfte es noch erst der Beseitigung der vorhandenen Bedenken gegen die fortdauernde Gesetzlosigkeit der Heidenchristen. Welche Bedenken vorhanden waren, ergibt sich aus dem, was von der andern Seite geltend gemacht wird.

Barnabas und Paulus greifen jetzt in die Verhandlung ein (V. 12). Zu verwundern ist nicht, dass sie erst jetzt auftreten, sondern eher, dass sie überhaupt

auftreten, da doch die versammelten Vertreter der jerus. und pal. Christenheit nicht mit ihnen, sondern unter sich und mit der Gemeinde zu verhandeln hatten. Sie treten denn auch nur als Zeugen dessen auf, was kein anderer bezeugen konnte, was aber jetzt geltend zu machen war: der Wunder, welche Gott durch sie bei ihrer Wirksamkeit unter den Heiden gewirkt und wodurch er ihr selbständiges Wirken neben den Zwölf auf einem durchaus verschiedenen Gebiete beglaubigt hatte. Einem Bedenken wird hiemit begegnet, welches begreiflich ist und bei jener Forderung mitbestimmend sein konnte, welches entstehen konnte eben in Folge der neuen Wendung, die mit der Missionsreise der beiden eingetreten war. Die Bildung einer von Israel völlig gelösten Heidenchristenheit und die Verselbständigung des Barnabas und Paulus neben den nach der Zal der 12 Stämme Israels Erwälten, dies beides, welches damals sich zu verwirklichen begonnen hatte, hing zusammen und musste zusammen anerkannt oder angefochten werden. Der jerus. Gemeinde ist jene Verselbständigung nicht unbedenklich erschienen, da doch ursprünglich nur die 12 erwält waren: das Bedenken wird gehoben durch die göttliche Wunderbezeugung (vgl. 2 Kor. 12, 12).

Die sonst noch schwebenden Bedenken zu heben, bleibt dem Vorstand der Gemeinde überlassen, dem Jakobus, zu welchem die Gemeinde das Vertrauen hegen kann, dass er ihren Interessen am nächsten stehe (V. 13—21). Er spricht auch nicht so, als halte er die Forderung an sich für frevelhaft und die Gründe für gänzlich nichtssagend, sondern indem er sagt: „ich meinerseits stimme dafür, den Heidenchristen keine unnötige Beschwerung zu machen", gibt er zu, dass es Gründe gibt, die Übernahme der Last zu begehren, fordert nur, dass man seine Darlegung in Erwägung ziehe, hofft aber, dass ihr gegenüber die Gründe und damit die Forderung hinwegfallen werden.

Jakobus weist vor allem nach, dass die Bildung einer gesetzlosen Gemeinde Jesu neben der israelitischen im Einklang mit der Prophetie steht. Nach dieser soll die erneuernde Vollendung des davidischen Reiches in Israel zur Folge haben die Hinwendung sämtlicher Völker zu dem Gott Israels, wobei dann an Unterstellung derselben unter die mosaische Volksordnung Israels nicht zu denken ist; wenn die Völker als solche sich zu Gott wenden, so involvirt dies das Fortbestehen ihrer Volkseigentümlichkeit. Jene *ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας τοῦ Ἰσραήλ* (vgl. 1, 6) und darum auch die Gesamtbekehrung der Völker gehörte nun freilich noch der Zukunft an; aber eine anfängliche vorbildliche Verwirklichung dessen sieht J. in der Tatsache der Gegenwart, dass infolge der Erscheinung dessen, der zum König Israels bestimmt ist, Heiden zu dem waren Gott sich bekehren. Und die Berechtigung hiezu findet er darin, dass die von Petrus in Erinnerung gebrachte erste Heidenbekehrung Anfang einer umfassenderen Entwicklung geworden ist. Es ist, durch das göttlich legitimirte Wirken des Barnabas und Paulus, nicht bloß zur Bekehrung einzelner Heiden im Anschluss an Judengemeinden, sondern zur Anfangsbildung eines Volkes Gottes aus Heiden gekommen; entspricht nun diese Tatsache vorbildlich der vom Propheten verheißenen Zukunft, so darf und muss man schon jetzt den Bekehrten aus den Völkern die Freiheit zugestehen, die Sitte ihres Volkes zu behalten. Hiemit begegnet er dem Bedenken, ob nicht die Rücksicht auf die dem Volke Israel zugesicherte Prärogative gebiete, bis zur Herstellung des Reiches Israels die Bildung einer gesetzlosen Christenheit neben der israelitischen dadurch zu hindern, dass man die bekehrten Heiden zur Annahme der jüdischen Nationalität veranlasse.

Ein anderes Bedenken hebt er durch die Schlussworte V. 21; denn dieselben sind Begründung dafür, dass man von der Auflegung des mosaischen Gesetzes absehen dürfe. Sie besagen, dass die überall unter den Heiden bestehende synagogale Verkündigung des mosaischen Gesetzes hinreiche, um denjenigen Heiden, welche darnach verlangt, Gelegenheit zur Erkenntnis und Annahme des Gesetzes zu bieten. Als treue Glieder ihres Volkes mussten ja die gläubigen Israeliten ebenso wie die andern die möglichst weite Verbreitung ihrer gottgegebenen Volkssitte wünschen: für diese ist hinlänglich gesorgt.

Das letzte Bedenken, nämlich ob nicht die Heidenchristenheit zur Bewarung

vor Rückfall ins Heidentum einer festen Ordnung ihrer Sitte bedürfe, wird gehoben durch den Vorschlag, an Stelle des mosaischen Gesetzes den Heidenchristen die Enthaltung von gewissen Dingen zur Beobachtung zu empfehlen, — ein Vorschlag, der zu dem s. g. Apostelbekret gefürt hat.

Das Resultat nämlich dieser Verhandlungen ist, daſs die Apostel und Presbyter zusammen mit der nunmehr zu völliger Einstimmigkeit gelangten Gemeinde durch zwei erwälte Männer aus ihrer Mitte an diejenigen, als deren Abgesandte Paulus und Barnabas erschienen waren (nämlich die antiochenischen, syrischen und cilicischen Christen), ein offizielles Schreiben folgenden Inhalts erlassen.

Die Anfrage muſs zunächst dahin gegangen sein, ob man in Jerusalem das Auftreten jener τινές billige und veranlaſst habe; beides wird zunächst entschieden verneint, das erstere so, daſs man ihre Lehre für eine seelenzerrüttende erklärt. Aber das geschieht nur in einem Vorder- und Nebensatz, mehr beiläufig, als verstehe es sich von selbst; die Hauptsache bildet der Beschluſs, die Erklärung und Entscheidung, zu welchen man eben durch das Auftreten dieser Männer sich veranlaſst sieht. Zunächst die Entsendung zweier Jerusalemiten mit Barnabas und Paulus soll klar bekunden, was auch ausgedrückt wird, daſs man sich mit diesen Männern und ihrem Wirken, mit der Christenheit, die sie vertreten, völlig eins weiß, die Leiden, welche jene um ihrer Heidenmission willen von den Juden zu erdulden gehabt haben, als Martyrium für den Namen des Herrn erkennt: dies die unumwundene Anerkennung ihrer bisherigen Wirksamkeit, demnach auch der Stellung und Bedeutung, welche sie auf Grund derselben erlangt haben. Die Entscheidung aber, von der man betont, daſs man ihrer Übereinstimmung mit dem Willen des hl. Geistes gewiſs sei, ist die: von den Heidenchristen nichts weiter zu fordern, als folgendes Notwendige: die Enthaltung von Götzenopferfleisch und Blut und Ersticktem und Hurerei, als welche Bedingung sei für eine gesunde Fortentwicklung der heidenchr. Gemeinden.

Der Bescheid also beschränkt sich nicht auf den einen in Antiochia verhandelten Streitpunkt, in Beziehung auf welchen die Erklärung one Bedenken und in Kürze gegeben werden kann und selbstverständlich zurückweisend ist, sondern anläſslich dieses Streites will man die Angelegenheit der Heidenchristenheit überhaupt definitiv regeln. Dies geschieht einerseits durch die Anerkennung des Barnabas und Paulus, welche auf völkerweltlichem Gebiet eine änliche Stellung und Wirksamkeit angetreten haben, wie die zwölf mit Petrus an der Spitze auf dem Gebiet der Beschneidung, andrerseits durch die Ordnung der in den heidenchristl. Gemeinden zu beobachtenden Sitte. Hier nun aber fragt sich, in welchem Sinne die Forderung, von jenen vier Dingen sich zu enthalten, gestellt ist.

Der Raum gestattet hier eine eingehende Untersuchung nicht, wie sie in der Abhandlung des Unterzeichneten De apostolorum decreti sententia et consilio, Erlang. 1874 angestellt ist. Die Hauptergebnisse derselben sind kurz folgende.

Die vier resp. drei Verbote des Apostelbekretes sind verwandt einerseits mit denjenigen Bestimmungen, welche in Levit. 17 und 18 als für die Israeliten und für die unter Israel wonenden Fremden gleichermaßen gültig festgesetzt werden, andrerseits mit denjenigen, welche nach der späteren jüdischen Überlieferung schon von Noah allen seinen Nachkommen und von der jüdischen Diaspora den s. g. Proselyten des Tors sollen auferlegt sein; sie sind aller Warscheinlichkeit nach nichts anderes als eben diese Proselytengebote in der Gestalt, in welcher sie im apost. ZA. in der jüd. Diaspora rezipirt waren. So bezwecken sie denn, ebenso wie diese, nicht, die zum waren Gott bekehrten Unbeschnittenen zu prinzipieller Anerkennung der Autorität des mosaischen Gesetzes zu nötigen, andrerseits haben sie auch nicht den Zweck, den geselligen Verkehr, insbesondere die Speisegemeinschaft zwischen gläubigen Juden und gläubigen Heiden zu ermöglichen. Allerdings sind sie aus dem mosaischen Gesetz geschöpft, und das, was sie verbieten, ist dem jüd. sittlichen Bewuſstsein etwas Verwerfliches; aber man fordert nicht, daſs sie aus Rücksicht auf das Gesetz oder in Accommodation an das jüd. Bewuſstsein beobachtet werden, sondern deshalb, weil diese Dinge an sich sittlich verwerflich sind, weil die Ent-

haltung davon ein notwendiges Stück gesunder Sitte ist, eine Bewarung der heidenchristlichen Sitte vor Vermengung mit heidnischer Unsitte und heidnischem Aberglauben. Unter πορνεία versteht man das, was in der griechischen Welt allgemein darunter verstanden wurde, jene Ungebundenheit des Geschlechtsverkehrs, welche in der damaligen heidnischen Welt fast allgemein als sittlich unanstößig galt und fast zur Volkssitte geworden war. Bei ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων denkt man an die von dem Fleisch der geopferten Tiere veranstalteten öffentlichen und privaten festlichen Malzeiten, welche einen Hauptbestandteil des geselligen Lebens bildeten und dasselbe in enger Beziehung zum Kultus der Götter erhielten. Endlich der Genuss von αἷμα καὶ πνικτά d. h. des tierischen Blutes und des Fleisches gefallener Tiere, aus welchen das Blut nicht hat ausfließen können, gilt von den ältesten Zeiten her in Israel als etwas an sich Verwerfliches (warscheinlich deshalb, weil es Mißachtung des tierischen Lebens involvire), als etwas, was schon dem Noah zugleich mit der Gestattung tierischer Narung verboten wurde, was also nicht von Israel allein, sondern von allen Völkern sollte gemieden werden; und von dieser Anschauung finden sich Spuren auch in der heidnischen Welt, so dass sich begreift, wie dieselbe unter der heidnischen Christenheit Annahme finden konnte. In diesen drei Stücken vornehmlich bestand die spezifisch heidnische, mit der Verehrung des waren Gottes unverträgliche Sitte; an diesen Punkten war für die neubekehrten Heidengemeinden die Versuchung zum Rückfall ins Heidentum am stärksten; hier vornehmlich musste eingesetzt werden, wenn es galt, den aus den Heiden zu Gott sich Bekehrenden one Auferlegung des mosaischen Gesetzes eine feste Norm für die Ausgestaltung der ihrem Glauben entsprechenden Sitte zu geben.

Daraus erhellt die hohe Bedeutung dieses Beschlusses. Er will weder einen vorläufigen Kompromiss herbeiführen zwischen divergirenden Bestandteilen der Christenheit, noch eine teilweise Unterwerfung der Heidenchristen unter das Gesetz, sondern eine um ihrer selbst willen anzunehmende und bleibende Sitte derer, die man mit dem mosaischen Gesetze nicht belasten will. Die Meinung der AG. ist nach 15, 31; 16, 4; 21, 25 offenbar, jene Sitte habe überall in den heidenchristl. Gemeinden der apost. Zeit Eingang gefunden und zwar wenigstens zunächst one Schwierigkeit und auf die Dauer.

Der Schluss des Berichtes V. 30 — 33 zeigt, dass Brief und Botschaft in Antiochia nicht nur beruhigend wirkten, sondern auch als dankenswerte Befestigung im Heilsstande aufgenommen wurden, und dass in dem Verhältnis der antioch. Gemeinde zu den Gesandten der jerusalem. die volle Einheit mit dieser sich bekundete. Und so lässt sich denn dies Ereignis in seiner geschichtlichen Bedeutung folgendermaßen resümiren.

Nachdem durch den Missionszug des Barnabas und Paulus die Bildung einer selbständigen gesetzlosen Heidenchristenheit begonnen hat, ist von Seiten der Vertreter der paläst. Christenheit gegenüber dem Auftreten einiger Irrlehrer die frühere Anerkennung der Gleichberechtigung unbeschnittener Gläubigen aufrecht erhalten, weiter aber anlässlich ihres Auftretens nach Beseitigung aller Bedenken unter voller Anerkennung der neugewonnenen Stellung des Barnabas und Paulus der Beschluss gefasst, die Heidenchristenheit mit dem mosaischen Gesetz unbehelligt zu lassen, dagegen ihr eine heilsame, vor Rückfall ins Heidentum sie bewarende Ordnung ihrer Sitte zur Annahme zu empfehlen. Damit ist die Basis geschaffen für die weitere in voller Einheit mit Jerusalem, in voller Selbständigkeit und in sicheren Schranken der Sitte sich vollziehende Fortentwicklung der heidnischen Christenheit.

Hat das Ereignis in Wirklichkeit so große Bedeutung gehabt, so überrascht nicht, dass wir es auch sonst noch in der neutestamentlichen Litteratur erwänt finden.

Paulus hat im Galaterbrief sich veranlasst gesehen, darauf zurückzublicken (2, 1—10). Es ist allerdings mitunter bestritten worden, dass dieser Bericht auf denselben Vorgang sich beziehe wie AG. 15; fragt sich dann, mit welcher von den fünf in der AG. erwänten Reisen des Paulus nach Jerusalem die Gal. 2, 1

erwänte zu identifiziren sei, so bleiben natürlich die erste (AG. 9, 26) und die letzte (AG. 21, 15) außer Betracht; an die zweite (AG. 11, 30; 12, 25) dachten noch einige neuere Gelehrte (vgl. z. B. C. F. A. Fritzsche in Fritzschiorum opusc. p. 201 sqq.), doch kann diese Annahme jetzt als überwunden gelten; dagegen hat neuerdings Wieseler entschieden die Identificirung mit der vierten (AG. 18, 22) vertreten (Chronologie des apost. ZA. 1848 S. 179 ff., Kommentar z. Gal.-Br. 1859 S. 553 ff.). Seine Argumentation im einzelnen zu prüfen ist hier nicht der Ort; es genügt hier, wie uns scheint, zur Widerlegung seiner Annahme und zur Erhärtung der sonst gegenwärtig herrschenden, die nachfolgende Vergleichung beider Berichte.

Der Bericht des Mitbeteiligten bildet für den der AG. den Prüfstein der Glaubwürdigkeit; aber da Paulus nicht wie Lukas von einem allgemeineren historischen Gesichtspunkt aus sondern in spezieller apologetisch-polemischer Rücksicht referirt, so muſs der Ausgang von der AG. genommen werden, und zugleich wird uns darnach eine Verschiedenheit beider Berichte nicht befremden.

Gegenüber den Versuchen seiner galatischen Gegner, seine Heidenverkündigung als der Ergänzung und Verbesserung fähig und bedürftig hinzustellen und dafür auf seine eigene frühere Unterordnung unter die Zwölf sich zu berufen, behauptet und erweist P. einerseits den nichtmenschlichen Ursprung und Charakter seines Evangeliums, andererseits, daſs er gleich zu Anfang zur Selbstvergewisserung von der Warheit seines Evangeliums keine menschliche Bestätigung, auch nicht die der Zwölf, gesucht habe (Gal. 1, 11—20). Die Versicherung V. 20 scheint den Abschluſs einer Gedankenreihe zu bilden, und wirklich tritt mit V. 21 ein anderer Gesichtspunkt ein. So wenig er zu Anfang seine Gewiſsheit und Verkündigung von dem Urteil anderer speziell der Apostel abhängig gemacht hat, ebensowenig hat in der nachfolgenden Zeit zwischen ihm und der palästinens. Christenheit, speziell Jerusalem und den Aposteln ein Verhältnis bestanden, welches berechtigen könnte, die Autorität dieser gegen ihn und sein Evangelium und sein Apostolat geltend zu machen. V. 21—24 betont er, daſs beim Beginn seines syrisch-cilicischen Aufenthalts die paläst. Gemeinden, one ihn persönlich zu kennen, auf die bloße Kunde seiner Bekehrung hin, Gott seinethalben priesen: dies kann nicht mehr zum Erweis seiner Selbständigkeit dienen, sondern nur erhärten, daſs wenigstens damals innerhalb der pal. Christenheit keine Spur von Miſstrauen gegen seine Verkündigung bestand. Wenn er nun hiernach dessen gedenkt, daſs er 14 Jare hernach wider nach Jerusalem gegangen sei, um der dortigen Christenheit sein Evangelium, wie ers unter den Heiden verkündigt, vorzulegen mit der Frage, ob denn etwa die hienach bisher geübte und ferner zu übende Wirksamkeit eine nichtige sei, so wird er wol konstatiren wollen, daſs auch nach so langer Zeit noch die anfängliche Übereinstimmung unerschüttert geblieben ist, nach einem Zeitraum, nach welchem seine Verkündigung in ihren Prinzipien und Konsequenzen völlig klar vor Augen liegen muſste, so daſs also die damals erfolgte Entscheidung unverändert noch jetzt, da er schreibt, Geltung hat.

Die Situation ist also völlig dieselbe wie AG. 15. Was P. seine Heidenverkündigung nennt, ist eben das, was dort von jenen *τινές* angefochten und darum in Jerusalem vorgelegt wurde; und wenn P. von einer schon begonnenen und auf denselben Grundlagen fortzufürenden Wirksamkeit redet, so versetzt uns die AG. eben in den Zeitpunkt zwischen dem Beginn der Heidenmission und deren umfassenderer Weiterentwicklung; in beiden Fällen besteht Ungewiſsheit über die Stellung Jerusalems hiezu, man will Klarheit haben; beide Male erscheint Paulus neben Barnabas, und wenn P. sagt, er habe Titus, einen Unbeschnittenen, mitgenommen, wobei er nur bezwecken konnte, daſs an dem Verhalten zu diesem die Stellung der Jerusalemiten zur Heidenmission sich erprobe, so läſst auch die AG. nicht unerwänt, daſs Barnabas und Paulus Gemeindeglieder zu Begleitern erhalten haben; die Gemeinde wollte bei der Verhandlung noch durch andere als ihre beiden Häupter vertreten sein, der Angriff aber richtete sich zunächst gegen den heidnischen Teil der Gemeinde, dieser kann also nicht unvertreten gewesen sein, und seine Mitvertretung kann nur denselben Zweck haben, wie bei P. die

Mitnahme des Titus. Daſs die antiochenische Gemeinde bereit gewesen sei, einer den τινές zustimmenden Erklärung Jerusalems sich zu unterwerfen, deutet die AG. nicht an; vielmehr, wenn jene gerade diejenigen zu Abgesandten wält, welche den unnachgiebigen Kampf gegen die τινές fürten, und ihnen das Ehrengeleit gibt, so bekennt sie sich ja zu deren Überzeugung von der Unantastbarkeit des Grundsatzes, daſs Gesetzesbeobachtung nicht Heilsbedingung ist: hinsichtlich dieses Grundsatzes hat die antiochenische Gemeinde nach der AG., ebenso wie P. nach dem Gal.-Brief, nur das Interesse, eine offizielle Erklärung zu erholen, ob Jerusalem ihn noch anerkenne, wobei hier nicht minder wie dort ersichtlich ist, daſs eine verneinende Antwort unwarscheinlich erschien, und, da eine solche nicht erfolgt ist, kein Anlaſs ist zu fragen, wie sich in diesem Falle P. resp. die Gemeinde verhalten hätte. Damit fällt auch das Bedenken hin, ob nicht die Entsendung des P. von Seiten der antioch. Gemeinde mit seiner Selbständigkeit gegenüber Jerusalem im Widerspruch stehe, und es hindert nichts, des Apostels Schweigen von jener daraus zu erklären, daſs er keinen Anlaſs hatte, sie zu erwänen. P. berichtet gegenüber einem ihm persönlich geltenden Angriff; die AG. behandelt des Apostels Sache nur, sofern sie zugleich Sache der Gemeinde ist; darum war für sie auch kein Anlaſs, die Offenbarung zu berüren, durch welche P., abgesehen von dem Gem.-Beschluſs, bestimmt wurde, wärend P. sie betont, um sich beiläufig gegen den Verdacht zu verwaren, als sei der Entschluſs zu reisen bei ihm aus der Ungewiſsheit über die Warheit seines Evangeliums entsprungen.

Hinsichtlich der Vorgänge in Jerusalem hebt P. neben der Verhandlung mit den Jerusalemiten überhaupt noch eine Privatbesprechung mit den Angesehenen hervor, bei welcher es sich doch um das Gleiche handelte, wie bei jener. Unter den „Angesehenen“ sind nicht bloß die drei Apostel V. 9 zu verstehen, welche eben als „Säulen“ unter den Angesehenen besonders ausgezeichnet werden, auch wol nicht bloß die Apostel überhaupt, sondern warscheinlich, der Gemeinde im Ganzen gegenüber, die Apostel und Presbyter. Trotzdem kann diese Privatbesprechung nicht mit der Verhandlung AG. 15, 6 ff. identisch sein, von der wir sahen, daſs sie vor und mit der Gemeinde stattfand; jene ist in der AG. übergangen. Daſs P. sie besonders erwänt, erklärt sich bei der Annahme, daſs seine Gegner speziell die Autorität der Angesehenen gegen ihn geltend machten; damit ist dann aber auch erklärt, warum die AG. sie übergehen konnte.

Welche Entscheidung nun sowol die Gemeinde im Ganzen als im Besonderen die Angesehenen auf die vorgelegte Frage gegeben haben, sagt P. nur indirekt damit, daſs nicht einmal der anwesende Unbeschnittene, Titus, zur Beschneidung genötigt wurde. So wenig also hat man den Unbeschnittenen überhaupt die Beschneidung aufgenötigt; so völlig ist die paulinische Heidenverkündigung, das Recht seiner Wirksamkeit anerkannt. Davon also, daſs man in Jerusalem, speziell auf Seiten der Häupter nicht ganz mit ihm einverstanden sei, kann nicht die Rede sein. Manche finden one Grund in ἠναγκάσθη angedeutet, daſs diese Anerkennung nur mit Mühe nach hartem Kampf erreicht wurde, und behaupten darauf hin, die AG. habe geschichtswidrig die Einheit als von vorn herein fertig dargestellt. Aber vielmehr umgekehrt scheint nach P. das Ergebnis schneller und müheloser erreicht worden zu sein als nach der AG. Wir haben jedoch gesehen, daſs der in Jerusalem erhobene Einspruch keineswegs aus dem Gegensatz gegen die Gerechtigkeit aus Gnaden entsprang, und daſs er infolge der zweiten Verhandlung zurückgezogen wurde, so daſs man sich schließlich einigte nicht nur in der Desavouirung jener τινές, sondern auch in der Überzeugung, es liege überhaupt kein Grund vor, die Heidenchristen mit dem Gesetz zu belasten. Also sowol wegen der Andersartigkeit der Forderung als wegen ihrer Erfolglosigkeit konnte P. den Umstand, daſs sie erhoben und erwogen ist, unberücksichtigt lassen.

Aber an Ein Moment der Verhandlung AG. 15, 6 ff. werden wir durch die Worte des P. erinnert, wenn anders, was hier nicht zu erweisen ist, in Gal. 2 die Verse 4 u. 5 nicht eine neue Periode beginnen, sondern zum Voraufgehenden gehören, und zwar als Angabe des Grundes, weshalb man in Jerusalem den Heidenchristen die Beschneidung nicht aufgenötigt hat. Entscheidend war dafür die Rücksicht auf die

falschen Brüder (d. h. nach der AG. die in Antiochien aufgetretenen), die Rücksicht auf deren Streben, die den Christen (nicht bloß den unbeschnittenen sondern allen) in Christo eignende Freiheit zu vernichten; um die Warheit des Evangeliums für die zu sammelnde Heidenchristenheit unversehrt zu bewaren, haben die in Jerusalem Versammelten (denn diese überhaupt sind, wie ich glaube, Subjekt zu εἴξαμεν) jenen keinen Augenblick nachgegeben. Dies fügt P. hinzu, damit die Galater wissen, dass durch jene jerusalem. Entscheidung geradezu auch diejenigen verurteilt und desavouirt sind, welche jetzt unter ihnen aufgetreten sind und sich einer Übereinstimmung mit Jerusalem rühmen: eben solche Leute waren es, denen man damals keinen Vorschub leisten wollte; eben die bleibende Unversehrtheit des Evangeliums hatten wir im Auge. Damit steht im Einklang, dass die Apostelgesch. berichtet, wie die Warnung des Petrus vor der Gefar, es werde die in Antiochien bekämpfte Lehre von der Glaubensgerechtigkeit geschädigt werden, wie diese Warnung entscheidend geworden sei. Und andererseits setzen die Worte des P. voraus, dass, hievon abgesehen, der Gedanke an Beschneidung der Heidenchristen nicht fern lag. —

Wenn wir recht gesehen haben, einerseits dass das Apostoldekret nicht dahin zielt, die Gesetzesfreiheit der heidenchristl. Gemeinde zu beschränken, sondern anläßlich der Anerkennung ihrer Gesetzesfreiheit ihre Sitte zu regeln, andererseits dass Paulus keinen Anlass hatte, die hierauf bezüglichen Verhandlungen zu erwänen, so ist begreiflich, dass er von jenem Dekret kein Wort sagt. Dagegen erwänt er V. 6—10 etwas anderes, was in der Apostelgeschichte nicht, wenigstens nicht so, berichtet wird. Die Angesehenen, speziell die drei „Säulen“, haben auf Grund der Erkenntnis, Paulus habe als eigentümliche Gnadengabe den Beruf an die Vorhaut empfangen, wie Petrus den an die Beschneidung, mit Handschlag sich einverstanden erklärt, dass, unter Warung der Gemeinschaft, Paulus und Barnabas die Mission unter den Heiden, sie aber die unter der Beschneidung ausrichten, wobei jenen nur die eine Bedingung gestellt ist, bei den von ihnen zu sammelnden Gemeinden für die Armen der Beschneidung zu kollektiren. Also eine Scheidung der Arbeitsgebiete ist stipulirt, welche, zunächst ethnographisch gemeint, naturgemäß zugleich geographischer Natur sein, nämlich die Apostel der Beschneidung wenigstens vorläufig wesentlich auf Palästina beschränken musste. Sie beruht nicht auf einer Unsicherheit der Angesehenen hinsichtlich der Berechtigung der Heidenmission, wie P. sie trieb, sondern auf voller Anerkennung derselben, und sie soll nicht eine Spaltung herbeifüren, sondern, wie die Häupter die Gewissheit haben, ihr Werk sei und bleibe trotz der Verschiedenheit der Ausrichtung eins und dasselbe, so soll durch die Liebesfürsorge der heidn. Christenheit für die jüdische unter den beiden gesonderten Teilen der Kirche die Einheit aufrecht erhalten werden. Beachten wir schließlich noch, dass P. zum Schluss betont, er sei auch wirklich für dies letztere eifrig besorgt gewesen, so erhellt folgendes: P. will durch diesen Bericht versichern, was also in Galatien angezweifelt sein muss, dass die selbständige Stellung, welche gegenwärtig er, und mit ihm Barnabas, gegenüber den paläst. Aposteln, und die Sonderstellung, welche dem entsprechend die Christenheit unter den Heiden gegenüber der aus der Beschneidung einnimmt, nicht einen Gegensatz gegen Jerusalem involvirt, vielmehr von den Angesehenen Jerusalems selbst gewollt ist und in keiner Weise die Einheit beeinträchtigt. Wenn er dabei nicht unterläßt zu bemerken, dass das Ansehen jener für ihn in dieser Sache völlig gleichgültig sei, da es sich nicht um eine Beurteilung ihrer Stellung von seiner Seite, sondern seiner Stellung von ihrer Seite gehandelt habe, seine Stellung ihm aber abgesehen von jedem Urteil anderer gewiss sei, — so ist dies keine ironische Behandlung jener, was das Bewusstsein eines Gegensatzes voraussetzen würde, sondern, indem er sich eben auf die Angesehenen beruft, auf welche seine Gegner sich berufen, will er nur beiläufig betonen, dass er dies eben nur um solcher willen thue, nicht als hänge seine Gewissheit von ihnen ab.

Diese Abmachung nun, die vielleicht in eben jener Privatbesprechung geschehen ist, welche Vers 2 erwänt ist, setzt voraus, dass man bis zum Apostel-Konvent noch nicht in solcher Weise über die Sonderstellung des P. und B. neben den andern Aposteln zur Klarheit gekommen war; andererseits aber erscheint sie ledig-

lich als Anerkennung dessen, was sich geschichtlich schon vollzogen hatte. Dies steht im Einklang mit der Darstellung der Apostelgeschichte, nach welcher Barnabas anfangs als Delegirter Jerusalems in Antiochia stand, und Saulus von jenem berufen wurde, dann aber die Aussendung beider durch die antioch. Gemeinde so erfolgte, dass erhellte, jetzt beginne die ihnen bestimmte eigentümliche, selbständige Wirksamkeit (13, 2). Dem entspricht das Ergebnis ihres Zuges. Hier haben wir den geschichtlichen Vollzug, der nach P. in Jerusalem anerkannt wurde. Und so sehen wir denn nach dem Konvent Paulus auf dem vorher gelegten Grunde seine Wirksamkeit fortfüren. Darum ist auffallend, dass der Verf. der Apostelgeschichte jener Abmachung, von der er doch aus dem Galaterbriefe wissen musste, nicht gedenkt. Ein Grund, sie aus der Erinnerung zu tilgen, ist nicht ersichtlich; vielmehr fügte sie sich von selbst in seinen Plan ein, die unerschütterte Einheit zwischen den Aposteln darzustellen.

Aber es fehlt doch auch in der Tat nicht an Beziehungen darauf. Die Darlegung der Ereignisse des Zuges (Vers 4), in Bezug auf welche die Jerusalemiten ihr Urteil abgeben sollen, umfasst eo ipso auch die Besonderheit und Selbständigkeit ihres Wirkens. Die Vorfürung der Wunder (Vers 12) hat den Zweck der Beglaubigung apostolischen Wirkens (cf. 2 Kor. 12, 12), und die auf B. und P. sich beziehenden Worte des Schreibens sind nicht eine Empfehlung derselben an die antiochen. Gemeinde, sondern Ausdruck der Anerkennung derselben in derjenigen Stellung, zu welcher sie durch ihre Entsendung und Wirksamkeit gelangt waren. Also dass man sich damals hierüber schlüssig geworden ist und zwar so, wie der Galaterbrief angibt, sagt auch die Apostelgeschichte, nur lässt sie die Privatabmachung samt der beigefügten Bedingung unerwänt, was nach dem oben gesagten nicht allzu befremdlich erscheint. Die Tatsache übrigens der steten Fürsorge für die Armen setzt auch die Apostelgeschichte voraus, wie sich aus der Vergleichung von 11, 29. 30 mit 24, 17 und letzterer Stelle mit Röm. 15, 25 ergibt; und auch sie betrachtet dieselbe nach dem Zusammenhang ersterer Stelle als Band der Gemeinschaft zwischen den beiden sich sondernden Teilen der Kirche. —

Nach dieser Auffassung, deren eingehendere Begründung der Raum nicht gestattet, bringt der paulinische Bericht in manchem Wesentlichen nicht Widerlegung, sondern Bestätigung des lukanischen, Ergänzung desselben in einigen minder wesentlichen Punkten, wärend diejenigen wichtigen Momente, welche letzterer allein bietet, durch jenen nicht ausgeschlossen werden. Ob diese sich sonst als geschichtlich erweisen, kann hier nur in Bezug auf das Dekret, und zwar nur andeutungsweise, geprüft werden.

Nach dem, was P. über die Stellung der Jerusalemischen beim Konvent gesagt hat, ist nicht glaublich, dass bei dem antioch. Streit (Gal. 2, 11 ff.) von ihrer Seite die volle Heilsgemeinschaft mit den gläubigen Heiden sollte in Frage gestellt sein; die Frage der Speisegemeinschaft zwischen Juden und Heiden muss davon unabhängig gewesen sein. Mit der Tatsache nun, dass in Bezug hierauf die Ansichten noch nach dem Apostel-Konvent auseinander gingen, stünde das Dekret im Widerspruch nur, wenn es eine solche Gemeinschaft hätte herbeifüren sollen; dies ist aber sein Zweck nicht. Überhaupt ist auf dem Konvent diese Frage, sowie die Stellung der Judenchristen zum Gesetz nicht berürt worden.

Dass die im Dekret geforderten Enthaltungen in den heidenchristl. Gemeinden der apost. Zeit allgemein Eingang gefunden haben, wird wenigstens hinsichtlich der πορνεία und der εἰδωλόθυτα bestätigt durch die Weise, wie im ersten Korintherbrief (Kap. 5 und 6; 8—10) und in der Apokalypse (2, 14 f. 20 ff.) diese Punkte besprochen werden. Hinsichtlich des Blutgenusses bieten die Quellen weder Bestätigung noch Widerlegung; wol aber steht fest, dass derselbe in der 2. Hälfte des 2. Jarh. allgemein in der Kirche verabscheut wurde (Tert. apologetic. c. 9; Minuc. Felix, Octavius c. 12; Epistola eccles. Lugdun. et Vienn. apud Euseb. H. E. V, 1, 26; Clem. homil. VII, 4, 8; recogn. IV, 36).

Dass dieser allgemeinen Sitte ein Beschluss der jerus. Gemeinde zu Grunde lag, wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass P. im ersten Kor.-Br. nicht auf einen solchen rekurrirt; macht er doch dort den Bedenken der Korinther gegenüber nicht einmal seine eigene Autorität geltend. Fraglich aber kann sein, ob die Sitte, die

der Beschluſs herbeifüren oder stabiliren wollte, nicht schon vorher in der Bildung begriffen war, und auch one ihn zu allgemeiner Annahme gelangt sein würde.

Schließlich ist das Bedenken zu berücksichtigen, ob nicht die Apostelgesch. der jerus. Gemeinde eine allzu gewichtige Autoritätsstellung gegenüber den heidenchristl. Gemeinden und ihren Leitern vindizire. Aber nicht so steht es, daſs dieselbe den B. und P. mit der Durchfürung beauftragte: wenn P. weiterhin die Durchfürung übernahm, so tat ers auf Grund der eigenen Überzeugung und der Zustimmung der antioch. Gemeinde. Von dieser aber erwartet die jerus. allerdings mit Bestimmtheit die Hinnahme des mit voller Zuversicht der Berechtigung gefaſsten Beschlusses, aber doch nicht, one sich auf dessen Heilsamkeit zu berufen, also nur auf Grund derjenigen Autorität, welche ihr eignet vermöge gereifteren Urteils über solche Dinge; als israelitische Gemeinde einer Offenbarung des Willens Gottes teilhaftig, ist sie sich einer Urteilsfähigkeit bewuſst, die sie berechtigt, den Heidenchristen gegenüber die Initiative zu ergreifen. —

Was die Litteratur über diesen Gegenstand betrifft, so finden, abgesehen von den bekannten Kommentaren zur Apostelgesch. und zum Galaterbrief, die einschlägigen Fragen ihre Besprechung in allen die Geschichte des apostolischen Zeitalters behandelnden Werken und in zalreichen Abhandlungen der theologischen Zeitschriften. Von Monographien, insbesondere über das Apostel-Dekret, seien hier von den neueren und den zalreichen älteren folgende erwänt:

St. Curcellaeus, diatribe de esu sanguinis inter Christianos. Amstel. 1659. Spencer, dissert. in locum Act. 15, 20 (de legg. Hebr. ritual. Tubing. 1732, p. 588 ff.). C. L. Nitzsch, de sensu decreti apost. Viteb. 1795. 4. (abgedruckt in Commentationes theol. ed. Velthusen, Kuinoel, Ruperti vol. VI. Lips. 1799, p. 385—418). Lipsius in Schenkels Bibellexikon, Artikel „Apostel-Konvent" Bd. I, S. 194—207.

Lic. **K. Schmidt.**

Appellanten, s. Jansenismus.

Appellationen an den Pabst. Die Appellation ist ein ordentliches Rechtsmittel mit Suspensiv- und Devolutiv-Effekt.

An den Papst können Appellationen gelangen, entweder sofern er Bischof und Erzbischof, oder sofern er Inhaber des Primates der katholischen Welt ist. Erstere haben nichts Eigentümliches, nur von den letzteren ist hier zu handeln.

Eine Appellationsgerichtsbarkeit des Papstes findet sich zuerst im Jar 343 in Kap. 3. 4. 7 des Concils von Sardica ausdrücklich anerkannt, wo der Vorschlag zweier Bischöfe Osius und Gaudentius angenommen wurde, daſs jeder von einer Synode verurteilte Bischof an den römischen Patriarchen appelliren, der aber den Synodalspruch entweder bestätigen, oder neue Richter verordnen könne (det judices). Diese Verordnung scheint — was bestritten ist — für den Bezirk der gesamten katholischen Kirche gemeint gewesen zu sein, fand jedoch zunächst nur in einem Teile derselben Anerkennung (Planck, Gesch. der christl. kirchl. Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 650, zält die Länder auf, wo ihr solche versagt worden), hatte aber nach einem halben Jarhundert (404) in Rom selbst sich zu dem Anspruche gestaltet, daſs in wichtigen Sachen (majores causae) überhaupt von dem Spruche des Bischofs an den Papst appellirt werden könne: nicht bloß abseiten anderer etwa beteiligter Bischöfe, sondern von jedweder sich gravirt erachtenden Partei. Si majores causae in medium fuerint devolutae, sagt Papst Innocenz I. in einem Schreiben an den Bischof Victricius von Rouen (Schönemann, Epp. Pont. p. 505), ad sedem Apostolicam, sicut Synodus statuit et beata consuetudo exigit, post judicium episcopale, referantur. Und es ist nicht zu leugnen, daſs die allgemein gehaltenen Ausdrücke des durch Papst Leo d. Gr. von Kaiser Valentinian III. im Jar 445 extrahirten Ediktes (Novell. Theodor. in dem Bonner Corp. jur. antejust. 1844, tit. 16) geeignet waren, dergleichen Ansprüchen Halt zu verleihen.

Bei Pseudo-Isidor ist diese römische Ansicht an einigen Stellen widerholt, wie z. B. in can. 5, 6. Caus. 2, qu. 6, an anderen Stellen weiter ausgesponnen, und zwar dahin, daſs 1) gemäß dem sardicensischen Concil Bischöfe in allen Sachen nach Rom appelliren können, causae graviores aber von bischöflichen

Gerichten überhaupt *nicht*, sondern *allein* durch den römischen Stul enschieden werden dürfen. Vgl. z. B. can. 12 ibid.: Omnium appellantium Apostolicam Sedem Episcoporum judicia et cunctarum majorum negotia causarum eidem Sanctae Sedi reservata esse liquet; was in can. 11 ibid. von Papst Gregor IV. (832) noch ausdrücklicher widerholt und ausgefürt wird; 2) nicht bloß von Bischöfen und in causis majoribus, sondern von allen und jeden gravirten (gravatis) und *in allen und jeden Sachen* an den Papst appellirt werden könne. Vgl. c. 4. 7. 8. 15. 17; C. 2. qu. 6: — was adoptirt und widerholt ist von P. Nicolaus I. (865) in c. 13 ib. judicia totius Ecclesiae ad hanc (S. Sedem) deferri jubent — canones.

Ich habe nur solche pseudo-isidorische Stellen hier mitgeteilt, die von Gratian in das Dekret aufgenommen und zugleich das Rechtsbewusstsein des 12. Jarhunderts zu dokumentiren geeignet sind. Damals war auch die konkurrirende Gerichtsbarkeit des Papstes, mittels deren er entweder unmittelbar, oder durch seine Legaten jede sonst den Bischöfen zuständige Sache entscheiden, resp. revoziren konnte, bereits ausgebildet: Alex. III. in c. 1. X. de Off. Leg. (1, 30); Innoc. III. in c. 56. X. de appell. (2, 28). Diese Jurisdiktion ist mit der Appellationsgerichtsbarkeit nicht zu verwechseln. Wohingegen es in den Gedankenkreis der letzteren gehört, dass wegen Rechtsverweigerung (in defectu justitiae saecularis) man sich von allen, selbst von weltlichen Gerichten an die Kirche und eventuell die römische Kurie sollte wenden können (Alex. III. in cap. 6. X. de foro compet. (2, 2); Innoc. III. ibid. c. 10. 11) und dass — wärend noch Alexander III. anerkannt hatte, wie eine Appellation von bürgerlichen oder weltlichen Gerichten (a civili jud.) an den Papst zwar kirchlich gebräuchlich, doch dem strengen Rechte nicht ganz gemäß sei (etsi de consuetudine Ecclesiae teneat, secundum tamen juris rigorem credimus non tenere: in c. 7. X. de appellat. 2, 28) — Innocenz III. bereits den Grundsatz geltend macht, dass gegen jede Sünde und also auch gegen die der weltlichen Rechtsverweigerung, die Kirche einzuschreiten habe: c. 13. X. de judiciis (2, 1). — Über die schnelle Vermehrung der Appellationen nach Rom s. überhaupt den tractat. de appellatt. et evocatt. ad Curiam Rom. in (Horix) Concordatt. Nationis German. etc. Francof. 1772, tom. 2, p. 171 ff.

Eine Reaktion wider Missbräuche der Appellation an den Papst betätigte sich in Deutschland zuerst durch die Goldene Bulle, welche (c. 11. § 4) wegen weltlicher Rechtsverweigerung nach Rom zu appelliren verbot; — sodann durch das Concordatum Constant. v. 1418, c. 4 und durch ein Dekret der 31. Sitzung des Basler Conciliums, dem der 26. Titel der sog. pragmat. Sanction von 1439 (Koch, Sanct. pragm. p. 162) entspricht, indem das genannte Konkordat festsetzte, dass die an den päpstlichen Stul gediehenen Berufungen nicht zu Rom, sondern durch judices in partibus entschieden werden sollten, das Basler Concil aber und die pragmatische Sanction, unter Widerholung der Bestimmungen des Konkordates, Appellationen per saltum (s. Rechtsmittel) und Appellationen vor der Definitivsentenz verboten. Nur für den Fall blieben letztere gestattet, dass Gravamina vorlägen, die in der Endsentenz nicht gutzumachen seien. — Wenn Walter und andere katholische Kanonisten versucht haben, dergleichen Bestimmungen schon den Päpsten Alexander III. und Innocenz III. zu vindiziren und den Concilien des 15. Jarhunderts somit mindestens die Initiative der gedeihlicheren Gestaltung dieser Beziehungen abzusprechen: so beruht dies auf gezwungener Erklärung der dafür citirten Stellen: c. 2. 5. 7. 59. 66. X, de appellatt. (2, 28); c. 28. X. de rescript. (1, 3); c. 11 de rescript. in 6^{0} (1. 3); c. 1, X. de off. legati (1, 30). Im Tridentinum allerdings (sess. 24, c. 20 de ref. u. sess. 13, c. 1. 2. 3 de ref.) hat auch die Kurie sich änliche Normen angeeignet, und definitiv vorgeschrieben: dass der Instanzenzug genau eingehalten, von den päpstlichen Nuntien, Legaten und sonstigen Behörden aber nicht gehemmt werden, die Appellation immer erst von der Endsentenz gestattet sein und bei Appellationen an den Papst nur causae majores nach Rom selbst gezogen, alle übrigen durch judices synodales (oder in partibus) entschieden werden sollen, d. h. durch päpstliche Delegaten, die deshalb Synodalrichter genannt werden, weil der Papst ihre Ernennung (*Vorschlag*) jenen Provinzial und Diözesansynoden überwies, deren regelmäßige Abhaltung

das Tridentinum angeordnet hatte. Erst nachdem es sich zeigte, dass diese Synoden nicht recht in Gang kommen wollten, hat P. Benedikt XIV. in der const. Quamvis paternae v. 1741 den Bischöfen und Kapiteln den Vorschlag überlassen (daher jetzt judices prosynodales) und heutzutage pflegen die Bischöfe außerdem noch die besondere Fakultät zu bekommen, dass sie die Vorgeschlagenen im Namen des Papstes auch delegiren; was indes niemals für einzelne Sachen, sondern stets auf eine bestimmte Anzal von Jaren geschieht. Hingegen ist die Einrichtung ständiger Prosynodalgerichte, wie sie z. B. von dem Erzbischofe Maxim. Franz von Köln 1784, sowie später von Preußen gewünscht worden, das ein solches Gericht für die Rheinlande mit dem Aachner Kollegiatkapitel verbunden wissen wollte, von der römischen Kurie stets abgelehnt worden, weil man es im Vatican für sehr wichtig achtet und nicht aufgeben will, dass die Tatsache, in gewissen Fällen nach Rom appelliren zu müssen, in den Völkern Erfarung und Bewusstsein von ihrer Zubehörigkeit zur katholischen Kirche lebendig erhalte. — Solchergestalt also hat die katholische Kirche diese Appellation gegenwärtig geordnet. Beschränkt hingegen hat sie ihrerseits dieselben nicht; behauptet vielmehr die Rechtsgültigkeit der ausgedehnten mittelalterlichen Kompetenz noch heute. Appellationen, welche demgemäß nach Rom wirklich gelangen und nicht etwa von den Synodalrichtern abgetan werden, verweist sie in der Regel an die Kongregationen Conciglio und Vescori e Regolari, deren Kompetenzen nicht genau von einander abgegränzt sind. Vgl. meinen Aufsatz über die römische Kurie in Richter und Jakobsons Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche, 1847, S. 84. 86. 102. Appellationen vom Papste an ein allgemeines Concilium hat P. Pius II. durch Bulle v. 18. Januar 1459 (Ferraris, prompta bibl. canon. v. appellat.) verboten.

Wärend solchergestalt die Kurie bereit sein würde, jede den Regeln des Tridentinums gemäß eingerichtete Appellation — nicht bloß die von einem erzbischöflichen oder exempten bischöflichen Gerichte, sondern auch die wegen Rechtsverweigerung von einem weltlichen Gerichtshofe an sie gelangenden — anzunehmen und zu entscheiden: haben dagegen die Staten, katholische wie protestantische, und zwar schon lange vor der Zeit des sogenannten Josephinischen Kirchenrechtes, dergleichen Appellationen entweder ganz verboten, oder doch wesentlich beschränkt. Es gibt kein Land, in welchem dies nicht irgendwie geschehen wäre; worüber genauere Auskunft nur in den einzelnen Partikulargesetzgebungen zu finden ist. Die Kurie freilich behandelt dergleichen Beschränkungen, durch welche die Zal der Appellationen nach Rom sehr herabgedrückt worden ist, nicht als rechtliche, sondern bloß als faktische.

Mejer.

Approbation von Büchern. — Mit der Beaufsichtigung der Litteratur im Interesse reiner Lehre hängt in der katholischen Kirche, als Komplement der Censur, das Institut der Bücherapprobation zusammen. Es beruht auf einer in die Beschlüsse des Concils von Trient (Trident. sess. 4) aufgenommenen Bestimmung des fünften lateranensischen Generalconciliums v. J. 1512, welche dahin geht, dass bei Geld- und Exkommunikations-Strafe kein theologisches Buch gedruckt werden darf, one vorherige Approbation desjenigen Bischofs, in dessen Diözese es erscheinen soll. Diese Regel gilt noch heute und pflegt für Regularen, in den Ordensregeln, dahin ergänzt und erweitert zu sein, dass dieselben nicht allein keine theologischen, sondern auch keine andere Art Schriften publiziren dürfen, one vorher die Approbation ihrer Ordensoberen eingeholt zu haben. — In den protestantischen Kirchen findet sich etwas änliches nicht, wurde aber, solange die Censur bestand, dadurch ersetzt, dass für theologische Schriften häufig das Konsistorium der Landeskirche sie übte. **Mejer.**

Apsis, s. Baukunst, kirchliche.

Aquaviva, s. Jesuiten.

Aquila, s. Bibelübersetzungen.

Aquila (*Ἀκυλας*) und Priscilla. *Ἀκυλας* ist die griechische Formation des lat. Aquila. Priscilla ist Diminutivform von Prisca *), wie denn viele römische

*) Diese Form findet sich Röm. 16, 3 nach den zalreichsten und gewichtigsten Zeugen.

Namen in Diminutivform gebräuchlich waren. A. war ein Jude aus Pontus, aber in Rom angesiedelt, das er nur wegen der Verfolgung unter Claudius verließ (Akt. 18, 2. Suet. in Claudio 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit). Er kam mit seiner Frau zunächst nach Korinth und trieb daselbst sein Gewerbe, das Zeltmachen. Hier machte Paulus seine Bekanntschaft und trat mit ihm in eine Verbindung, die für A. selbst und seine Frau, für das Evangelium überhaupt segensreich wurde und auch dem Paulus wichtige Hilfe gewärte. Beide Eheleute waren, als Paulus sie kennen lernte, noch Juden, wie aus der Darstellung des Lukas deutlich erhellt; lediglich auf Grund der jüdischen Religion und der Gleichartigkeit des Gewerbes erbaute sich zunächst ihre Verbindung, die bald einen andern Charakter annahm; A. und Priscilla wurden nämlich durch Paulus für das Christentum gewonnen: in einer bescheidenen Handwerkstätte begann die Christianisirung der glanzvollen Hauptstadt Achajas. Von dieser Zeit an waren die beiden Eheleute für das Evangelium tätig in Verbindung mit Paulus und unterzogen sich willig allem Schweren, was damit verbunden war. Als Paulus Korinth verließ, begleiteten sie ihn nach Ephesus, Akt. 18, 18—20. Hier hatten sie Gelegenheit, der Sache des Evangeliums einen mehr als gewönlichen Dienst zu leisten; denn es heißt (Akt. 18, 24), daſs sie Apollos, den beredten, geistreichen alexandrinischen Juden eigentlich erst in das Christentum einfürten. Es versammelte sich regelmäßig in ihrem Hause ein Teil der Christen von Ephesus zum Gottesdienst (1 Kor. 16, 19)*). Von dieser Zeit bis zur Abfassung des Römerbriefes hatten sie Gelegenheit, ihre Verehrung und Liebe gegen Paulus auf besondere Weise zu bekunden, indem sie ihn mit Gefar des eigenen Lebens aus Todesgefar retteten; Röm. 16, 3. Sie siedelten sich nun wieder in Rom an, wo Paulus sie (l. c.) grüßen läßt. Auch in Rom hielt ein Teil der Christen wie in Korinth die gottesdienstlichen Versammlungen im Hause jener beiden; Röm. 16, 4. Später, in den Zeiten der neronischen Verfolgung, haben sie diese Stadt wider verlassen, 2 Tim. 4, 19. Diese verschiedenen Übersiedelungen sind gewiſs nicht, wie Neander meint, durch die Natur des Gewerbes, sondern, wie wir gesehen, durch widrige Umstände, oder durch das Bestreben, für das Evangelium zu wirken, hervorgerufen worden. Ihre weiteren Schicksale sind unbekannt. Chrysostomus zu Röm. 16, 4; 1 Kor. 16, 19 erwänt nichts davon. Das Martyrol. Romanum zum 8. Juli fürt sie beide als Märtyrer auf. **Herzog.**

Aquila, Johannes Kaspar, geb. zu Augsburg am 7. August 1488, Son des dortigen Patriziers und Syndikus Leonhard Adler. Nachdem er dort und seit 1502 in Ulm begonnen, die klassischen Sprachen zu erlernen, machte er sich als farender Schüler auf Reisen und kam dabei über die Alpen bis nach Rom. Auf dieser Reise lernte er Erasmus kennen und fand, zurückkehrend, in Bern wegen seiner Rednergabe eine vorübergehende Anstellung als Prediger. Aber schon am 7. Febr. 1513 ward er in Wittenberg nach dem Album der dortigen Universität immatrikulirt, 1514 studirte er in Leipzig, wohin ihn die dortigen Humanisten ziehen mochten, und ward 1515 Feldprediger bei Sickingen, der ihm 1516 zum Pfarramt in Jenga bei Kaufbeuren verhalf. Als dann Luther auftrat, ward A. gleich von dessen Worten gewonnen, zeugte freimütig gegen das Verderben in der Kirche und heiratete. Dies brachte ihn durch Befehl des Bischofs von Augsburg in hartes Gefängnis zu Dillingen, aus welchem ihn nur die Fürbitte der Königin Isabella von Dänemark, Schwester Karls V., errettete. Befreit, begab er sich 1520 auf Kosten des Augsburgers Hans Honold nach Wittenberg, wo er 1521 Magister der freien Künste ward, um dann die Erziehung der Söne Sickingens auf der Ebernburg zu übernehmen. Wärend der Belagerung kam er wider in Lebensgefar durch die Rohheit der Sickingenschen Soldaten, die ihn aus einem Mörser schießen wollten, weil er sich weigerte, eine Kanonenkugel im Dienste des Aberglaubens zu taufen. Am Tag der Übergabe, Samstag nach Trinitatis 1523, erließ er, als Pfarrherr zu Jenga sich zeichnend, einen Sermon an alle evan-

*) Dies ist die einfachste, der Zeit und den Verhältnissen angemessenste Erklärung des Ausdruckes ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία, der auch Röm. 16, 3 vorkommt.

gelischen Prediger, sonderlich an seine Brüder im Allgäu, dass sie das lebendige Wort Gottes fröhlich und keck predigen möchten. Er selbst ging nach Eisenach und soll hier einige Zeit gepredigt haben; dann kam er nach Wittenberg, wo er sich mehrere Jare aufhielt und den Reformatoren näher trat. Er predigte in der Schlosskirche und half als guter Hebräer Luther bei Übersetzung des A. T.'s. „Wenn die Bibel verloren würde, so wollte ich sie bei Aquila widerfinden", sagte dieser. Durch Luther ward er 1527 Pfarrer zu Saalfeld in Thüringen und bei der Visitation im nächsten Jare Superintendent. Hier endlich fand er eine bleibende Stätte für längere Zeit. Aber rechte Ruhe hatte er auch jetzt nicht. Doch lag dies hauptsächlich an ihm. Melanthon, der in unausgesetztem Briefwechsel mit ihm blieb, hatte vielen Anlass, ihn zu besänftigen und zur Beobachtung der ihm gesteckten Grenzen zu ermanen. Schon 1528 machte er Miene, mit Agrikola sich am antinomistischen Streite zu beteiligen. Im J. 1530 war er wärend des Reichstags in Augsburg. Die nächsten Jare widmete er mit großem Eifer der Hebung des Schulwesens. Eine schwere Zeit begann wider für ihn nach dem schmalkaldischen Kriege. Aquila war einer der ersten Theologen, der gegen das Augsburger Interim auftrat, was ihm so heftigen Zorn des Kaisers zuzog, dass dieser 5000 Gulden auf seinen Kopf setzte. Die Gräfin Katharina von Rudolstadt verbarg ihn, später die Grafen von Henneberg. Diese stellten ihn sogar 1550 als Dekan in Schmalkalden an, bis 1552 der befreite Kurfürst Johann Friedrich ihn nach Saalfeld zurückrief. Hier lebte er, auch im Alter an den theologischen Streitigkeiten nicht unbeteiligt, bis zum 12. Nov. 1560.

An Schriften hat er mancherlei, aber alles nur von geringem Umfange, hinterlassen. Sie behandeln teils praktische Gegenstände, teils zeitgeschichtliche Streitfragen.

Vgl. über ihn Luthers Briefe und das Corpus Reformatorum. Dann G. A. Fr. Gensler, Vita M. J. C. Aquilae. Jenae 1816. Schelhorn, Ergötzlichkeiten III, 2047 f., 2195 f. **G. Plitt.**

Aquileja, in kirchenhistorischer Beziehung 1) als Sitz eines Patriarchen, 2) durch mehrere daselbst gehaltene Synoden, 3) durch ein eigentümliches Glaubensbekenntnis bemerkenswert.

Was 1) das Patriarchat betrifft, so hatten neben den Bischöfen von Rom schon frühzeitig auch andere italienische Bischöfe, namentlich auch die von Mailand, Ravenna und Aquileja darauf hingearbeitet, Patriarchalgewalt zu erlangen, die sie auch eine Zeitlang wirklich behaupteten. Als sich jedoch die Bischöfe von Mailand und Ravenna in den Jaren 570—580 von den arianischen Longobarden bedrängt sahen, zogen sie es vor, wider in engere Gemeinschaft mit Rom zu treten, und nur der Erzbischof von Aquileja, der seit dem Eindringen der Longobarden in Italien (568) auf der Insel Grado residirte, widerstand hartnäckig allen Einigungsversuchen. Ebenso seine Nachfolger, so dass der Papst Honorius I. (625—638) sich genötigt sah, um wenigstens eines seiner Hoheitsrechte auszuüben, den Bischof von Aquileja als Patriarchen von Grado zu weihen. Späterhin (im Jar 1451) wurde dieses Patriarchat nach Venedig verlegt, wodurch es in eine immer schwierigere Stellung geriet, da einerseits Österreich, andererseits Venedig die Ernennung des Patriarchen in Anspruch nahm. Daher hielt es der Papst Benedikt XIV., um den fortwärenden Zwistigkeiten einmal ein Ende zu machen, für das beste, das Patriarchat von Aquileja im Jar 1751 ganz aufzuheben und statt dessen das ziemlich bedeutungslose von Udine für die venetianischen Besitzungen in Friaul zu errichten, für den österreichischen Anteil aber in Aquileja einen apostolischen Vikar einzusetzen, und da Venedig mit dieser päpstlichen Anordnung nicht zufrieden war, so wurde auf den Antrag Österreichs das Patriarchat gänzlich aufgehoben, an dessen Stelle zwei neuerrichtete Erzbistümer Udine und Görz traten, die gegenwärtig noch fortbestehen. Vgl. de Rubeis, Monumenta Ecclesiae Aquilejensis 1740 fol.; J. Fontanini, Histor. literaria Aquilejensis. Rom. 1742; Wiltsch, Kirchl. Geographie und Statistik I, 277 ff.; Zieglers Gesch. der kirchl. Verfassungsformen S. 321 ff.

2) Unter den zu Aquileja gehaltenen Synoden wurde die erste im J. 381

usammenberufen, um zu entscheiden, ob Palladius, Bischof in Illyrien, des Aria-
nismus mit Recht beschuldigt werde, oder nicht. Er hatte sich nämlich, da diese
Anklage gegen ihn erhoben wurde, zu seiner Rechtfertigung an den Kaiser Gra-
tian gewandt und diesen gebeten, aus allen Provinzen des Orients, die er auf
seiner Seite zu haben glaubte, ein Concil zusammenzuberufen, was der Kaiser
auch im J. 379 tat. Doch erst im J. 381, unmittelbar nach dem Concil zu
Konstantinopel, fand dasselbe statt, indem sich 32 Bischöfe (aus Italien, Gallien
und Afrika — die orientalischen waren zwar eingeladen, erschienen aber nicht —)
am 3. September zu Aquileja versammelten, um die Streitfrage zu erörtern. Den
Vorsitz bei den Verhandlungen fürte Valerian, der Bischof von Aquileja, die Seele
des Ganzen aber war Ambrosius, der berühmte Bischof von Mailand. Der Angeklagte
wurde, samt seinem Presbyter Secundinus, der arian. Häresie schuldig befunden und
abgesetzt. Eine zweite, um das J. 698 zu Aquileja gehaltene Synode betraf
den Dreikapitelstreit (s. d. A.), und da die hier versammelten Bischöfe sich
gegen die Verdammung der drei Kapitel erklärten (s. Beda Vener., De tempor.
ratione, c. 66: „Synodus Aquileiae facta ob imperitiam fidei quintum univer-
sale concilium suscipere diffidit" etc.), so galten sie selbst für Schismatiker und
ihre Beschlüsse fanden keine kirchliche Anerkennung, obwol sie im wesentlichen
nichts anderes enthielten, als was beim Beginn dieses Streites (554) fast alle
abendländischen Bischöfe behauptet hatten. — Eine spätere, gleichfalls nicht an-
erkannte Synode wurde zu Austria bei Udine, in der Diözese von Aquileja, im
J. 1409 von Gregor XII. gehalten, zu eben der Zeit, da man zu Pisa damit
beschäftigt war, ihn abzusetzen. Daher nützte es ihm nichts, dass er auf der ge-
nannten Synode seine beiden Nebenbuler, Benedikt und Alexander V. anathe-
matisirte, indem das Concil zu Pisa sich fast einstimmig für Alexander V. er-
klärte. Vgl. über diese, sowie über einige andere aquilejensische Synoden (z. B.
von d. J. 1305, 1311, 1339): Norisii opp. ed. Ballerini, T. I, p. 748 ss., so-
wie Hefele, Conciliengesch. II, 898 f.; VI, 424 ff. 888 ff.

3) Was endlich das obenerwänte Glaubensbekenntnis der Kirche zu
Aquileja betrifft, so lautet dasselbe (nach Rufinus, Exposit. Symb. Apost.): „Credo
in Deo patre omnipotente, invisibili et impassibili. Et in Christo Jesu, unico
filio eius, domino nostro. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine.
Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit ad inferna. Tertia die re-
surrexit a mortuis. Ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris: inde ventu-
rus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritu sancto. Sanctam Ecclesiam,
remissionem peccatorum, hujus carnis resurrectionem." Bemerkenswert ist hiebei
zuvörderst im ersten Artikel der Zusatz „invisibili et impassibili", der sich in an-
dern Glaubensbekenntnissen nicht findet, aber nicht befremden kann, wenn man
annimmt, dass es der Kirche zu Aquileja darauf ankommen mochte, gegen die Irr-
lehre der Patripassianer ein recht entschiedenes Zeugnis abzulegen. Ein zwei-
ter beachtenswerter Punkt ist das „Descendit ad inferna", welches sich zwar ebenso
in dem apostolischen Symbolum, aber weder in dem ihm zum Grunde liegenden
altrömischen, noch in irgend einem anderen der drei ersten christlichen Jarhunderte
findet. Vielmehr sind es erst die semi-arianischen Synoden zu Sirmium 358 und
zu Nice 359, welche in ihren Bekenntnisformeln des Hinabsteigens Christi in die
Unterwelt (*εἰς τὰ καταχθόνια*) ausdrücklich gedenken. Vgl. Hahn, Biblioth. der
Symbole und Glaubensregeln, S. 30 ff. 168. 170; Zöckler, das apost. Symbolum,
1872, S. 10 ff. (sowie unten, d. Art. „Höllenfart"). — Eine dritte Eigentümlich-
keit des aquilejens. Symbols besteht in der starken Betonung der Identität des
Auferstehungsleibes mit dem irdischen durch das hujus vor carnis resurrectionem.
Vgl. hierüber de Rubeis, l. c., p. 71, sowie Hahn S. 31 f. **(H. A.) Zöckler.**

Arabien, עֲרָב, eig. Steppe, ist in der Bibel zunächst nicht Gesamtarabien,
sondern nur das für den Hebräer zumeist in Betracht kommende Steppenland
Nordarabiens, Jes. 21, 13; Jer. 25, 24: Ez. 27, 21. עֲרָבִי in Jes. 13, 20:
Jer. 3, 2, auch עַרְבִי in Neh. 2, 19: 6, 1 (ein Plur. עַרְבִים und עַרְבִיִּים 2 Chron.
17, 11; 21, 16 u. a.) ist dem entsprechend nicht der Araber im Allgemeinen,

sondern der Steppen- oder Wüstenbewoner als solcher. Erst in den spätesten Büchern, in 2 Chron. 21, 16, wo die עֲרָבִים zur Seite der Äthiopen wonen, dann auch in Neh. 2, 19: 6, 1 und weiterhin in N. T., im Gal. 1, 17: 4, 25; auch Ap.-Gesch. 3, 11 dürfte sich der Name als allgemeinerer geographischer Eigenname finden. Auch bei den Assyrern sind die Aribi (Schrader, Keilinschr. und A. T. S. 56), bei Homer die *Ἐρεμβοί* (Odyss. IV, 84), bei Herodot die *Ἀράβιοι* (in III, 4—7; 107 ff.) nur die Nordaraber; bei den Klassikern macht sich erst nach Herodot ein umfassenderer Sinn geltend. Bei den alten Ägyptern fehlt ein entsprechender Name ganz. Sie nannten die Araber im Allgemeinen Pun, was mit Banu (Sönen) zusammenhängen mag. Speziell die Bewoner des steinigten Arabiens hießen bei ihnen Sasu (Brugsch, Geogr. Inschr. II, 14 ff. 53 ff). Bei den Hebräern selbst findet sich noch die andere Benennung „Söne des Ostens" und „Land der Söne des Ostens", 1 Mos. 10, 30; 29, 1; Richt. 6, 3. 33; 7, 11; 8, 10; Hiob. 1, 3; Jes. 11, 14 ff., welcher die mittelalterliche Bezeichnung „Saracenen" (Scharkijjuna) entspricht; aber auch diese ist zunächst auf die nordarab. Stämme beschränkt.

Arabien ist 50—60,000 Q.-Meilen groß, gegenwärtig aber nur von etwa 8 Mill. Menschen bewont. Wärend sich nordöstlich und nördlich von ihm von Indien ab bis zum schwarzen Meere hin und über dasselbe hinaus ununterbrochen Land an Land reiht, liegt es selber, obwol zwei Erdteile mit einander verbindend, wie ausgesondert da. Selbst von den Ländern der Nordsemiten, der Hebräer, Syrer, Chaldäer und Assyrer, mit denen es sich sonst zu einem einzigen großen Ganzen vereinigen würde, trennt es die große nordarabische Wüste, welche durch den Karawanenverkehr nur notdürftig überbrückt wird. Im Westen, Süden und Osten aber, wo es vom Meer umgeben ist, macht es die fast ununterbrochene Ringmauer, mit der es seine Küstengebirge einschließen, für Fremde allzu unzugänglich. Fast könnte man daher meinen, daſs seine Bewonerschaft unangeregt und unentwickelt, je länger, desto mehr gegen andere Nationen habe zurückbleiben müssen. In Warheit aber ist sie bestimmt gewesen, nachdem sie Jarhunderte, ja Jartausende lang gewissermaßen nur sich selbst gelebt hatte, wie eine unversiegbare Quelle mit einer kaum sonst gesehenen Kraft und Wildheit einen Völkerstrom aus sich hervorbrechen zu lassen, der die verschiedenen Reiche Asiens, Afrikas und Europas politisch und geistig unterwarf und mit immer neuen Dynastieen mehr als hundert Throne besetzte. Wir haben es hier aber nicht mit Arabiens weltgeschichtlicher Bedeutung zu tun. Das Interesse des Theologen erregt das Volk schon wegen seiner nahen Verwandtschaft mit Israel, das Land aber wegen der vielen Beziehungen, welche die hl. Schrift auf dasselbe zu nehmen nicht umhin kann. Von den drei Teilen desselben, welche Ptolemäus unterscheidet, bezeichnet der erste, das peträische Arabien, das Zwischenstadium, in welchem die Kinder Israel nach ihrer Erlösung aus Ägypten vierzig Jare verbleiben mußten; der zweite, das wüste Arabien, mußte von ihnen durchwandert werden, ehe sie nach ihrer Befreiung aus Babel nach Kanaan zurückgelangen konnten; an den dritten Teil, an das glückliche Arabien, erinnert man sich bei den Huldigungsgaben, welche die Magier aus dem Osten dem neugeborenen Heiland weihten, — so daſs Arabien gerade an den wichtigsten Stellen als bedeutsame Folie in die heilige Geschichte hereinragt.

Das peträische Arabien, zwischen den beiden Zungen, in die sich das rote Meer nördlich teilt, und darüber hinaus zwischen der Wüste Sur westlich und der Araba östlich gelegen, sich nach Norden hin bis zur Küste des Mittelmeeres erstreckend, von Kanaan nur durch das Waddi Murreh, östlicher durch das von diesem ausgehende, nördlicher gerichtete Waddi Fikreh (Wüste Zin) geschieden, — hat seinen Namen von der im östlichen Grenzgebirge Seir gelegenen edomitischen Hauptstadt Petra, סֶלַע, Richt. 1, 36; 2 Kön. 14, 7; Jes. 16, 1, obwol man „peträisch" später auch appellativisch im Sinn von steinicht nahm, und nicht unpassend auf die Bodenbeschaffenheit bezog. Es ist ein ödes Gebirgsland, voller Granit-, Porphyr- und Grünsteinfelsen, das nur hin und wider einige fruchtbare

Täler hat, das in Moses Zeit allerdings ergiebiger sein mochte, als jetzt, eine Volksmenge aber, so groß, wie sie im Pentateuch angegeben wird, one Gottes besondere Fürsorge nicht zu ernären vermochte. Die zunächst an Kanaan grenzende Hochebene der Azâzimeh, die kurzweg Azâzimat genannt wird, ist eine besonders unwirtliche, wenig bewonte, schwer zugängliche und daher wenig bekannte Gebirgsfeste, welche nördlich und südlich von imponirenden Felsreihen (nördlich vom Gebel Halal, südlich vom Gebel Araif-en-Nakah und Gebel el-Mekrah) eingeschlossen ist, und östlich, wo sie sich am höchsten erhebt, jäh in die Arabah abfällt. Parallel mit der westlichen Meereszunge läuft das Hauptgebirge dieser Gegend, der Gebel-Et-Tih, der sich aber südlicher ostwärts wendet und sich dann in mehreren Bergrücken der östlichen Zunge annähert. Durch ihn vornehmlich wurde die Richtung, die die Kinder Israel bei ihrem Wüstenzuge nahmen, bestimmt. Er wurde zuerst westlich, und dann südlich umzogen. Westlich von ihm liegen die Waddis Ghurundel, Mukatteb und besonders das schöne, fruchtbare Waddi Feirân, in dessen Namen sich der des biblischen Pharan erhalten hat; weiterhin aber, wo er sich mehr gegen Osten wendet, breitet sich südlich von ihm die Sandebene Ramleh, und noch südlicher der Waddi er-Rahah und esch-Scheikh aus. Südlich vom W. Fairan erhebt sich hoch und kün der Gebel Serbal, den manche, besonders Lepsius, gegen die Tradition für den Berg der Gesetzgebung gehalten haben, — östlicher aber das aus drei großartigen Felsrücken bestehende Sinai-Gebirge, dessen mittlerer Rücken Horeb heißt. Am östlichen Fuße des Horeb liegt das Katharinenkloster, das unter mehreren anderen Klöstern dieser Gegend nur allein noch bewont ist. Auf dem westlicheren Rücken aber erhebt sich der Gebel Katherin, der nach Süden die weiteste Aussicht bietet, auf den Gebel et-Turf, der nach der Südspitze des peträischen Arabiens zieht und dort das Vorgebirge Ras-Muhammed bildet, auf die beiden Zungen des roten Meeres, die wie Silberstreifen das Land zur Rechten und Linken einfassen, bis sie sich an Ras-Muhammed vereinigen, und zuletzt noch auf die Gebirge jenseits der Zungen in Afrika und Asien.

Das wüste Arabien, welches die Propheten im Auge haben, wenn sie den Weg der heimkehrenden Exulanten als einen Wüstenweg schildern, Hos. 2, 16; Jes. 35, 1 ff.; 40, 3 ff.; 49, 9 u. a., bei Ez. in c. 20, 35 „die Wüste der Völker“, — ein Gebiet, welches von den Arabern el-Badîe, die Wüste, schlechthin genannt und nach den angrenzenden Ländern in Wüste Syriens, Wüste Mesopotamiens und Wüste Iraks eingeteilt wird, besteht größtenteils aus ungeheueren dürren Sandebenen, die nur eine spärliche, kaum für das Kamel ausreichende Vegetation haben, und nur hin und wider etwas salziges oder in Vertiefungen vom Regen zurückgebliebenes Wasser darbieten. Zuweilen erblicken die Wanderer in der Ferne eine Wasserfläche, einen See, aber es ist das nur ein auf die trockne Steppe hingezauberter Schein, eine Art Fata morgana, der in Jes. 35, 7 erwänte Sarab, vergl. Rawlinson, Monarchies I, p. 38. Glücklicherweise mäßigen häufige Winde die Hitze, die auf diesem trocknen Boden unter dem wolkenlosen, krystallenen Himmel herrscht. Überhaupt ist die Wüste für den, der auf sie angewiesen ist, nicht so beschwerlich und nicht so reizlos, wie man annehmen möchte. Die Luft ist in ihr auch trotz der Hitze so morgenfrisch, dass sie auf den Ermatteten belebend wirkt; sie hat eine außerordentlich woltuende Reinheit und Klarheit. Dabei webt auf dem ewigen Einerlei, nirgends bewegt und nie verändert, der Duft einer höhern, geheimnisvollen Weihe, die am Tage durch das strahlende Blau und in der Nacht durch die unbeschreibliche Sternenpracht des majestätischen Himmels noch erhöht wird. Allerdings aber, wenn sich der aus Südosten stoßweise über die Wüste herwehende Samum, d. i. Giftwind, der in Ps. 11, 6 mit dem Glutwinde gemeint ist, erhebt, so droht er alles, was ihn einatmet, zu ersticken, vergl. Niebuhr, Beschr. von Arabien S. 7 f., Rosenm., bibl. Geogr. III, 6 f., Palgrave, Reise in Arabien, deutsch 1867 I, S. 13 f. Belebt sind diese Einöden nur durch Hirtenstämme, Bedawijun, Beduinen, Wüstenleute, welche wandernd ihre Zelte bald hier, bald da aufschlagen.

Das eigentliche Arabien breitet sich südlich von der Linie, die man sich

zwischen den Nordspitzen des arab. und pers. Meerbus. gezogen denken kann, aus und umfaſst heutzutage auf der Westküste den Higaz und Jemen (das glückliche Arabien des Ptolemäus), auf der Südküste Hadramaus, Mara und Dära, auf der Ostküste Oman. Nach Palgrave I, S. 70 besteht diese Halbinsel „aus einem centralen Tafellande (Negd), welches ein Wüstengürtel umschließt, der gegen Süden, Westen und Osten sandig, gegen Norden steinig ist. Dieser äußere Gürtel ist wider von einer Reihe von Gebirgen umgeben, die zum größten Teil niedrig und unfruchtbar sind, in Jemen und Oman aber eine bedeutende Höhe, Breite und Fruchtbarkeit erreichen, wärend jenseits (außerhalb) derselben ein schmaler, begrenzter Küstenstrich läuft.“ Das Centraltafelland wird durch verschiedene Gebirgszüge, besonders durch den Gebel Tornick, der halbmondförmig in südöstlicher, dann in südwestlicher Richtung den mittleren Gebirgsstock der Halbinsel bildet, in eine Menge Hochtäler zerlegt, was für die Mannigfaltigkeit des Klimas und für die verschiedene Ergiebigkeit des Bodens von nicht geringem Einfluſs ist. Die Wüstenregion, welche sich um dieses Hochland herumlegt, besteht nicht aus flachen Sandsteppen, sondern aus parallel fortlaufenden Hügelreihen lockeren, rötlichen Sandes, welche sich unter dem Einfluſs des Windes gleich ungeheuren Meereswogen heben und senken. Es sind dies die sogenannten Nefuds. „In den Tiefen zwischen diesen Hügeln, die im Durchschnitt 2—300 Fuß hoch sind, erscheint sich der Reisende wie in eine Sandgrube eingekerkert und auf allen Seiten von brennenden Mauern umschlossen, wärend er wider, wenn er den Abhang erklimmt, ein weites Feuermeer überblickt, das durch Windstöße in kleine, rotglühende Wellen geteilt ist. Kein Schatten, keine Ruhe für das Auge oder die Glieder in den Strömen von Licht und Hitze, die sich von oben auf eine blendend stralende Fläche ergießen“ (Palgrave). — Das Randgebirge, das die Einfassung dieses Wüstengürtels bildet, erhebt sich nach dem roten Meere zu zackig und schroff. An den älanitischen Golf treten die Granitfelsen bis zu 6000 Fuß hoch nackt und wild heran und machen hier die Küste für Schiffe fast unzugänglich. Südlicher besteht das Gestade aus Korallenbänken. Das Gebirge aber entfernt sich, je weiter nach Süden, desto weiter vom Meere, so daſs im südlichen Higaz selbst noch der östlicher im Lande laufende Pilgerweg von Medina ab 50 Meilen weit nach dem öde und trist gelegenen Mecka (dem alten Becka, bei den Klassikern Makoraba) durch enge Täler und Felsschluchten fürt. In Jemen hält sich das Gebirge 100 Stunden weit vom Meere entfernt. An der Südküste senkt es sich nach Osten hin allmählich sehr beträchtlich. An der Ostküste in Oman erreicht es zwar zunächst wider die Höhe von 6000 F. und weiterhin springt es als eine Kette dunkler, zerrissener Basaltberge weit ins Meer vor, indem es das asaborum promontorium der Alten, das heutige Ras Musendom bildet und sich der persischen Seite auf 15 Stunden annähert; aber dann wird es auch hier je weiter nach Norden desto niedriger, bis es zuletzt in die große, steinige Wüste Nordarabiens übergeht.

Das Klima Arabiens und ebenso auch seine Bodenbeschaffenheit ist so verschieden, daſs die größten Gegensätze, daſs afrikanische Hitze und Wüstennatur und asiatische Fruchtbarkeit oft dicht bei einander sind. Palgrave hält zwei Dritttheile des Landes für kultivirt oder wenigstens kultivirbar, ein Dritttheil dagegen für unbewonbare, aller Kultur widerstrebende Wüste. Die Küsten sowol des arabischen als auch des persischen Meeres haben eine tropische Hitze, die im Sommer nur auf kürzere Zeit, höchstens zwei Monate lang, dürch einen külenden Luftstrom gemildert wird. In den Gebirgsgegenden, besonders in den Tälern des Hochlandes, ist die Luft dagegen mild und frisch, und das Klima eins der gesundesten. Auf den höchsten Punkten kommen Schnee und Eis vor. Arabien hat eine Regenzeit, die gewönlich drei Monate dauert und um so wichtiger ist, als es an perennirenden, eigentlichen Flüssen fast gänzlich fehlt. In den Küstengegenden und in der Wüste trocknen freilich auch die Bäche, welche der Regen bildet, gewönlich sehr schnell aus. In den Gebirgen aber behalten die Waddis ihr Wasser oft das ganze Jar hindurch. Auch ersetzt hier im Sommer der Tau den Regen. Wärend daher die Küste, arab. Tehoma, auf ihrem einförmigen Sandboden nur einen

spärlichen Pflanzenwuchs hat, findet sich an den Abhängen der Gebirge und noch mehr auf der inneren Hochebene eine reichliche und kostbare Vegetation. So in Jemen, dessen Name eigentlich rechts = südlich gelegen bedeutet, aber schon in alter Zeit im Sinn von glücklich, εὐδαίμων, genommen worden ist, — Jemen war schon in alter Zeit das eigentliche Kulturland der Halbinsel, — so aber auch in Hadramaut und in den andern Ländern an der Südküste. Selbst mitten zwischen den nördlichen Nefuds fürt der Weg von Syrien her durch einen über eine deutsche Meile breiten und sechsmal so langen Taleinschnitt (Dschauf, Niederung, eigentlich Bauchhöle genannt), der sich durch eine ungemein üppige Vegetation auszeichnet.

Von dem Reichtum Arabiens an edlen Produkten, besonders an aromatischen Gewächsen, daneben auch an Gold und Edelsteinen, wurde im Altertum vielleicht zuviel Rühmens gemacht. Vieles, wie z. B. der Zimmt, mochte als arabisch angesehen werden, was eigentlich indisch war. Aber Weihrauch, Myrrhen, edle Balsamgewächse, Aloë, Cassia, kostbare Holzarten, auch Reis und herrliche Baumfrüchte, wie Feigen, Pomeranzen, Granatäpfel und Citronen und alle Getreidesorten des südlichen Europa gedeihen in Arabien wirklich; Edelsteine kommen nicht selten vor und Perlen werden an der Küste und namentlich auch auf den Bahrayn-Inseln im persischen Meer viel gefunden. Zudem wächst in Arabien auch eine Frucht, die für die Einwoner fast eben so wichtig ist, wie für uns das Brot, die sie wärend der langen Märsche durch die Wüste erquickt und närt, nämlich die Dattel, reichlich. Im peträischen Arabien, wo die Vegetation oft nur aus Akazien, Dornen und Coloquinten besteht, wachsen stellenweise auch die Tamarisken, von welchen eine Art Manna gewonnen wird. Was das Tierreich betrifft, so haben die Beduinen Schafe und Ziegen; berühmt ist das arabische Pferd, das aber erst spät eingefürt wurde, und sehr wichtig der Esel. Aber das Haupttier ist das Kamel; für die so schwierigen Reisen durch die so großen Wüsten ist es wie geschaffen. Von den Vögeln sind besonders die Kata, eine Art Wachteln, zu erwänen, die Burckhardt im peträischen Arabien traf. Sie sind vielleicht mit den Wachteln in 4 Mos. 11, 31 gemeint. Wild leben in der Wüste Hyäne, Wolf und Schakal, — sie vorzüglich erregen das in 5 Mos. 32, 10 erwänte Geheul der Einöde, — Fuchs und Panther, Steinbock, Gazelle, Antilope und Affe, aber auch Stier, Esel, Hund und Schwein. So ist das Land troß seiner Wüste und der damit verbundenen Armut immerhin reich genug, eine größere Anzal Einwoner zu nären, obwol es doch auch wider, troß so mancher reich gesegneter Partieen, ganz dazu angetan ist, den größeren Teil der Bevölkerung zur äußersten Genügsamkeit zu nötigen.

Die Bevölkerung ist im wesentlichen semitisch, doch deutet sich für Südarabien in 1 Mos. 10, 7 eine kuschitische Grundlage an, welcher es, selbst wenn Kusch zunächst nur ein geographischer Begriff gewesen wäre, an unterscheidenden Eigentümlichkeiten nicht gefehlt haben wird, welcher sicher die auch bei andern hamitischen Stämmen hervorstechende Vorliebe für die Küsten, für Schifffart und Handel eigen war. Von den dort aufgefürten kuschitischen Stämmen ist nur Seba, der erste, ausschließlich auf der afrikanischen Seite zu suchen; schon Havila, der zweite, gehört unzweifelhaft auch der asiatischen Seite an, 1 Mos. 25, 18; vgl. auch 1 Sam. 15, 7, und ist vielleicht mit ʽΥαιλα im südlichen Jemen (Ptol. VI, 7, 41) oder Huwaila in Bahrayn an der Ostküste zusammenzustellen. Noch bestimmter aber weisen die folgenden Namen, Sabtha und Ra'ma, und dem entsprechend wol auch Sabtecah auf Südarabien hin. Sabtha erinnert an *Σάββαθα* (Arrian. Peripl. 15; Ptol. VI, 7, 38; Strabo XVI, 4, 2) oder Sabota (Plin. 6, 32; 12, 32), die Hauptstadt der Chatramotiten in Hadramaut, das Emporium des Weihrauchhandels mit 60 Tempeln; — Ra'ma, in der Alex. *Ῥέγμα*, in Ez. 27, 22 mit Saba zusammen als ein Handelsvolk genannt, das den Tyriern Spezereien, Edelsteine und Gold lieferte, läßt an Regma oder Regama (Ptol. VI, 7, 14), eine arab. Hafenstadt am persischen Meerbusen denken. Ra'ma war nach 1 Mos. 10, 7 der Mutterstamm für Saba und Dedan, welche in der Hauptsache ebenfalls arabisch, vgl. Mos. 10, 28 u. 25, 3, nicht wie Wetzstein in Del. Komm. zu Jes.

will, afrikanisch sind. Daſs Stämme wie Havila und Saba in 1 Mos. 10, 27. 28 u. 25, 2 auch als semitisch aufgefürt werden, erklärt sich daraus, daſs sie sich von semitischen Elementen durchdringen ließen. — Von den Semiten waren es, soviel sich aus den Namen erschließen läſst, vgl. 1 Mos. 10, 26 ff., die verschiedenen Abzweigungen Joctans, des Bruders Pelegs, welche Jemen und das übrige Südarabien in Besitz nahmen. Etwas jüngere Schichten, die von Abraham und der Ägypterin Hagar hergeleiteten ismaelitischen Stämme, besonders Nebajoth, der erstgeborene Ismaels, und Kedar, aber auch Duma und Massa, deren Gegend freilich weniger bestimmt nachzuweisen ist, dann der noch in Jes. 21, 14; Jerem. 25, 23; Hiob. 6, 19 erwänte Stamm Thema, dessen Gebiet in der Mitte zwischen Petra und Medina, östlich von der Pilgerstraße gefunden wird, und Jetur, der Stamm der Ituräer (Drusen), setzten sich (von Ägypten bis zum pers. Meere) im wüsten Arabien und in den nächsten angrenzenden Gegenden fest, 1 Mos. 25, 12 ff. Den andern Stämmen aber, die auf Abraham und Ketura zurückgefürt werden, den Midianitern und ihren Verwandten, fiel die Westgegend, soweit sie nicht schon von den Joctaniden in Besitz genommen war, bis zum älan. Meerbusen und bis ins peträische Arabien hinein, zu, vgl. 1 Mos. 25, 1 ff. — Die einheimischen arabischen Genealogen reden von erloschenen Stämmen, die der mythologischen Zeit angehören und verschwunden sind, und unterscheiden im übrigen eingeborene Stämme — motâribah, die von Qahtân = Joctan abstammen, und eingewanderte, arabisirte — mustâribah, worunter sie die nördlichen, von Ismael stammenden verstehen. Sie sind aber durch die Bibel und spätere jüdische Traditionen beeinfluſst und kommen daher nicht weiter in Betracht.

Unverkennbar sind zwischen den Süd- und Nordarabern schon frühzeitig Unterschiede hervorgetreten, welche die Behauptung einer kuschitischen Abkunft der ersteren sei's nahe legten, sei's bestätigten. Wärend es bei den Nordarabern erst sehr spät, ja eigentlich erst durch Muhammed, der mit Hilfe der Religion den verschiedenen Stämmen einen neuen, einheitlichen Geist einzuhauchen wuſste, zu einem größeren geordneten Gemeinwesen kam, das eine historische Bedeutung erlangte und auch die wilden Beduinen an Ordnung zu gewönen vermochte, — in neuerer Zeit erst wider durch Abd el Wâhab, der die politisch-religiöse Sekte der Wahabiten in Negd stiftete, — haben die Südaraber schon im Altertum nicht bloß größere Städte gebaut, sondern auch mächtige Staten gegründet und, einer gewissen Kultur zugänglich, den Künsten des Friedens gehuldigt. Noch heute zeichnen sich die Länder an der Südküste, namentlich Mahra und Qâra dadurch aus, daſs in ihnen nicht die rauhen Wüstensöne, die Beduinen, über die Städter und ihre Fürsten herrschen, sondern die Stadtbevölkerung das Übergewicht hat, ja daſs hier sogar auch die Landbevölkerung, soviel wir bis jetzt wissen, meist in festen Wonsitzen lebt. Wärend daher sonst die arabischen Stämme nur genealogische Bezeichnungen haben, in denen stets Beni, Aulâd oder (in Hadramaut) Bâ (Söne) widerkehren, haben die Mahriten und Qâriten topographische Unterscheidungsnamen, die mit Bait (Haus, Wonung) zusammengesetzt sind. Übrigens rühmen sich in Hadramaut und in den anliegenden Küstenländern nicht bloß, wie sonst überall, die Beduinen eines besonderen Ursprungs und besonderer Rassenreinheit, sondern hier beansprucht gerade auch der Kern der Stadtbevölkerung beides für sich, und zwar will sie nicht, wie die meisten Beduinen von Qahtân, sondern von Hodun, dem Bruder Qahtâns, genauer von Hoduns Son, Yssa el Amud, abstammen. Selbst in der Religion unterscheiden sich diese südlichen Araber heutzutage von den übrigen. Sie haben sich von der großen Hauptmasse der Orthodoxen schon längst als Chuâridsch (Ketzer) soweit abgesondert, ihr Muhammedanismus ist so oberflächlich und lax, daſs man sie kaum als Moslems ansehen kann. Dagegen nähern sie sich in mancher Beziehung unverkennbar den Äthiopen an. Ihre Sitten weisen zum teil auf diese hin, vgl. Knobel, Völkertafel, S. 256. Sie haben denselben Typus regelmäßiger Gesichtsbildung. Ihr Wuchs ist schlank, ihre Gestalt edel und ebenmäßig. Nur die Bildung des Mundes soll infolge des Umstandes, daſs gewisse Laute ihres Idioms nur durch Verzerrung der Mundwinkel hervorgebracht werden können, etwas häſsliches haben. Die Mariten sollen zudem

zum Teil ebenso dunkelfarbig wie die Abessynier sein. (Vergl. H. v. Maltzans Einl. in Wredes Reise in Hadramaut.) Besonders auffallend ist die Änlichkeit der südarabischen und abessynischen Sprache, wie alsbald noch weiter erhellen wird.

Nichtsdestoweniger aber findet sich zwischen allen Arabern doch auch wider so viel Änlichkeit, ja Gleichheit, daſs es wenigstens fraglich bleibt, ob die Eigentümlichkeiten der Südaraber nicht, statt aus weiter zurückliegenden Gründen, aus der Lage und Beschaffenheit ihrer Länder, vielleicht auch aus späteren Einflüssen von Afrika her erklärt werden müssen. Die Änlichkeit oder Gleichheit tritt in denselben wichtigen Beziehungen, in denen sich die Verschiedenheit andeutet, in Geistesart und Lebensweise, Sprache und Religion hervor. Was zunächst die Geistesart betrifft, so überwiegt im Araber nicht eine sich ruhig und objektiv in das Wesen der Dinge versetzende und ihren Zusammenhang erforschende Vernunft, sondern ein scharfer, zerlegender Verstand, der die verschiedenen in Betracht kommenden Momente in ihrer Vereinzelung erfaſst und die Dinge des Lebens oft genug geschickt und klar bewältigt oder ausnützt. Zugleich aber waltet in ihm bei einer auffälligen Bedürfnislosigkeit, ja fast allzugroßen Einfachheit des Lebens oft genug eine ungezügelte Phantasie, eine starke Sinnlichkeit, eine Glut und Macht der Leidenschaft, welche ihn zwar zu äußerlich großen Taten befähigt, welche es ihm aber erschwert, statt seines subjektiven Beliebens objektive Rechtsordnungen in der Weise zur Richtschnur seines Verhaltens zu machen, daſs er aus der Zügellosigkeit zur Freiheit hindurchdränge. Der Sinn für Ordnung und Form tritt in ihm überhaupt zurück. Nicht unempfänglich für Glanz und Pracht, hat er doch für ware Schönheit wenig Verständnis. Mit einem Wort, was wir im Unterschied von indogermanischem Wesen als semitische Eigentümlichkeit anzusehen pflegen, das charakterisirt ihn in besonders hohem Grade. Was für ihn Autorität und ordnende Macht hat, ist der persönliche Wille seines Familien- oder Geschlechtshauptes, dem er sich unbedingt unterordnet; wenn es zu einer größeren, allgemeineren Zusammenfassung kommt, so ist es das Herrschergebot seines obersten Machthabers. Und wenn auch in ihm etwas von der im Hebräer so hervorstechenden Anlage zur Religiosität vorhanden ist, so ist es voran in diesem starken Bedürfnis der Unterordnung unter eine unbedingt gebietende Persönlichkeit begründet. — Am reinsten und vollkommensten hat er seinen Typus offenbar als Beduine ausgeprägt. Der Beduine aber liebt die einfachsten Einrichtungen und Sitten und ist darin so stabil, daſs uns seine Lebensweise noch heut aufs lebendigste an die der biblischen Patriarchen erinnert. Mit Verachtung blickt er auf diejenigen, die sich an die Scholle binden und durch das Städteleben verweichlichen. Ihn lockt die große, weite Wüste, in der er ungehindert dem Drange, frei umherzuschweifen, folgen kann. Heimatsgefül ist ihm fremd; Heimat ist ihm nur sein Stamm, denn Besitz ist ihm nur seine Herde und sein Zelt. Weide suchend für sein Vieh, wo sie sich ihm darbietet, hat er einen nur wenig entwickelten Sinn für Eigentum, so daſs er raubt und plündert, wo sich ihm Gelegenheit bietet, ebenso aber auch das seinige one großes Bedenken wider preisgibt. Seine Freigebigkeit und Achtung vor der Heiligkeit des Gastrechtes, verbunden mit seiner Neigung, sich selbst Recht zu verschaffen, und einer darin begründeten ewigen Kriegsbereitschaft, geben ihm etwas ritterliches, und wenn auch der romantisch-poetische Nimbus, mit dem ihn frühere Reisende, namentlich Burckhardt, zu umgeben liebten, durch Palgrave u. a. zum guten Teil beseitigt ist, so wissen wir doch durch andere, besonders auch durch Wrede wider, daſs er, wo er noch nicht mit der Unabhängigkeit zugleich den besten Teil seines Nationalcharakters eingebüßt hat, daſs er z. B. in Hadramaut keineswegs aller großen Eigenschaften entbehrt, wenn er auch hinter dem Ideal patriarchalischer Tugend, natürlicher Gerechtigkeit und heroisch-edler Gesinnung ein gutes Stück zurückbleibt.

Kommen wir auf die Sprache, so wurde, wie die in Jemen so zalreich gefundenen, aber auch in den andern südlichen Küstenländern vorkommenden Inschriften beweisen, in Südarabien in den älteren Zeiten das Himjarische gesprochen, das sich von dem Centralarabischen, der Sprache des Qorân, ebensosehr unterscheidet, als es sich dem Äthiopischen und seinen neueren Mundarten, dem Geez

und dem Amharischen annähert. Erst seit dem Vordringen der aus Bahrayn nach Hadramaut kommenden Kinditen in der Mitte des fünften christlichen Jarhunderts wurde es verdrängt und erst infolge der Ausbreitung des Muhammedanismus kam dafür die geheiligte Sprache des Corân auf. In Mara und Oßra, östlich von Hadramaut bis nach Oman hin hat es sich nach Fresnel in der modernisirten Gestalt des Ehkyly sogar bis in die Gegenwart erhalten, und besonders merkwürdig ist es, daſs es in dieser dem neueren Äthiopischen (Amharischen) noch änlicher geworden ist, als es früher dem älteren Äthiopischen gewesen war, obwol die letzte nachweisbare Berürung zwischen den äthiopischen und südarabischen Stämmen schon im fünften christlichen Jarhundert, wo die Abessynier Jemen eroberten, schon vor der selbständigen Ausbildung des Amharischen stattgefunden hatte, vgl. v. Maltzan a. a. O. Trotz aller Eigentümlichkeiten aber, die es in Deklination und Konjugation, in Suffixen und Partikeln, syntaktisch und lexikalisch hat, ist es doch dem Mittel- und Nordarabischen wider so verwandt, daſs es nur als ein anderer Dialekt, nicht als eine eigene Sprache bezeichnet werden kann. In allem wesentlichen schließt es sich mit dem Nordarabischen einerseits, mit dem Äthiopischen andererseits zu der größeren Gruppe des Südsemitischen zusammen, welches sich als solches durch gemeinsame charakteristische Eigentümlichkeiten dem Hebräischen, Aramäischen und Assyrischen als dem Nordsemitischen gegenüberstellt.

Von der Religion der alten Araber, in der wir die bestimmteste und deutlichste Offenbarung ihrer Geistesart zu finden hoffen dürften, ist uns leider wenig oder nichts überliefert. Es ist nur warscheinlich, einerseits daſs sich diejenige der Südaraber von der nordarabischen bald ebensosehr wie ihre Sprache unterschied, und andererseits, daſs die Nordaraber wie im übrigen, so auch in der Religion den Zusammenhang mit Abraham und den Hebräern einigermaßen festhielten, so daſs sie vielleicht auch eine Zeit lang gegen die südarabische Religionsgestaltung reagirten. Keilschriften aus dem siebenten und achten Jarhundert v. Chr. scheinen die Existenz einer alten Allahreligion, d. i. eines gewissen Monotheismus bei den Arabern zu bezeugen, vergl. Fr. Lenormant, Manuel de l'histoire de l'Orient etc. ed. VI, vol. III, p. 350 ff., — und die arabischen Geschichtsschreiber, besonders auch Al-Schachrastani, der als der bedeutendste Berichterstatter in Betreff der religiösen Zustände der alten Araber gelten kann, sind in der Voraussetzung derselben einig, was freilich bei ihrer ganzen Art und Tendenz nicht viel auf sich hat. Nur durch den Einfluſs des Teufels seien die Nachkommen Abrahams von der ihnen gemeinsamen Religion desselben abgefallen, vgl. Krehl, Religion der vorislamischen Araber, Leipz. 1863, S. 4. Auch die Überlieferung, daſs Abraham und Ismael die Gründer des Nationalheiligtums, der Kaaba seien, geht von einer solchen Anschauung aus. One Zweifel aber haben die nördlichen Araber jenen hohen Standpunkt, der durch die Religion Abrahams — Din Ibrahim, vgl. Krehl a. a. O. — bezeichnet wird, ebensowenig wie die südlichen auf längere Zeit zu behaupten vermocht. Wärend die Indogermanen dasjenige, was ihnen in der Natur göttlich erschien, personifizirten und in das Bereich des Sittlichen erhoben, zogen diese Semiten die Gottheit aus dem Gebiet des Sittlichen in das Physische herab, so daſs sie sie mit den niedern, besonders den astralischen Kräften identifizirten und demgemäß auch polytheistisch zersplitterten. Wenn sie dann auch die einzelnen Seiten derselben menschlich faſsten und Mythen in Beziehung auf sie bildeten, so erhoben sie sich doch nicht dazu, sie als freie, geistige Mächte anzuerkennen, vgl. Osiander in Z. D. M. G. VII. — Die Araber in Jemen, besonders in Szana, beteten (nach Plinius 12, 14, 32, und damit stimmen die Inschriften) die Sonne (femininisch gedacht), die Samas oder Sabis (vgl. Jes. 3, 18) an, ebenso aber auch das Venus-Gestirn, die Halasah, und besonders den (maskulinisch gedachten) Almakah, Mond (vgl. Z. D. M. G. XX, S. 278 ff.). Für die Venus findet sich auch der Name Athar, und für den Mond der Name Sin. Diese Gestirn-Gottheiten und noch mehr diese ihre Namen erinnern an Chaldäa und Kanaan. Es frägt sich aber, ob dieselben mit Schrader (Z. D. M. G. XXVII) aus Berürungen mit den Chaldäern zu erklären sind, oder ob hier etwa mit Osiander (Z. D. M. G. XX)

auf den gemeinsamen Einfluss des jedenfalls auch in Chaldäa, und erst recht in Kanaan vorhandenen kuschitischen oder hamitischen Elements zurückgegangen werden darf. Außerdem aber verehrte man in anderen Gegenden noch manche andere Gottheit, die Uzza und Manât, wenn nicht auch dies bloß andere Namen für die Venus oder den Mond sind, al Mustari (den Jupiter, der wol auch mit Sad und Said gemeint ist), in der Kaaba in Mecka später besonders den Hubal, der vielleicht dem Saturn entspricht u. s. w. — Von den Nordarabern sagt Herodot in 3, 8, dass sie den Dionysos und die Urania anbeteten, den ersteren unter dem Namen Orotal, der als „Licht Gottes“ (Movers) oder, in Nurallah verändert, als „Feuer Gottes“ (Krehl S. 35 ff.) gedeutet wird, die letztere, die one Zweifel mit der in Higaz verehrten Allat (Z. D. M. G. VII) identisch ist, unter dem Namen Alilat. Keiner von beiden dürfte eigentlich eine Gestirngottheit sein. Orotal scheint der Gott der zeugenden Kräfte, auch derer, welche die Erdfrüchte, besonders den Wein, hervorbringen, gewesen zu sein, änlich wie der Dusars der Nabatäer, der ebenfalls mit Dionysos verglichen wird (vgl. Wetzstein, der Hauran und die Trachonen S. 112 ff.). Ob er zugleich auch der zerstörerischen Kraft entsprochen habe, dem Gurundal, der in den sinaitischen Inschriften vorkommt (Z. D. M. G. III, S. 170), und dessen Name nach Blau mit Orotal identisch ist (Z. D. M. G. XXVII), ist sehr zweifelhaft; allerdings aber sagt Herodot in 3, 8, dass die Araber ihm wie einem Baal-Moloch zu Ehren ihr Bart- und Haupthar ringsherum abschoren, wie sie denn auch קְצוּצֵי פֵאָה bei Jeremia in 9, 25; 25, 23; 49, 32 heißen, vgl. Movers Phön. I, S. 361. Die Alilat scheint die empfangende und gebärende Potenz zu sein. Herodot identificirt sie mit der assyrischen Mylitta und nennt sie Aphrodite, stellt sie freilich auch dem persischen Mithra gleich; letzterer dürfte hier aber nicht als Sonne, sondern als Gefärte derselben, zwischen Sonne und Mond wandelnd, in Betracht kommen. Herodot, Arrian in 7, 20 und Strabo 16, S. 741, ja noch Origenes c. Cels. V, §. 37 heben ausdrücklich hervor, dass die (Nord-) Araber nur diese beiden Gottheiten verehrten. Aber es ist zweifelhaft, wieviel oder wie wenig der Name Araber bei ihnen umfasst, und ob es nicht auch bei denen, die sie meinen, später anders geworden ist. Es ist nachweisbar, dass man später in den verschiedenen Gegenden nicht bloß verschiedene Götter hatte, dieselben auch nicht bloß durch Steine, durch Tiere und Menschenbilder — die Sonne besonders durch das Bild des Löwen, Pferdes und Adlers — symbolisch darstellte (Z. D. M. G. VII), sondern hin und wider auch in Fetischismus versank. Gegenstände, welche durch ihre Gestalt oder Wirkung Bewunderung erregten, besonders Steine und Bäume, galten allmählich als ein besonderer Sitz nicht bloß der göttlichen Kraft, sondern auch der Gottheit selbst. Bei den Verständigeren allerdings mochte sich immerhin eine richtigere Anschauung erhalten. Die verschiedenen Lokalgottheiten mochten manche bloß als verschiedene Erscheinungsformen der einen allgemeinen Gottheit und die heiligen Steine als bloße Andachtsmittel ansehen. Der absolutistischen Gesinnung, die für den Semiten besonders auch in der Religion charakteristisch ist, entspricht eigentlich nur eine wirklich erhaben, unbeschränkt, absolut vorgestellte Gottheit. Mehr aber als eine Naturreligion in dieser einfacheren Art braucht auch für das Aufkommen des Muhammedanismus als ermöglichende Vorstufe nicht vorausgesetzt zu werden, und zwar um so weniger, als Muhammed die besseren Elemente seiner Lehre nicht von den Arabern selbst hatte, sondern von den Juden, deren es gerade auch in Jatrib, dem nachherigen Medina, viele gab, und von den Christen, mit denen er sich ebenfalls oft genug berürte, herübernahm.

Werfen wir zuletzt noch einen Blick auf die Geschichte der alten Araber, so war der Hauptsitz der südarabischen Bildung (von der schon das Auftreten der Königin von Saba in Salomo's Zeit, 1 Kön. 10, 1—13, dann aber auch die himjarischen Inschriften, vgl. Z. D. M. G. XIX u. XX, vielleicht auch der den Sönen des Ostens — 1 Kön. 4, 30 — zugestandene Ruhm der Weisheit Zeugnis ablegen) die sabbäische Hauptstadt Mariaba, arab. Mareb. Als dieselbe gegen 200 n. Chr. infolge eines Durchbruches des über ihr erbauten Dammes von dem Wasser der Winterbäche und Quellen, welche behufs der Bewässerung der Gegend

seeartig eine Stunde lang und breit aufgestaut waren, bedroht, dann zerstört wurde, vgl. Ritter I, S. 76 ff., u. Z. D. M. G. XXII, wanderten einige südliche Stämme nach dem Norden aus und gründeten die Königreiche Hira am Euphrat und Gassan am Haurangebirge, auch hier ein mehr sesshaftes Leben verbreitend, welches der Ausbreitung des Christentums in diesen Gegenden Vorschub geleistet haben dürfte. Die Bibel, besonders die Propheten des Alten Testaments, erwänen die Sabäer als ein fernes, reiches, handeltreibendes Volk, welches entweder aus dem eignen Lande oder aus Indien oder Afrika dem Norden Edelsteine und Gold, aber auch Weihrauch und Cassia zufürte, Jer. 6, 20; Ez. 27, 22; Ps. 72, 15; Jes. 60, 6, und zugleich Sklavenhandel trieb, Joel 4, 8; — als solches rühmen sie ebenso auch die griechischen und römischen Geographen, und zwar nicht bloß im südwestlichen Arabien, sondern auch an der ostarabischen Küste, im heutigen Oman, vgl. Mannert, Geogr. VI, 1. 66. Außer der friedlichen Stadtbevölkerung gab es aber selbstverständlich auch unruhigere Wüstenbewoner in Saba, Scenitae Sabaei bei Plin. 6, 32, und letztere warscheinlich waren es, welche in andere Gegenden vordrangen und dort eine Verbindung mit den Joctaniden und Keturäern eingingen, infolge deren Saba (wie in 1 Mos. 10, 7 unter den Kuschiten) in 1 Mos. 10, 28 auch unter den Sönen Joctans und in 1 Mos. 25, 3 selbst unter den Keturäern aufgefürt wird. Nach Hiob 1, 15 fielen sie sogar in Ausitis ein, und Strabo in 16, 4, 21 fasst sie mit den Nabatäern zusammen. — Wesentlich dasselbe, was von Saba, ist auch von dem andern Sone Ra'mas, Dedan, zu sagen. Ursprünglich ebenso wie der Mutterstamm Ra'ma im Süden, und zwar im Südosten Arabiens, am persischen Meerbusen heimisch, wo noch der Name der einen Bahrayn-Insel Daden an sie erinnert, müssen sie beduinische Abzweigungen ebenfalls weit nach Norden, besonders zu den Keturäern entsandt haben, vgl. 1 Mos. 25, 3, wie die Ruinenstadt Daidan, westlich von Thema, südöstlich von Ailah, im nördlichsten Higaz, vergl. Euseb. onom. ed. Lars. p. 165, und die Zusammenstellung mit Edom in Jer. 25, 23 und 49, 8; Ez. 25, 13 beweist. In Ez. 38, 13 werden sie neben Saba als wichtigstes Handelsvolk genannt, und nach Ez. 27, 15. 20 lieferten sie Ebenholz, Elfenbein und kostbare Teppiche nach Tyrus.

Von den beiden Hauptstämmen der Ismaeliter, Nebajoth und Kedar, die in Jes. 60, 7 änlich wie noch bei Plin. 5, 12 neben einander vorkommen, in Jes. 60, 7 als reich an Kamelen und Herden, treten im A. Test. ganz überwiegend die Kedarener hervor. Sie werden im Hohenl. 1, 5 als in schwarzen Zelten, in Jes. 42, 11; Jer. 49, 31 als in offenen Dörfern wonend, in Ez. 27, 21 als Handel treibend, in Jes. 21, 16. 17; Jer. 49, 28 ff. als gute Bogenschützen, die den Angriffen der Assyrer und Chaldäer voran ausgesetzt waren, erwänt, vergl. noch Jer. 2, 10; Ps. 120, 5; sie haben demnach zunächst vorwiegend ein Beduinen- und ein Karawanenleben gefürt, und sind warscheinlich, wie schon nach den Weissagungen der Propheten, Jes. 21, 11 ff.; Jerem. 25, 23 f.; 49, 28 ff., anzunehmen ist und wie auch durch Assurbanipals Berichte über seine Kriege mit den Wüstenstämmen bestätigt wird, änlich wie die anderen kleinen vorderasiatischen Völkerschaften von den Assyrern mitunterjocht worden. In der Zeit nach Alexander d. Gr. verschwinden sie, indem sie sich warscheinlich mit andern, verwandten Stämmen verschmelzen. Dagegen gewinnen von nun an die Nebajoth oder Nabatäer, — auf den assyr. Monumenten Nabatu und Nabatai, vergl. Schrader, Keilinschr. S. 56, 237, — von denen im A T. nichts weiter erwänt wird, als dass sie sich mit den Edomitern verschwägerten, 1 Mos. 28, 9; 36, 3, ganz entschieden den Vorrang. Sie haben jetzt nicht bloß einen großen Teil des eigentlichen Arabiens, z. B. auch Aila inne, sondern nehmen auch die Sitze der nach dem Süden Kanaans übersiedelnden Idumäer, auch Petra, die Hauptstadt derselben, ein (Diod. 19, 94—100), dringen im Ostjordanlande und in der syrischen Wüste bis in den Hauran, 1 Makk. 5, 25; 9, 35, und nach Damaskus, Jos. Arch. 13, 15, 2, vor und beherrschen das ganze, zwischen dem Euphrat und roten Meer gelegene Land, das nach ihnen Nabatene heisst, Jos. Arch. 1, 12, 4, so dass Nabatäer mit Nordaraber gleichbedeutend wird. So gewinnen sie auch für die Juden eine Bedeutung. Wärend der Araberfürst Emalkuel mit den Syrern in Freundschaft stand, 1 Makk. 11, 39, und

der im syrischen Heere Söldnerdienste taten, 1 Makk. 5, 39; 2 Makk. 12, 10,
afs die Makkabäer gegen sie zu Felde ziehen mussten, 1 Makk. 12, 31, wird
den Nabatäern widerholt erwänt, dass sie mit den Juden Freundschaft hiel-
1 Makk. 5, 25; 9, 35. Sie hatten ihre eigenen Könige, darunter den Are-
den Schwiegervater des Herodes Antipas, der mit seinem Schwiegerson und
h diesen auch mit den Römern (Vitellius) Krieg bekam und infolge des durch
n Ethnarchen auch Damaskus besetzte, 2 Cor. 11, 32, zeichneten sich nun aber,
die Ruinen ihrer Hauptstadt Petra und die nabatäischen Münzen und Steinin-
ften aus den Zeiten um Christi Geburt herum bezeugen, nicht mehr bloß durch
Taperkeit, sondern auch durch die Künste des Friedens aus, vgl. Ewald, Gesch.
I, S. 451 ff.; IV, S. 458. Durch Trajan wurde ihr Reich zerstört (Dio
. 68, 14; Amm. Marc. 14, 8, 13). Die Ansicht Quatremères, dass diese
atäer der griechisch-römischen Zeit nicht Araber, sondern Aramäer gewesen
, wie sie denn auch schon die arabischen Genealogen von Arams Son Masch
leitet hatten (Journ. As. 1835 Janv. — Mars, vgl. Ritter XII, S. 128 ff.),
den Umstand gegen sich, dass sie, wie man seitdem durch Denkmäler-Inschrif-
konstatirt hat, ursprünglich nicht syrisch, sondern arabisch redeten, wenn sie sich
für den großen Verkehr die aramäische Sprache, die in den von ihnen erober-
Gegenden herrschte, angeeignet hatten (Z. D. M. G. XVII, S. 705 ff.). Auf
Umstand, dass Nebajoth mit ת, die Nabatäer mit ט geschrieben werden, ist nicht
es Gewicht zu legen; vielleicht hatten schon die Nabatäer selbst neben der
n Schreibweise auch die andere, wie jedenfalls die talmudischen Juden (Z. D.
G. XIV, S. 371; XV, S. 413), und nach einigen Anzeichen auch die Assyrer.
igens mögen die Nebajoth nicht rein aus sich heraus, sondern durch Ver-
elzung mit anderen nordarabischen, vielleicht auch syrischen Stämmen zu den
atäern angewachsen sein.

Von den keturäischen Stämmen gewannen im Altertum nur die Midianiter,
auch sie nur durch ihre in den geographischen Verhältnissen begründeten Be-
ungen mit Israel eine gewisse Bedeutung. Sie treten schon in Josefs Geschichte
Handelsleute auf, 1 Mos. 37, 28. 36 (der Name Ismaeliter in V. 25. 28b
39, 1 ist wol nur, wenn auch aus einer anderen Quelle herübergenommen,
allgemeinere Bezeichnung für Nordaraber); ebenso noch in Jes. 60, 6. In der
ischen Zeit zeigen sie sich auf der Sinaihalbinsel als Freunde, 2 Mos. 2, 15 ff.;
ff.; 4 Mos. 10, 29, in der Gegend Moabs als Feinde der Israeliten; letztere
nnen über sie in 4 Mos. 31, vgl. 4 Mos. 22, 4; 25, 6. 14—18 einen großen
. In der Richter-Zeit bedrängen sie in Verbindung mit Amalek und den
nen des Ostens", d. i. andern arabischen Stämmen, Israel, werden aber von
on verjagt, Richt. 6—8, vergl. Jes. 9, 3; 10, 26; Hab. 3, 7; Ps. 83, 10.
leicht gehört auch die Niederlage, die ihnen der Edomiter-König Hadad nach
os. 36, 35 beibrachte, in die Richter-Zeit. Später noch erinnerte ein Ort *Μα-*
ῆ, nach dem Onomast. s. *Μαδιάμ* und nach den arab. Geographen 5 Tage-
n südlich von Aila auf der Ostseite des Meeres, an sie; ebenso *Μοδίανα* bei
emäus 6, 7, 2, wärend *Μαδιάμα* bei Ptolem. 6, 7. 27 im Innern liegt. —
die Araber, die der Chronist mit den Philistern zusammen nennt, und von
n er erzält, dass sie an Josaphat Tribut gezalt, 2 Chr. 17, 11, und gegen
m Krieg gefürt haben, 2 Chr. 21, 16, dass sie aber gegen Usia nicht stark
g gewesen seien, 2 Chr. 26, 7, keturäische Stämme waren, muss dahin ge-
bleiben. In 2 Chron. 21, 16 bezeichnet er sie als an der Seite der Äthio-
wonend. Von der Entfaltung einer größeren Macht wissen wir in den Gegen-
die den keturäischen Stämmen zugefallen waren, besonders im Higaz und
lichen Jemen, jedenfalls erst in der spätesten, erst in der nachchristlichen Zeit;
aber gelang es Muhammed, gerade von hier aus dem arabischen Namen zu
Bedeutung zu verhelfen, wie er sie von keinem anderen Punkte aus ge-
nen hat.

Was den Griechen und Römern über das selbst uns immer noch zu sehr
hlossene Arabien bekannt geworden war, besonders durch den Feldzug des
s Gallus unter Augustus, ist zusammengestellt worden von Mannert in der

Geographie der Griechen und Römer, Nürnberg 1799, VI, 1, und von Forbiger im Handbuch der alten Geogr. Leipz. 1844, II. Die betreffenden Schriften der arabischen Geographen und Historiker Istachri, Edrisi, Albulfeda u. a. und ebenso diejenigen der neueren Reisenden, die in das Dunkel der arabischen Nachrichten erst allmählich einiges Licht gebracht haben, K. Niebuhr, Burckhardt, Seetzen, Rüppell, Labord, Cruttendon, Fresnel, Botta, Wellsted, Tamisier, Wrede, Arnaud, Palgrave findet man angefürt und verarbeitet bei K. Ritter, Erkunde XII und XIII, Berlin 1846. 47. Über neuere Beschreibungen vgl. J. Gay, Bibliographie des ouvrages relatifs à l'Afrique et l'Arabie. Berlin 1874. Zu nennen sind davon Curtons Reise nach Medina und Mecka, bearbeitet von K. Andree, 1860; — v. Wredes Reise in Hadhramaut, herausgeg. v. H. v. Maltzan, 1870; — H. v. Maltzans Reise in Südarabien 1873; — Arconati, Viaggio nell' Arabia Petraea 1872; — Jos. Halévy, Mission archéologique dans le Yemen. Paris 1872; desselben Verfassers kürzere Reiseberichte im Bull. de la soc. géogr. Année 1873, juillet etc.; — dessélb. Verf. Etudes sabéens im Journ. Asiat. 1873, p. 434 ff. — In Betreff der vorislamischen Geschichte Arabiens s. Abulfedae historia anteislamica, arab. et lat. ed. H. L. Fleischer. Leipz. 1831. Pococke, specimen historiae Arabum. Oxford 1650, ed. Sylv. de Sacy. Oxf. 1806; — Alb. Schultens, monumenta vetustiora Arabiae. Leyden 1740; — Eichhorn, monumenta antiquissima historiae Arabum. Goth. 1775; — Coussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, 3 vol. Paris 1847. — In Betreff der Lebensweise und Religion: D'Arvieux, die Sitten der Beduinen und Araber, deutsch von Rosenmüller. Leipzig 1789; — Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys. London 1830, deutsch Weimar 1831. Am vollständigsten und anschaulichsten ist Lane in den Anmerkungen zu „Tausend und eine Nacht", Lond. 1839, und besonders in Manners and customs of the modern Egyptians. London 1842. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber. Leipz. 1863. Außerdem die schon angefürten Abhandlungen in Z. D. M. G. Auch A. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus. Bern 1875. **Fr. W. Schultz.**

Arabier, Sekte. Die Sekte der Arabier (zuerst bei Augustin, de haeres. c. 83 Arabici, bei Johannes Damascenus Haer. 99 *Θνητοψυχῖται* genannt), die von dem Lande, in dem sie auftraten, den Namen füren und deren Stifter unbekannt ist, gehörte der christlichen Kirche an. Ihr erstes Auftreten wird in den Beginn des 3. Jarhunderts, zur Zeit des Papstes Zephyrinus und des Kaisers Septimius Severus gesetzt, doch werden sie noch als Zeitgenossen des dem Chiliasmus ergebenen ägyptischen Bischofs Nepos aufgefürt und Origenes war zu dieser Zeit ihr Hauptgegner. Sie charakterisirten sich als christliche Materialisten, denn ihre Lehre ging dahin, dass sie, wie Eusebius (Hist. eccles. VI, 37) berichtet, glaubten, die Seele des Menschen sterbe und verwese mit dem Körper, stehe aber auch mit demselben am Ende aller Dinge wider auf. Ihre Lehre war aus dem im Altertume verbreiteten Glauben hervorgegangen, dass ein Bewusstsein one Körper nicht vorhanden sein könne; Tertullian äußerte u. a. im Apologeticum c. 48: Ideo repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quicquam potest anima sola sine stabili materia i. e. carne. Origenes bekämpfte und widerlegte die Arabier auf einer in Arabien um das Jar 246 gehaltenen Synode. Vgl. Christian W. Franz Walchs Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien etc. II. Leipzig 1764, S. 167 ff. **Neudecker †.**

Aram bezeichnet im Alten Testament die in Syrien, Mesopotamien bis hinein in die oberen Tigrisebenen und die Tallandschaften innerhalb des Taurus sesshaften Völker, welche indes nie eine statliche Einheit bildeten, woraus sich der Umstand erklärt, dass אֲרָם, abgesehen von der später zu besprechenden Stelle Gen. 10, 22 f., nie als Gesamtname, sondern immer nur zur Bezeichnung einzelner Stämme, Landstriche und Reiche gebraucht wird.

Das Alte Testament unterscheidet nämlich 1) אֲרַם נַהֲרַיִם d. h. Aram des

Flusspaares als Bezeichnung des vom Euphrat und Tigris umflossenen Landes (Luth.: Mesopotamien), welches noch heutiges Tages ألجَزِيرَة „die Insel“ heißt (Gen. 24, 10. Dt. 23, 5. Jud. 3, 8. Ps. 60, 2). Der in den elohistischen Abschnitten der Genesis vorkommende Name des aramäischen Flachlands פַּדַּן ארם ist warscheinlich engeren Sinnes und bezeichnet diejenige Ebene der campi Mesopotamiae (Curt. 3, 2, 3), in welcher Haran und Edessa (Urhoi) lagen. Der Name ist gleicher Wurzel mit الفضا „die weite Wüstenebene“ und bedeutet eigentlich die ausgebreitete Fläche. Hosea 12, 13 sagt שְׂדֵה für פַּדַּן. Es ist beachtenswert, dass Hincks auf einem Scarabäus des britischen Museums Nabaraina (ארם נהרים) und Pattara (פדן ארם) wirklich als zwei verschiedene Provinzen liest (vgl. Layard, New discoveries p. 281). 2) ארם דַּמֶּשֶׂק, im Nordosten Palästinas, als der für die Israeliten vor dem Exil bei weitem wichtigste Stamm dieses Volks oft schlechtweg אֲרָם genannt (2 Sam. 8, 5. Jes. 7, 8. 17, 3. Am. 1, 5). 3) ארם צוֹבָה, das zur Zeit Sauls und Davids mächtigste Reich in Syrien, diesseits des Euphrat, nicht allzuweit von Damaskus und Hamath gelegen (1 Sam. 14, 47. 2 Sam. 8, 3). Schrader (vgl. Keilinschriften u. d. A. T. S. 80 ff.), welcher צוֹבָה mit dem auf einer Inschrift Assurbanipals vorkommenden Subiti identifizirt, sucht es südlich von Damaskus in der Nähe des Haurân. 4) ארם בֵּית רְחוֹב (2 Sam. 10, 6) im äußersten Norden von Galiläa. Nach Jud. 18, 28 lag das oft als Grenzstadt Israels erwänte Dan oder Lais „in dem Tal, welches nach Bêth-Rechôb sich erstreckt“ d. h. in dem oberen Teil der Huleh-Niederung, durch welche die mittlere Jordanquelle Leddan fließt. 5) ארם מַעֲכָה 1 Chr. 19, 7. Gen. 22, 24 (vgl. 2 Sam. 10, 6) und 6) גְּשׁוּר בארם (2 Sam. 15, 8 vgl. 1 Chr. 2, 23), beide unweit von Bêth Rehôb. Über alle diese einzelnen zu Aram gehörigen Staten und Distrikte, sowie die sonst noch erwänten syrischen Orte müssen wir auf die betreffenden Artikel verweisen.

In der Völkertafel Gen. 10, 22 f. werden vier Nachkommen Arams genannt: עוּץ, חוּל, גֶּתֶר und מַשׁ. Der erste, nach Gen. 22, 21 auch bei den Nahoriden und nach 36, 28 bei den Horitern vorkommende Name bezeichnet, wie Wetzstein (bei Delitzsch, Komm. z. B. Job S. 53 ff.) gezeigt hat, das damascenische Aram; חוּל one Zweifel die Bewoner der oben erwänten Huleh-Niederung (الحولة); גֶּתֶר ist nicht mehr nachweisbar; מַשׁ, wofür beim Chronisten מֶשֶׁךְ (vgl. Ps. 120, 5), fürt in das nordöstliche Mesopotamien (ὄρος Μάσιον*) oberhalb Nisibis). Es weisen uns also die drei noch nachweisbaren Namen in Gegenden, wo nach dem obigen wirklich Aramäer sesshaft waren. Aber eine weiter gehende Behauptung lässt sich auf Grund dieser Stelle der Völkertafel nicht aufstellen. Die Meinung Tuchs, dass die vier Namen derselben die Grenzpunkte der aramäischen Bevölkerung bezeichnen, ist unbegründbar. Erscheint nun in der Völkertafel אֲרָם als eines der semitischen Hauptvölker, als „Originalstamm“, so wird derselbe Name Gen. 22, 21, wo אֲרָם von קְמוּאֵל abgeleitet und dem Nahor als Enkel untergeordnet wird, in beschränkterer Bedeutung gebraucht, so dass ein altsemitisches אֲרָם und ein jüngeres nahoridisches ebenso unterschieden zu werden scheint, wie ein altaramäisches עוּץ (Gen. 10, 23) und ein jüngeres, gleichfalls nahoridisches (Gen. 22, 21).

Die Ausbreitung der Aramäer über die weiten Länderstrecken, in welchen wir sie sesshaft finden, ist selbstverständlich als eine allmählich vor sich gegangene zu

*) Vgl. Strab. 11 p. 541: κατ' ἀρχὰς καλεῖται Ταῦρος, διορίζων τὴν Σωφηνὴν καὶ τὴν ἄλλην Ἀρμενίαν ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας· τινὲς δὲ Γορδυαῖα ὄρη καλοῦσιν. Ἐν τούτοις ἐστὶ καὶ τὸ Μάσιον, τὸ ὑπερκείμενον τῆς Νισίβιος καὶ Τιγρανοκέρτων.

denken. Die Frage nach ihren ursprünglichen Wonsitzen pflegt man auf Grund der Stellen Am. 1, 5 und 9, 7 (vgl. 2 Kön. 16, 9. Jes. 22, 6) zu entscheiden, wo es heißt, Jahve habe Aram aus Kir hergefürt, und den Damascenern angedroht wird, daſs sie wider dorthin weggefürt werden sollen. Seit J. D. Michaelis (vgl. Supplemm. p. 2191, Spicil. T. II. p. 121) versteht man dieses קִיר von der Gegend am Fluſs Kur, dem Κῦρος der Griechen, welcher zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere fließt und mit dem Araxes zusammen in letzteres sich ergießt. Sonach läſst man die Aramäer ursprünglich „in der Gegend des Kur nordwärts von Armenien wonen und von dort in die Länder am mittleren Lauf des Euphrats" einwandern. Diese Annahme wird indes von nicht unerheblichen Schwierigkeiten gedrückt. Denn nicht nur bleibt es (vgl. Delitzsch Jes. S. 265 Anm.) bedenklich, daſs קִיר vorn *k* und im Inlaut *i* hat, wärend jener Fluſs Kur lautet und im Persischen (entspr. dem Armenischen und Altpersischen, wo Kura = Κῦρος) mit کر geschrieben wird; es will auch beachtet sein, daſs קִיר, welches man bei dieser Annahme mit Kordschistan nördlich von Armenien identifizirt, nach Jes. 22, 6 zum assyrischen Reich gehört, wärend doch die Assyrer, so viel bekannt, nie bis zum Kur hin herrschten. Andere denken darum bei קִיר an Kyrrhos nördlich von Haleb, andere an einen Teil Mesopotamiens. Wir wagen keine Entscheidung und bemerken nur noch, daſs die Frage nach den Ursitzen der Aramäer, wie der Semiten überhaupt, neuerdings in ein neues Stadium getreten ist durch die Untersuchungen Schraders (vgl. ZDMG. XXVII S. 397 ff.), welcher Arabien als die gemeinsame semitische Urheimat angesehen wissen will. S. hierüber den Art. „Semiten".

Mose von Chorene, der Geschichtschreiber Armeniens, zält den Aram (vgl. hist. armen. I, p. 12) unter den Stammvätern seines Volkes auf, allein der Name hat mit Armenien ebensowenig etwas zu tun, wie mit den Ἔρεμβοι oder Ἄριμοι des Homer. Er bedeutet vielleicht Hebung, Hochland. In den Keilinschr. findet sich als Name Aramäas Arumu und Arimi; daneben kommt aber auch die ebenfalls Aramäer umfassende Bezeichnung „Land der Chatti" vor. Den Unterschied zwischen den Aramu und den Chatti bestimmt Schrader dahin, daſs die Chatti die West- und Südaramäer, die Aramu dagegen die Nord- und Ostaramäer umfaſsten (vgl. Keilinschr. u. d. AT. S. 31 f.). Die Griechen nannten die Aramäer Σύροι (verkürzt aus Ἀσσύριοι), ein Name, der „ursprünglich von den Griechen am schwarzen Meer auf die dem assyrischen Reich unterworfenen Nachbarn in Kappadocien angewandt, bald auf die Hauptmasse der Bevölkerung des assyrischen Reiches ausgedehnt und somit ein Synonym von Aramäisch" wurde. Mit der Zeit nahmen die christlichen Aramäer selbst diesen Namen an, da bei den Juden der Name „Aramäer" allmählich die Bedeutung „Heide" erhielt. Die späteren Juden bezeichnen mit ארמיותא geradezu das Heidentum. Wenn die Araber Syrien durch شَأْم d. i. Nordland bezeichnen, so ist dieser Name im Gegensatz zu Jemen = Südland gemeint.

In geschichtlicher Beziehung mag hier nur noch daran erinnert werden, daſs Aram, namentlich Damaskus, dessen letzter Fürst Rezin war, durch die Assyrer unter Tiglath-Pileser erobert und zur abhängigen Provinz gemacht wurde. Später stand es unter babylonisch-chaldäischer, dann unter persischer Herrschaft, bis es nach Alexanders des Großen Tode ein eigenes Reich Syrien bildete unter den Seleuciden und so auch Judäa umfaſste. Seit Pompejus (64 v. Chr.) kam es endlich unter römische Herrschaft. Vgl. den Artikel Syrien.

Die Religion der alten Aramäer ist dem assyrisch-babylonischen Naturdienst nächstverwandt. Von ihren aramäischen Stammverwandten scheinen die Israeliten die Teraphim erhalten zu haben, s. den Art. Was über ihre Religion weiter zu sagen wäre s. u. Baal, Astarte, Thammuz.

Was endlich die aramäische Sprache betrifft, so ist dieselbe ein Zweig des

großen, sogenannten semitischen*) Sprachstammes und zwar der vokalärmere und gemäß dem nördlichen Klima rauhere, aber auch infolge der Angrenzung an viele nicht-semitische Völker und Zungen und der häufigen, Jarhunderte lang dauernden Unterjochungen durch fremde Eroberer verdorbene und vermischte Zweig desselben. Es ist im Verhältnis zu den beiden Schwestersprachen, dem reinen, woltönenden, vokalreichen und feinen Arabischen und dem in der Mitte stehenden, noch sehr altertümlichen Hebräischen, der platte Dialekt. Eigentümlichkeiten dieser Sprache sind abgesehen von der bereits erwänten Armut an Vokalen und dem Gebrauch der Stummlaute statt der Sibilanten 1) der sogenannte stat. emphat. statt des im Hebräischen und Arabischen gebräuchlichen Artikels; 2) das דְ als nota genet. und als Zeichen der Relation, לְ als nota accusat.; 3) die Endung ין— für den Pluralis der Masculina; 4) die Bildung der Reflexiva und Passiva durch die Vorsilbe את, sowie einer Conjugation Schaphel; 5) die Bildung der Participia durch die Pronomina zu einem besonderen Tempus; 6) der pleonastische Gebrauch der Suffixa vor dem Genetiv; 7) die Bildung eines adjektivischen Personalpronomens durch דיל mit Suff. pers. z. B. דילי meus, דילך tuus, anderer Eigentümlichkeiten in Flexion und Stellung der Wörter nicht zu gedenken.

Diese aramäische Sprache nun zerfällt wider in zwei Hauptdialekte, in den nordöstlichen, in Mesopotamien gesprochenen und den südwestlichen. Der erstere entwickelte sich nachmals zum Syrischen, einer Sprache, in welcher uns gegenwärtig eine reiche Litteratur vorliegt, die sich vorzüglich auf christlich-theologische Materien (Bibelerklärung, Dogmatik und Polemik, Martyrologieen und Liturgieen), aber auch auf Geschichte, Philosophie und Naturwissenschaften bezieht. Ihr ältestes Denkmal ist die Peschitto, die syrische Bibelübersetzung, welche warscheinlich schon an das Ende des zweiten christlichen Jarhunderts gehört. Rein ist diese Sprache nicht; vielmehr hat sie nicht Weniges aus dem Persischen, Griechischen, später aus dem Römischen und Arabischen aufgenommen. Von den Zeiten des Vespasian bis ins 5. Jarhundert machte sich besonders die Schule von Edessa um die Reinheit und Ausbildung der syrischen Sprache verdient, wie seit 440 n. Chr. diejenige von Nisibis. Um die Mitte des 7. Jarhunderts erwarb sich Jakob von Edessa ausgezeichnete Verdienste um seine Muttersprache, indem er namentlich mit Nachdruck auf die Schriftsteller des goldenen Zeitalters, einen Ephraïm, Jakob von Serug, Isaak und Xenajas von Mabug hinwies. Dennoch machte sich eine Verschlimmerung der Sprache bemerkbar. Es begann das silberne Zeitalter der syrischen Litteratur. Im 8. und 9. Jarhundert drang immer mehr das Arabische ein, welches in den Städten schon im 10. und 11., auf dem Lande im 12. und 13. Jarhundert das Syrische völlig verdrängte. Als den letzten ausgezeichneten Schriftsteller, der zugleich arabisch schrieb, nennt man gewönlich den Gregorius Barhebräus oder Abulpharadsch, jakobitischen Maphrian oder Weihbischof zu Maraga († 1286). Vgl. übrigens Hoffmann, Kurze Gesch. der syrischen Litteratur in Bertholdts Theol. Journal Bd. XIV. Aus den handschriftlichen Schätzen der syrischen Litteratur, welche der Vatikan aufbewart, hat J. S. Assemani, Maronit vom Berge Libanon, Kustos der Vatikanischen Bibliothek zu Rom, wichtige Auszüge gegeben (Bibl. oriental. Clementino-Vaticana. T. I—III. Rom 1719—28). Nächst der Vatikanischen ist die bedeutendste, über 500 syrische Manuskripte enthaltende Sammlung die des britischen Museums zu London, aus welcher bereits manches von Cureton u. a. durch den Druck veröffentlicht ist.

Der andere Hauptzweig des Aramäischen, der südwestliche Dialekt fürt seit Hieronymus den Namen „chaldäische Sprache“, eine Bezeichnung, welche deshalb

*) Diese Benennung ist durch Schlözer (Repert. für bibl. u. morgenl. Lit. VIII, 161) und Eichhorn (Allgem. Biblioth. VI, 722 ff.; Gesch. der neueren Sprachkunde I, 403 ff.) in Gebrauch gekommen, obgleich sie nicht ganz adäquat ist, weil außer den nach Gen. X von Sem abstammenden Völkern auch die Hamiten Canaan und Cusch diese Sprache redeten, vgl. Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache S. 5; Ewald, Lehrb. der hebr. Spr. S. 17 u. Gesch. d. Volkes Israel I, 327 ff.

nicht passend ist, weil die alten Chaldäer, d. h. die Babylonier niemals aramäisch redeten (s. d. A. „Babylonien“). Das Alte Testament nennt diesen Dialekt אֲרָמִית Dan. 2, 4. 2 Reg. 18, 26. Nach der letzteren Stelle wurde das Aramäische schon zur Königszeit zwar nicht vom gemeinen Volk in Jerusalem, aber doch von den Vornehmen verstanden und von den assyrischen Großen gesprochen, wie es denn „in alter Zeit recht eigentlich die Verkehrssprache*) Vorderasiens“ war und „etwa die Stellung“ einnahm, „welche heute dem Englischen etwa oder dem Französischen eignet“. So erließ die persische Regierung ihre Edikte an die vorderasiatischen Provinzen in „aramäischer“ Sprache (Esr. 4, 7). Ja es sind sogar nicht wenige aramäische Worte in den Pehlvi-Dialekt übergegangen (vgl. P. v. Bohlen, Symb. ad interpr. S. cod. ex lingua Pers. p. 10 ss.; Müller, Essai sur la langue pehlvie, Par. 1839; Spiegel, Huzvaresch-Gramm. Wien 1856), wie sich umgekehrt in aramäischen Eigennamen einzelne Elemente sanskritischen Sprachstammes finden, was nicht auffallen kann bei der geographischen Lage des Volkes an der Scheidegrenze semitischer und indogermanischer Sprachen (vgl. auch v. Lengerke, Kanaan I, 224).

Leider besitzen wir von dem älteren Bestand der aramäischen Sprache nur spärliche Überreste. Was uns von dem südwestlichen Dialekt überliefert ist, sind die Abschnitte Dan. 2, 4—7, 28; Esr. 4, 8—6, 18; 7, 12—26 **). Diese Abschnitte konstituiren den sogenannten „biblischen Chaldaismus“ und zeigen eine starke hebräische Färbung ***), wohin das Vorkommen von Hophal, die Pluralendung ִים, die Schreibart ָה für ָא gehören. Weniger ist letzteres der Fall bei den chaldäischen Paraphrasen des Alten Testaments, den sogenannten Targumim (s. den Art.). Die Sprache des Talmud und der Rabbinen lassen wir hier außer Betracht, da sie eigentlich bloß ein aramäisch gefärbtes Hebräisch ist; man vgl. die Art. „Talmud“ und „hebr. Sprache“. Nach dem Exil wurde das Aramäische allmählich die Umgangs- und Volkssprache im diesseitigen Palästina, und zwar nicht nur in Galiläa und Samaria, sondern auch in Judäa. Daß Jesu und seiner Jünger Sprache das Aramäische war, ergibt sich aus einzelnen Worten und Redeweisen, welche uns das Neue Testament aufbewart hat, und zwar war der Dialekt, den sie sprachen, der galiläische (Matth. 26, 73; Mark. 14, 70).

Über das Samaritanische, ein mit hebräischen Formen gemischtes Aramäisch, und die Sprachform der Mandäer (Nasoräer, Sabier, sogen. Johannesjünger) s. die betr. Artikel.

Zur Litteratur zu vergleichen 1) in geschichtlicher Hinsicht: v. Lengerke, Kanaan I, S. 218 ff.; Ritters Erdkunde Bd. X u. XVI; Wahl, Vorder- und Mittelasien S. 299 ff.; Rosenmüller, Biblische Altertumskunde I, 1 S. 232 ff.; ferner die Art. „Aram“ in Schenkels Bibellexikon (Nöldeke) und Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums (Schrader). Besonders wertvoll sind die Arbeiten Nöldekes: „Name und Wonsitze der Aramäer“ im Ausland 1867 Nr. 33 und 34; *Ἀσσύριος, Σύριος, Σύρος* in der Ztschr. Hermes V (1871), 3, S. 443—468 und „die Namen der aramäischen Nation und Sprache“ in ZDMG. XXV, S. 113 ff. 2) Hülfsmittel zum Studium der aramäischen Sprache in ihren beiden Zweigen sind

a) Grammatiken: Joh. Buxtorf, Gramm. chald. et syr. libb. III. Basil. 1615,

*) Dies findet seine Bestätigung durch die assyrischen Monumente, indem uns außer Gewichten, welche neben Keilschrift auch Inschriften in aramäischer Sprache und Schrift aufweisen, auch eine Reihe von Tontäfelchen mit Kaufverträgen, Ehekontrakten u. s. f. teils in aramäischer, teils in assyrischer Sprache und Schrift erhalten sind, vgl. Schrader in ZDMG. XXVI, S. 167 ff.

**) Die älteste Stelle der Bibel, welche aramäische Worte als solche enthält, ist Gen. 31, 47. Vgl. auch den aramäischen Vers Jerem. 10, 11.

***) Nichtsdestoweniger gebührt dem „Chaldäischen“ die Stellung eines selbständigen Dialektes des aramäischen Zweiges und es darf nicht, wie von Einigen geschehen, für eine bloße Vermischung des Hebräischen und Syrischen gehalten werden. Vgl. Winer RWB. I, S. 175 Anm. 4; II, S. 648 f. Anm. u. dessen Chald. Gramm. S. 1 ff., sowie Hoffmann, Gramm. syr. p. 11 s.

ed. 2. emend. et auct. 1650. — L. de Dieu Gramm. linguar. orient., Hebraeor., Chaldaeor., Syror. inter se collatarum, Lugd. Batav. 1628. 83. 4. — J. Alting, Synopsis institut. Chald. et Syr. Francof. ad M. 1676, ed. 6. a G. Othone ed. 1701. — H. Opitz, Syriasmus . . . Hebraismo et Chaldaismo harmonicus, Lips. 1678. 4. et Chaldaismus targ., talmud., rabbin., Kiel 1696. — C. B. Michaelis, Gramm. ling. syr. Hal. 1741. 4. — J. D. Michaelis, Gramm. syr. ib. 1784. 4. et gramm. chald. Goett. 1771. — Jahn, aram. od. chaldäische u. syrische Sprachlehre für Anfänger, Wien 1793 nebst einer Chrestomathie, ib. 1800. — J. S. Vater, Handbuch der hebr., syr., chald. u. arab. Grammatik, Leipzig 1804. 17. — G. B. Winer, Gramm. d. bibl. u. targumischen Chaldaismus, Leipzig 1824. 1842 mit einer Chrestomathie; letztere ist neu herausgegeben von J. Fürst, Leipzig 1867. — L. Hirzel, De chaldaismi biblici orig. et auctoritate crit. Lips. 1830. 4. — A. Th. Hoffmann, Gramm. syr. libb. III. Hal. 1827. 4; neu herausgegeben von Merx, Part. I^a. Halle 1867. — Uhlemann, Elementarlehre der syrischen Sprache, Berlin 1829. 2. Ausg. 1857. — J. Fürst, Lhrgeb. d. aram. Idiome. Chald. Gramm., Leipzig 1835. — S. D. Luzatto, Elementi grammaticali del Caldeo biblico e del dialetto talmudico Babilonese, Padua 1865; deutsch erschienen unter dem Titel: Grammatik der bibl.-chald. Sprache und des Idioms des Talmud Babli. Ein Grundriss von S. D. Luzatto. Aus dem Italienischen mit Anmerkungen herausgegeben von M. S. Krüger, Breslau 1873. — H. Zschokke, Institutiones fundamentales linguae Aram. seu dialectt. Chald. ac Syr. Viennae 1870. — I. H. Petermann, Porta linguarum orientalium II. Linguae chald. Ed. 2. emend. Berol. 1872.

b) Lexika: Joh. Buxtorf, Lex. chald., talmud., rabb. Opus 30 annorum. ed. J. Buxtorf fil. Basil. 1640 fol. Eine neue Ausgabe dieses Werkes ist bearbeitet von B. Fischer u. Hermann Gelbe, Leipzig 1866—1874. — Aegid. Gutbir, Lex. syr. in N. T., Hamb. 1667. — Edm. Castellus, Lex. heptaglotton Hebr., Chald., Syr. etc., London 1669, fol.; den syrischen Teil bearbeitete besonders: J. D. Michaelis, 2 partt., Gotting. 1788. 4. — Schaaf, Lex. Syr. in N. T., Lugd. Bat. 1708. — Landau, Rabbin. aram. deutsches Wörterbuch u. s. w., Prag 1819, 3 Thle. in 5 Bdn. 8. — Ein neues syrisches Lexikon ist angefangen von P. Smith unter dem Titel: Thesaurus syriacus collegerunt Stephanus M. Quatremère, Georg. Henr. Bernstein, G. W. Lorsbach, A. J. Arnoldi, F. Field. Auxit, digessit, exposuit, edidit Payne Smith. Oxonii. E Typographeo Clarendoniano. Fasc. 1—3. 1865—1874. Zur Sprache der Targumim ist ein Lexikon veröffentlicht von Levy: Chaldäisches Wörterbuch über die Targ. und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums, Leipz. 1866—68. 2. Bd. 4. — Hervorzuheben ist endlich noch: Georg. Guil. Kirsch, Chrestom. Syr. cum Lexico. Denuo ed. G. H. Bernstein, Ps. prior Chrest., Lips. 1832. Ps. post. Lexicon. Lips. 1836. Letzteres unter dem bes. Titel: Lex. syr. chrestom. Kirschianae denuo editae accommodatum a G. H. Bernstein.

Über das Neusyrische, wie es heutzutage von Juden und syrischen Christen in Mesopotamien und Kurdistan gesprochen wird, vgl. Rödiger in d. Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl., Bd. II, S. 77 ff., Stoddard, Grammar of modern syriac language, in Journ. of the Amer. Or. Soc. Vol. V, 1856; Nöldeke, Gramm. der neusyrischen Sprache, Leipz. 1868. 8. **Volck.**

Arator, ein christlicher Dichter, welcher um die Mitte des 6. Jarh. geblüht hat. Aus Ligurien gebürtig und von einem hochgebildeten Vater stammend (Cassiodor. varr. epist. VIII, 12), wurde Arator, früh verwaist, von dem Erzbischof Laurentius in Mailand sorgfältig erzogen und zugleich von dem Dichter Ennodius (vgl. Enn. lib. II, carm. epigr. 105; 114—116) unterstützt. Später setzte Arator seine Studien unter dem Rate des Parthenius, eines Neffen des Ennodius, in Ravenna fort. Frühzeitig in die advokatorische, bezw. diplomatische Laufbahn eingetreten, lenkte er durch eine feurige Rede, welche er als Sprecher einer dalmatinischen Gesandtschaft vor Theoderich hielt, die Aufmerksamkeit des gotischen Hofes auf sich, wurde — warscheinlich durch Cassiodors Einfluss — in den gotischen Statsdienst berufen und bekleidete zuerst das Amt eines Comes domestico-

rum (Cassiod. l. l.), sodann dasjenige des comes privatarum (vgl. Rheimser Handschrift 2c.). Nachdem er so dem sittlich verkommenen Könige Athalarich eine Zeit lang gedient, gab er nach Ausbruch des Krieges zwischen dem oströmischen und dem ostgotischen Reiche, warscheinlich unter dem Konflikte seiner politischen Sympathieen und seiner Amtspflichten, sowie angesichts des unabwendbaren Zusammenbruchs des ostgotischen Reiches, den Statsdienst auf und trat in den Kirchendienst ein. Der Papst Vigilius übertrug ihm ein Subdiakonat zu Rom. In dieser Zeit schrieb er sein noch vollständig erhaltenes episch-didaktisches Werk: De actibus apostolorum libr. II, welches dem Papste Vigilius gewidmet und auf dessen Anordnung in der Kirche Petri ad vincula im J. 544 an vier Tagen unter großem Beifall der Hörer öffentlich verlesen wurde. Geburts- und Todesjar des Dichters sind in Dunkel gehüllt. — Das erste Buch der Akten faßt 1076, das zweite 1250 Hexameter; jenes schließt mit Act. 12, dieses mit dem Martyrium des Paulus und Petrus, greift also ein wenig über Act. 28 hinaus. Die Verse sind zwar nicht frei von prosodischen Mängeln, wenn sie an klassischem Maße gemessen werden, doch verraten sie dichterische und rhetorische Gewandtheit. Des Dichters Ziel war (Ep. ad Vigil. V. 19—22), die Schrift des Lukas nicht nur in Verse umzugießen (in Wirklichkeit übergeht er wichtige Ereignisse der Apostelgeschichte), sondern auch den mystischen Sinn des Buchstabens zu enthüllen. Diese Allegorieen, oft an Zalen und Namen, seltener an Taten und Ereignisse angeschlossen, sind meist fernliegend, oft verkehrt, nicht selten geschmacklos. Zudem unterbrechen sie den Faden der oft ansprechenden epischen Darstellung in für unseren Geschmack unangenehmer Weise. Bei den Zeitgenossen fand der Dichter ein dankbareres Or und um so mehr, da er — den kirchlichen Anschauungen seiner Zeit durchaus Rechnung tragend — auf Kosten der Warheit die Superiorität des Petrus über Paulus nachzuweisen bestrebt ist. (Vgl. meinen Aufsatz: Über den Dichter Arator, Theol. Stud. u. Krit. 1873, S. 225—70 und bes. S. 239. 241 ff. 246. 247 ff. 250 ff. 263 ff.) Spuren der Marien-, Heiligen- und Reliquienverehrung finden sich in der Dichtung zerstreut. — Außer dem Hauptwerke Arators sind uns noch drei in Distichen geschriebene Briefe erhalten, ein unwichtiger (24 VV.) an den Abt Florianus, zwei wertvollere, nämlich der Widmungsbrief an den Papst Vigilius (30 VV.) und ein längeres Schreiben (102 VV.) an den älteren Jugendfreund Parthenius, letzteres von Sirmond zuerst herausgegeben. Vgl. über den Dichter und seine Schriften außer meiner Abhandlung: Teuffel, Gesch. der röm. Litt. 1870 S. 1020. Bähr, Gesch. der röm. Litt. IV, 1 S. 140 ff. 1872. Ebert, Gesch. der Litteratur des Mittelalters I, S. 490 ff. Mayor, bibliographical clue to latin literature. London 1875, p. 113. 114.

[Die Handschriften sind zalreich: in der Palatina zu Rom (X. oder XI. saec.), St. Gallen (X.), Brüssel (aus der Abtei Anchin) mit interessanter Randbemerkung, Kassel, Paris (zwei), Rheims (mit histor. Einl.); mehrere mit althochdeutschen Glossen (vgl. Raumer, Einwirkung des Christent. 2c. S. 102 ff.). — Ausgaben: Basel 1537, 1551. — Lyon 1588 (mit Juvencus und Sedulius). — Bibl. magn. patr., Paris 1644. T. VIII. — Bibl. max. patr. T. X, Paris 1677. — G. Fabricius, Corp. poett. christ. p. 569 ff. — Arntzen, Zütphen 1769 und Hübner, Neisse 1853. Bei Migne findet sich die Arntzensche Ausgabe mit ihrem vollständigen Kommentar unverändert abgedruckt. Patrol. Curs. Bd. 68.]

Leimbach.

Archäologie, biblische, heißt die Wissenschaft, welche uns „mit dem Natur- und Gesellschaftszustande derjenigen Völker bekannt macht, unter welchen die biblischen Schriften entstanden sind, und auf welche sie Bezug nehmen“ (Gesenius in der Hall. Encyklop. X, 74; de Wette, Archäol. § 1). Der Begriff derselben ist freilich ziemlich unbestimmt und bis auf die neueste Zeit verschieden bestimmt worden, bald weiter, bald enger. Die Einen (namentlich die Alten, wie Dionysius Halic. und Josephus, von Neueren Jahn) verstehen darunter die Beschreibung des ganzen alten Zustandes des betreffenden Volkes, ziehen also die ganze Geschichte und Geographie mit in den Kreis dieser Wissenschaft. Andere schließen die Geschichte aus, als welche „mehr die fortschreitende Entwicklung“, wie dagegen die

Archäologie „mehr den bleibenden Bestand eines Volkes" zum Gegenstand habe (de Wette a. a. O., der indessen der eigentlichen Archäologie doch einen Abriss der bibl. Geschichte vorauszuschicken für nötig erachtet hat, wie andererseits in Ewalds großem Werk über die Geschichte des Volkes Israel die „Altertümer" einen Anhang [zu Bd. 2 u. 3] bilden). Andere, wie Gesenius a. a. O., schließen auch die Geographie aus, die in der Tat, streng genommen, so wenig als die Naturkunde unter den Begriff des Archäologischen fallen würde (Hagenbachs theol. Encykl. § 45, vgl. Schleiermachers Darstell. d. theol. Stud. § 140 ff.); noch andere beziehen die Archäologie bloß auf die Kunstdenkmäler. Wir verstehen, indem wir ebenfalls die eigentliche biblische Geschichte davon trennen, unter bibl. Archäologie die Wissenschaft, welche uns Kenntnis gibt von den physikalischen, geographisch-statistischen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen oder von den, auf Natur, Gesetz und Sitte beruhenden Zuständen, Einrichtungen und Gewonheiten des Volkes, aus welchem die Bibel hervorging, d. h. der Hebräer in ihren verschiedenen Perioden. Die Altertümer der übrigen, in der hl. Schrift erwänten, Völker gehören nur insoweit hieher, als ihre Kenntnis für das Verständnis der Bibel von Interesse ist, also namentlich diejenigen der stammverwandten Aramäer, Araber, Kanaaniter, Philister u. a., wie die der jeweiligen Herrscher über Israel, der Ägypter, Assyrer, Chaldäer, Perser, Griechen und Römer; das von diesen fremden Völkern Beizubringende wird am besten bei den einzelnen Abschnitten zur Vergleichung angebracht. Daſs diese Wissenschaft, welche ganz eigentlich den Ausleger mit den nötigen Realkenntnissen ausrüstet, indem sie ihn mit dem Schauplatz der Bibel, dem Geiste, den Sitten, der Denkweise, den Verfassungen des Orients vertraut macht, eine der wichtigsten Hilfswissenschaften des Exegeten und jedem Bibelleser zum richtigen Verständnisse der heil. Schrift unentbehrlich sei, liegt auf der Hand. Wir können uns hier weder in den Streit der Encyklopädiker einlassen, ob die Archäologie der exegetischen, oder der historischen Theologie zuzutheilen sei — für beides lassen sich Gründe anfüren, indem sie sowol Vorbereitung auf die Exegese, als Ergebnis derselben ist und jedenfalls historisch d. h. mit genauer Unterscheidung der verschiedenen Zeiten behandelt werden muſs; noch auch kann es sich hier darum handeln, die verschiedenen Einteilungsweisen unsrer Wissenschaft aufzuzälen und zu beurteilen; wir beschränken uns vielmehr darauf, im wesentlichen mit der von Welte im Kirchenlexikon I, 398 ff. vorgeschlagenen Gliederung des Stoffes (die physischen — die häuslichen — die bürgerlichen — die religiösen Verhältnisse und Einrichtungen) übereinstimmend, die verschiedenen Zweige der bibl. Archäologie vorzufüren, indem wir das nähere über dieselben und die Angabe der fachbezüglichen Litteratur den betreffenden Artikeln überlassen.

In Betreff der Quellen zur Darstellung unserer Wissenschaft möge man Rosenmüllers bibl. Altertumskunde I, 1 p. 6—130 und Kurtz, Gesch. des A. T. I, S. 24 ff. (2. Ausg.) vergleichen. Wir füren in Kürze nur Folgendes an. 1) Als die wichtigste Quelle zur Kenntnis der Geschichte und der Zustände der biblischen Völker sind voranzustellen die noch erhaltenen, antiken Denkmäler und Gebäude, bildliche Darstellungen, Inschriften und Münzen. Dahin gehören nicht nur die, wenn auch nicht sehr zalreichen, immerhin durch die neueren Forschungen und Ausgrabungen in stets wachsender Zal ans Tageslicht geförderten, wirklich aus vormuhammedanischer Zeit stammenden, Ruinen und Bauwerke in Palästina selbst, sondern auch die höchst lehrreichen, zum Teil ins graueste Altertum zurückreichenden Bauten, Tempel und Paläste mit ihren Bilderwerken in Ägypten, Assyrien, Babylonien, Persien, Phönizien, Syrien, worüber die einzelnen Art. nachzusehen sind. Hieher gehörende Inschriften finden sich vorzüglich in den großen Werken des Corpus Inscriptt. Graecar. vol. III (1853) p. 211 ff., des Corp. Inscr. Latinar. ed. Mommsen vol. III (1873), in Le Bas & Waddington, inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure tom. III (1870), in de Vogué, Syrie centrale. Inscriptions sémitiques publiées avec traduction et commentaire (Paris, 1868) und bei Wetzstein, ausgewälte griech. und latein. Inschr., gesammelt auf Reisen in den Trachonen und um das Haurān-

gebirge (Abhdlgn. d. Berliner Akad. 1863, philol. hist. Cl. S. 255 ff.). Über die größeren phönizischen (Sarkophag des Eschmunazar), punischen (Opfertafel von Marseille u. a.) und moabitischen (Stein des Mesa) Inschriften und die darauf bezügliche Litteratur geben die betreffenden Art. Auskunft. Im übrigen vergl. Schürer, neutestamenl. Zeitgesch. § 2 E S. 12 f. Um die in Betracht kommenden Münzen haben sich außer Eckhel und Mionnet besonders Bertheau, Cavedoni, de Saulcy, Levy und Madden verdient gemacht, s. das nähere in Art. „Geld" und bei Schürer a. a. O. S. 11 f. 2) Unter den schriftlichen Quellen steht oben an die Bibel selbst, freilich mit sorgfältiger Unterscheidung der Zeiten der Abfassung der verschiedenen Bücher zu benutzen. Es folgen die Schriften des Philo und Josephus, beide vorzüglich für ihre eigene Zeit, für die ältere Geschichte aber nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Daran reihen sich der Talmud, die Targume und die Rabbinen, eine „zwar reiche, aber trübe Quelle" (Hagenbach a. a. O. Not. 8); in ihren älteren Teilen von großem Wert für die Realerklärung des N. T. *). Auch mehrere griechische und römische Schriftsteller bieten nicht unwichtige Beiträge zumal für die Kunde der benachbarten Völker, wärend sie für die Geschichte des von ihnen meist so sehr verachteten Israel nicht one die vorsichtigste Kritik zu benutzen sind. Es gehören hieher namentlich Herodot, dann auch Xenophon, Polybius, Diodor Sic., Strabo, Plutarch, Appian, Plinius, Tacitus und Justin. Von morgenländischen Autoren sind vom größten Wert die arabischen Geographen und Naturhistoriker, z. B. Istachri, Edrisi, Ibn Hautal, Abulfeda, Yakut, Abdollatiph, Avicenna u. a.; auch die Religionsschriften der Araber und Parsen (Koran, Zend-Avesta) und die älteren Dichter und Historiker derselben bieten manches Interessante zur Vergleichung. Endlich enthalten die älteren und neueren Reisebeschreibungen in den Orient sehr viele und wichtige Notizen sowol für Geographie und Naturkunde als auch für die Sitten des Morgenlandes, die sich bekanntlich in vielen Dingen seit alten Zeiten ziemlich gleich geblieben sind. Ihre Aufzälung überlassen wir dem Art. Paläfstina und erwänen hier nur zwei Werke, welche die in den älteren Reisen enthaltenen Notizen nach der Reihe der einzelnen Bibelstellen unmittelbar auf die Erklärung der h. Schrift anwenden, nämlich: E. F. C. Rosenmüller, das alte und das neue Morgenland u. s. w., Leipzig 1818 f., 6 Bde. (im Grunde eine erweiterte Übersetzung von Burders oriental customs [Lond. 1802, 5. ed. 1816. 2 voll.]); und — mehr systematisch geordnet — Th. Harmar, Beobachtungen über d. Orient aus Reisebeschreibungen, mit Anmerk. v. J. E. Faber, Hamb. 1772 ff. 3 Bde. (das englische Original ed. Clarke, Lond. 1876. 4 voll.)

Unter den einzelnen Zweigen der Archäologie stellen wir voran die Beschreibung der natürlichen Verhältnisse der Länder, in welchen das Volk Israel sich successive aufgehalten hat, also die biblische Geographie und Naturkunde. Es sind dabei auch die Vorstellungen der Hebräer vom Weltall und von der Erde zu erörtern, ihre Kenntnisse von der Geographie u. Völkerkunde, wie sie z. B. in der Schöpfungs- und Flut-Sage, in der Völkertafel Gen. c. 10 und anderswo an den Tag treten. Doch dürfen wir hier für das nähere auf die einzelnen Artikel verweisen und geben nur einige naturhistorische Werke an: Die bibl. Naturgeschichte im allgemeinen ist bearbeitet worden von J. J. Scheuchzer, physica sacra, 1731, 4 tom. et 4 voll. fol. (Abbildungen); — Odmann, gemischte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der h. Schrift, Rostock 1786 f. 6 Heft; — J. B. Friedreich, zur Bibel. Naturhistor. und mediz. Fragmente, Nürnb. 1848, 2 Tle. — Tristram, the natural history of the Bible, 3. Aufl., Lond. 1873. — Für bibl. Zoologie ist noch immer das Hauptwerk, ausgezeichnet durch ausgebreitete Gelehrsamkeit: S. Bochart, hierozoicon (1663 etc.) c. not. ed. Rosenmüller, Lips. 1793 f., 3 Bde., 4°; — für Botanik: Ol. Celsius,

*) S. besonders die Sammlungen von Meuschen, N. T. ex Talmude illustratum, 1736, 4°; Lightfoot, horae hebr. et talm. in N. T. Cantabr. 1658, 4° (u. ö.); Schöttgen, horae hebr. et talm. in N.T., 1733 et 42, 2 t. 4°; Wetsteins annott. in N. T. 1757, 2 voll. fol.

hierobotanicon, Upsala 1745 f., 2 Bde. Vgl. Winers Handb. d. theol. Litterat. I, 146 ff.

Es folgt die Darstellung der häuslichen Zustände und Sitten der Israeliten: der Familie, Ehe (s. d. Art.), Eltern (s. d. Art.), der Sklaven, — der Wonungen, — der Kleidung (s. d. Art.), — des Landbaues (s. d. Art. „Ackerbau") u. s. w. Die politischen und Rechtsaltertümer sind bearbeitet von J. D. Michaelis, mos. Recht, 6 Bde. 1770 ff.; Hüllmann, Statsverfassung der Israeliten, Leipz. 1834; Saalschütz, das mos. Recht nebst den vervollständigenden talmud.-rabbin. Bestimmungen, 2. Aufl., Berlin 1853, 2 Tle. Für einzelnes ist zu vergleichen Selden, de jure naturali et gentium juxta disciplin. Hebraeor., Lond. 1640, 4°. — Die sogenannten heiligen Altertümer sind, mit mehr oder weniger Beiziehung der Culte fremder, stammverwandter oder benachbarter Völker, im allgemeinen behandelt von Spencer, de legibus Hebraeor. ritualibus, Cambr. 1685, fol., ed. Pfaff, Tübing. 1732, 2 voll. fol.; Joh. Lund, die alten jüd. Heiligtümer rc., Hamb. 1695 etc.; — H. Reland, antiquitates sacrae vet. Hebr., Traj. ad Rh. 1708, mit den Noten von Rau und Ugolino herausgegeben von Vogel, Halle 1769; Bähr, die Symbolik des mos. Kultus, Heidelb. 1837 f. 2 Bde. Haneberg, die relig. Altertümer der Bibel, München 1869. — Die Litteratur über einzelne Teile des Gottesdienstes ist unter den betreffenden Artikeln nachzusehen.

Von größeren Werken über die gesamte hebräische Archäologie sind die wichtigern: Goodwin, Moses et Aaron, Oxon. 1616, ed. Hottinger 1710, und dazu den apparat. hist. criticus von J. G. Carpzov, Leipz. 1748, 4°; — sodann Iken, antiquitt. hebr., Bremen 1730, 5. Ausg. 1764; — Waehner, antiquitt. Ebraeor., Götting. 1743, 2 Bde.; — Ugolino, thesaurus antiquitt. sacrar., 54 voll. fol. Venet. 1744 ff., ein Sammelwerk, welches die meisten ältern, hieher gehörenden Abhandlungen u. Schriften enthält; — Warnekros, Entwurf d. hebr. Altertümer, Weimar 1782, 3. Ausg. v. Hoffmann, 1832; — W. M. L. de Wette, Lehrb. d. hebr. jüd. Archäologie, Leipz. 1814, 4. Aufl. von Räbiger, 1864; Ewald, die Altertümer des Volkes Israel (Anhang zu Bd. 2 u. 3. seiner Gesch. d. V. Isr.), Gött. 1848, 3. Ausg. 1866; — Saalschütz, Archäologie d. Hebräer, 2 Tle. Königsb. 1855. — Scholz, Handb. d. bibl. Archäologie, Bonn 1834, und die heil. Altertümer des Volkes Israel, Regensb. 1868, 2 Tle. — Keil, Handb. d. hebr. Archäol., 2 Tle., Leipzig 1858 f. — Populär, aber mit vortrefflichen Illustrationen ausgestattet sind die introductory chapters von Kitto, the History of Palestine, Lond. 1852.

Der gesamte Stoff der biblischen Archäologie ist bearbeitet von J. Jahn, bibl. Archäologie, Wien 1796 ff. 5 Bde. (die 2 ersten Teile in 2. Aufl. 1817—25); — E. F. C. Rosenmüller, Handb. d. bibl. Altertumskunde, 4 Tle. in 7 Bdn., Leipzig 1827 ff. (unvollendet, behandelt nur die bibl. Geographie und Naturgeschichte); — endlich in alphabetischer Ordnung von G. B. Winer, bibl. Realwörterb., 2 Bde., Leipzig 1820, 3. Ausg. 1847; — in Schenkels Bibellexion für Geistliche und Gemeindeglieder, Leipzig 1869 ff., 5 Bde.; — in Riehms Handwörterb. d. bibl. Altertümer für gebildete Bibelleser, Bielef. u. Leipz. 1875 (bis jetzt 5 Hefte); — in Hamburger, Real-Encyklopädie f. Bibel u. Talmud, 1. Abteil. die bibl. Artikel, 5 Hefte, 1866—70; — in J. Kitto, a Cyclopaedia of Biblical Litterature, 3[d] ed. by L. Alexander, 3 voll. Lond. 1869 ff.; — in Smith, a dictionary of the Bible, comprising its antiquities, biography, geography and natural history, 3 voll. Lond. 1860—63. Man vergl. die trefflichen Nachweisungen in Diestels Gesch. d. A. T.'s in der christl. Kirche S. 467 ff. 577 ff.

Rüetschi.

Archäologie, kirchliche. Die kirchliche Archäologie ist eine Unter- und Hilfsdisciplin der Kirchengeschichte, welche durch die Ausdehnung und Bedeutung ihres Inhalts, und dessen wissenschaftliche Bearbeitung zu einem selbständigen Gebiete der theologischen Wissenschaft geworden ist.

Der Etymologie des Namens *ἀρχαιολογία* nach, dem der lateinische antiquitates entspricht, bedeutet die Archäologie Altertumskunde, also Kenntnis der älte-

ren Geschichte. Der Gebrauch, den Plato (Hippias mas 14 ed. Bip.) von dem Worte macht, würde damit stimmen. Die Anwendung desselben seitens des Dionysius von Halicarnaß als Titel seiner römischen und des Josephus für seine jüdische Geschichte, geben dem Worte aber bereits einen bestimmteren Charakter, indem beide Werke nicht sowol auf das geschichtliche Geschehen, Schicksale und Taten der von ihnen beschriebenen Völker das Hauptgewicht legen, sondern auf die Schilderung ihrer Verfassung, Sitten und Gewonheiten. Namentlich tritt dies bei Josephus hervor, der sein Werk für Nichtjuden schrieb, die er mit Wesen und Eigentümlichkeit des jüdischen Volkes bekannt machen mußste. In derselben Weise brauchen Gellius und Terentius Varro das Wort antiquitates, und es wurden beide Worte bleibend für den Teil der Geschichte und zwar der alten Geschichte, der sich mit Sitte, Einrichtungen und Verfassung eines Volkes beschäftigt. In dieser Bedeutung ist es auf die Kirchengeschichte bezogen worden, und bezeichnet auch hier nicht sowol das geschichtliche Werden der Kirche, sondern die Form und Gestalt, die sie innerhalb desselben erhielt. Aber auch hier grenzt sich ihr ein bestimmtes Gebiet ab. Entwickelt sich nämlich die Kirche nach einer innern und äußern Seite hin gewissermaßen geistig und leiblich, als Lehre und Leben von Schleiermacher (Darstellung des theol. Studium, S. 66 f.), oder als Lehre und Form von Guericke (Lehrbuch der christl. kirchl. Archäologie) bezeichnet, und hat die Lehre sowol ihrer Entwickelung, als ihrer bekenntnismäßigen Feststellung nach in der Dogmengeschichte und Symbolik ihre Behandlung in so umfassender Weise gefunden, dafs hier selbständige Disciplinen erwachsen sind, so ist die Kunde von dem äußeren Leben der Kirche, und den Formen die es gewann, Gegenstand der kirchlichen Archäologie geworden, die somit als Gegenseite den beiden obengenannten Disciplinen gegenübersteht, one jedoch, wie ja Leben und Lehre selbst von einander nicht geschieden sind, der Berürung mit derselben zu entbehren. Eine eigentümliche Schwierigkeit ergibt sich aber bei dieser Feststellung unserer Disciplin in der Aufgabe, ihren Gegenstand dem Stoffe und der Zeit nach bestimmt abzugrenzen und einzuteilen, und es herrschen darüber verschiedene Meinungen, die sich noch nicht völlig geeinigt haben. Als kirchliche Altertumswissenschaft haben einige, wie Walch, die kirchliche Archäologie nur auf die drei ersten Jarhunderte bis Konstantin beschränken wollen, andre, wie Rosenkranz und Piper, haben dagegen die Fortfürung des Stoffes bis zur Gegenwart gefordert, da alles, auch das jüngst Vergangene der Gegenwart gegenüber ein altes, abgeschlossenes geworden sei, und von diesem Standpunkte aus ist der Name Archäologie mit anderen vertauscht worden, so von Pellicia in dem Titel seines archäologischen Werkes christ. ecclesiae primae mediae et novissimae politia (πολιτεία). Andre haben die Grenzen der Zeit der kirchlichen Archäologie ins 12. (Augusti) oder ins 15. (Baumgarten) Jarhundert gesetzt, doch hat nach dem Vorgange Jos. Binghams, dem auch Rheinwald folgt, die Mehrzal sich dafür entschieden, mit Gregor d. Gr. Tode 604 die Grenze zu ziehen, also die 6 ersten Jarhunderte der kirchlichen Entwickelung in der Behandlung der kirchlichen Archäologie zu umspannen, als den Zeitraum, in dem die Grundlagen des kirchlichen Lebens gelegt wurden, jedoch so, dafs diese Grenze nicht verbot, Weiterentwickelungen über sie hinaus, wo sie bedeutend hervortraten, zu verfolgen.

Wie über die Zeitgrenze, so herrschen auch über die Abgrenzung des Stoffes verschiedene Ansichten. In früherer Zeit war ziemlich ungesichtet eine Menge dazu und nicht dazu gehöriges unter dem Namen kirchliche Altertümer zusammengestellt, und später one einheitlichen Gesichtspunkt nach äußerlichen Rubriken geordnet worden, wobei die Kategorieen der Antiquitäten des Terentius Varro maßgebend waren, nämlich die Beantwortung der Fragen: qui agant, ubi agant, quando agant; danach handelt Baumgarten in seinem archäologischen Kompendium (1766) 1) de hominibus sacris, 2) de temporibus sacris, 3) de locis et vasis sacris, 4) de actionibus sacris, 5) de disciplina sacra, 6) de libris vestibus rebusque reliquis sacris. Einige nahmen ganz ungehörige Materien mit herein, wie Mamachi Ausbreitung des Christentums, Verfolgung, Mönchstum u. s. w. Erst seit Schleiermacher und Rosenkranz sind die Gesichtspunkte für eine systematische An-

dnung und Abgrenzung des Stoffes gegeben. Rosenkranz in seiner Encyklopädie
r theol. Wissenschaften, 2. Auflage, S. 229 f. beschränkt das Gebiet der kirch-
hen Archäologie nur auf den Kultus, Schleiermacher in seiner Darstellung des
eol. Studiums S. 67 zieht das Gebiet der christlichen Sitte mit hinzu. Die
eisten Archäologen nehmen als dritten Bestandteil die kirchliche Verfassung mit
nein, so Baumgarten, Augusti, Bingham und andere, Guericke vereinigt christ-
che Sitte und Verfassung unter der Rubrik „soziale Zustände der Kirche". Alle
immen darin überein, daſs der Kultus das Hauptstück der kirchlichen Archäologie
i, indessen gesellt sich die kirchliche Sitte hier konsequenter Weise hinzu, als teil-
eise durch den Kultus bestimmt, teilweise denselben mit bestimmend, und die
rchliche Verfassung erhält ebenso ihren Platz, weil der Kultus zu seiner Aus-
bung ein bestimmt gegliedertes Personal erfordert, dem die Gemeinde als em-
fangende gegenübersteht. So behauptet die Dreiteilung ihr Recht 1) in kirch-
che Verfassung, in der die Entwicklung des allgemeinen Priestertums zu der
scheidung zwischen Klerus und Laien, die Hierarchie der Kirchenämter und deren
echtliche und ceremonielle Befugnisse behandelt werden, 2) in den Kultus, in
elchem a) von den kirchlichen Handlungen selbst (Predigt, Gebet, Schriftvor-
sung, Gesang und der Verwaltung der Sakramente), b) von den kirchlichen Zeiten
uf die jene Handlungen sich verteilen, sowol den allwöchentlich, als den alljärlich
iderkehrenden Festtagen (Kirchenjar), c) von den kirchlichen Orten und deren
usstattung und Einrichtung (Kirchenbau und Kirchenschmuck) die Rede ist. 3) in
ie kirchliche Sitte, in der namentlich die unter dem Einflusse der Kirche entstan-
enen Gebräuche und Gewonheiten (Bußpraxis, Eheschließungs- und Begräbnis-
itus u. s. w.) behandelt werden. Wärend das in dieser letzten Abteilung zu
esprechende deshalb, weil die Kenntnis der Sitten und Bräuche der ersten
hristen noch ziemlich unvollkommen ist, bisher eine geringere Ausdehnung ge-
onnen hat, so ist das Kapitel von den kirchlichen Orten und deren Ausschmückung
ls der kirchlichen Kunst angehörig, namentlich in neuerer Zeit infolge eingehender
tudien und Bearbeitungen, die das neuerwachte Interesse für mittelalterliche
nd neuere Kunstgeschichte wachgerufen hat, besonders auch infolge der um-
ngreichen Entdeckungen in den Katakomben, zu einer solchen Ausdehnung gelangt,
aſs dasselbe von der kirchlichen Archäologie als selbständige Disciplin, die sog.
unstarchäologie sich zu lösen begonnen hat, welche letztere in Analogie mit der
assischen Archäologie, die im engeren Sinne die Kenntnis der alten Monumente
mfaſst, von vielen als eigentliches Gebiet der kirchlichen Archäologie angesehen
nd für die, soll sie einigermaßen genügen, eine besondere Behandlung nötig wird.

Nachdem schon vor der Reformation Werke erschienen sind, die wenigstens
ilweise das archäologische Gebiet berüren, unter denen namentlich, mit Übergehung
rüherer, Durandus' († 1294) rationale divinorum officiorum erwänenswert ist,
at doch erst die Reformation eine kritische Behandlung der kirchlichen Archäologie
ngeregt, zunächst im polemischen Interesse, da auf dem Gebiete der kirchlichen
ltertümer, Verfassung, Bräuche und Kultus sich der Streit der protestantischen
nd katholischen Kirche vielfach bewegte. Die beiden kirchenhistorischen Werke, die
Magdeburger Centurien und die Annalen des Baronius, brachten in jeder Cen-
urie und Annale einen Abschnitt über diese Gegenstände, deren Summe katho-
ischerseits sogar in einem besonderen Auszuge Epitome annalium ecclesiastico-
um C. Baronii continens thesaurum sacrarum antiquitatum v. Schulting 1603
usammengestellt sind. Von da ab finden wir eine reichere geschlossenere Behand-
ung und zwar sind neben anderen Werken protestantischerseits als grundlegend
u nennen: Jos. Bingham, origenes ecclesiasticae, or the antiquities of christian
hurch, London 1708—22, lateinisch von Grischovius, 2. Aufl., Halle 1751—62
n 10 Bänden. Ein Auszug davon ist Blackamore, ecclesiae primitivae notitia,
Bände 1722. Außer diesem durch Quellenbelege, kritische Unbefangenheit und
ute Übersicht ausgezeichneten Werke sind zu nennen Augusti, Denkwürdigkeiten
er christlichen Archäologie mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Be-
ürfnisse der Kirche 1816—31, 12 Bände, deren ungleichmäßige und zum Teil
nverhältnismäßig breite Behandlung in Augustis Handbuch der christlichen Ar-

chäologie 1836, 3 Bände, zum Teil vermieden ist. Mit reichen Quellenauszügen ausgestattet ist Rheinwalds kirchliche Archäologie und in derselben Weise in kurzer knapper Form Guericke, Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archäologie, 1847, geschrieben; als Parallelwerke katholischerseits sind zu nennen Mamachii, originum et antiquitatum christ. Cl. XX, 1749 ff., 5 Bände, Pellicia de chr. ecclesiae primae, mediae et novissimae politia. Cl. IV, 1777 ed. Ritter 1829, mit Anhängen von Braun 1838. An denselben angelehnt Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche 1825, 6 Teile in 12 Bänden. Recht brauchbar sind die Lehrbücher von Locherer und Krüll. Unter den lexikalischen Werken von Josua Arndt 1669, den Brüdern Macri 1677, Schmid 1712, Siegel 1836—38, ist neuerdings als recht brauchbar, wenn schon mit Vorsicht zu benutzen, Martigny, dictionnaire des antiquités chrétiennes 1865 zu nennen.

Für die Archäologie der Verfassung sind Ziegler, Versuch einer pragmatischen Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsformen in den ersten 6 Jarhunderten der christlichen Kirche 1798; Planck, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christl. kirchl. Gesellschaftsverfassung 1803; Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Bd. I, 1837; Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche; W. Beyschlag, die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testaments, von der Teylerschen Gesellschaft gekrönte Preisschrift 1874; für den Kultus: Alt, der christliche Kultus, 2 Bände, 2. Auflage 1851; Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, 1854; für die christliche Sitte: Zöckler, kritische Geschichte der Askese, ein Beitrag zur Geschichte christlicher Sitte und Kultur, 1863 zu vergleichen. Für die christliche Kunst sind namentlich bemerkenswert: Schnaase, Kunstgeschichte von Band 3 ab. de Rossi, Roma sotteranea novissima, deren Inhalt im wesentlichen X. Kraus, Roma sotteranea, die römischen Katakomben &c., Freiburg in B. 1873, widergegeben hat, Gutensohn und Knapp, die Basiliken des christlichen Rom mit Text von Bunsen 1842; Unger, griechische Kunst, Ersch und Grubersche Encyklopädie; vor allem auch Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 4. Auflage, 1868; in der Herausgabe begriffen ist Reussens, Archéologie chrétienne. Zur Iconographie vergl. Didron, iconographie chrétienne. Histoire de Dieu. Crosnier, iconographie chrétienne 1848 und L. Twining, symbols and emblems of early and mediaeval christian art. Vgl. noch Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, in der er den Versuch ankündigt, aus den Kunstmonumenten die gesamte Theologie zu konstruiren. **C. Brockhaus.**

Archelaus, Son Herodes des Großen von der Samariterin Malthake, leiblicher und zwar älterer Bruder des Herodes Antipas (Josephus Antiq. XVII, 1, 3. Bell. Jud. I, 28, 4; älter als Antipas: Bell. Jud. I, 32, 7. 33, 7). Er wurde samt seinem Bruder Antipas in Rom bei einem Privatmanne erzogen (Joseph. Antiq. XVII, 1, 3). Nach dem letzten Testamente des Herodes sollte er die Provinzen Judäa und Samaria mit dem Königstitel erhalten (Antt. XVII, 8, 1. Bell. Jud. I, 33, 7). Doch hatte er nach dem Tode seines Vaters (750 a. U. = 4 vor Chr.) zunächst noch einen Aufstand des Volkes in Jerusalem zu unterdrücken (Antt. XVII, 9, 1—3. Bell. Jud. II, 1, 2—3), und musste dann nach Rom eilen, um erst von Augustus die Bestätigung des Testamentes des Herodes zu erwirken, dessen Gültigkeit von des Archelaus eigenem Bruder Antipas bestritten wurde (Antt. XVII, 9, 3—7. B. J. II, 2, 1—7). Durch die endgültige Entscheidung des Augustus erhielt Archelaus zwar die ihm zugedachten Provinzen Judäa und Samaria, jedoch nicht den Titel eines Königs, sondern nur den eines *ἐθνάρχης* (Antt. XVII, 11, 1—4. Bell. Jud. II, 6, 1—3). Der Ausdruck *βασιλεύει* Matth. 2, 22, an der einzigen Stelle, an welcher Archelaus im Neuen Testamente überhaupt vorkommt, ist daher ungenau, obwol auch Josephus Antt. XVIII, 4, 3 ihn *βασιλεύς* nennt. Da er der einzige Herodäer ist, welcher den Titel *ἐθνάρχης* fürte, so sind die Münzen mit der Umschrift *Ἡρώδου ἐθνάρχου* (De Saulcy, Recherches sur la Numismatique Judaïque 1854, p. 133—138. Madden, History of Jewish Coinage 1864, p. 91—95. De Saulcy im Numismatic Chronicle 1871, p. 248—250) one Zweifel ihm zuzuschreiben, wie er denn

auch bei Dio Cass. LV, 27 einfach Herodes heißt. Von seiner Regierung wird nicht viel Rühmliches berichtet. Er baute den Palast in Jericho aufs prachtvollste um, pflanzte dort einen Palmenhain, für dessen Bewässerung er durch eine künstliche Wasserleitung sorgte, und gründete zu Ehren seines Namens ein Dorf Namens Archelais (Antt. XVII, 13, 1). Als Regent aber war er so roh und tyrannisch, daſs der Kaiser Augustus infolge einer Klage der vornehmsten Juden und Samaritaner sich genötigt sah, ihn im zehnten Jare seiner Regierung wider abzusetzen und nach Vienna in Gallien zu verbannen, 759 a. U. c. = 6 nach Chr. (Antt. XVII, 13, 2. Bell. Jud. II, 7, 3. Dio Cass. LV, 27). Sein Gebiet wurde nun zur Provinz Syrien geschlagen und unter römische Prokuratoren gestellt (Antt. XVII, 13, 5). Vermält war Archelaus zweimal gewesen, zuerst mit einer sonst nicht näher bekannten Mariamme, und nach deren Verstoßung mit Glaphyra, der Witwe seines älteren Halbbruders Alexander, einer Tochter des kappadocischen Königs Archelaus, die inzwischen auch noch mit dem als Historiker bekannten König Juba von Mauritanien vermält gewesen war. Sie starb übrigens bald nach ihrer Heirat mit Archelaus (Ant. XVII, 13, 1 u. 4. Bell. Jud. II, 7, 4). — Vgl. überhaupt: Keim in Schenkels Bibellex. III, 38—40. Braun, Die Söne des Herodes 1873 (Separatabdruck aus der Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judentums) S. 1—16. Des Unterzeichneten Neutestamentl. Zeitgesch. (1874) S. 222 ff. 247 ff. **E. Schürer.**

Archewäer (אַרְכְּוָיֵא, LXX *Ἀρχυαῖοι*), eine der von den Assyrern nach Samarien verpflanzten Völkerschaften (Esr. 4, 9). Es sind darunter die Einwoner und Umwoner der Stadt Erech (אֶרֶךְ, LXX *Ὀρέχ*) zu verstehen, welche Gen. 10, 10, als zu dem babylonischen Reiche des Nimrod gehörend, genannt wird. Erech ist jetzt wider entdeckt in den Ruinen von Warka am linken Ufer des unteren Euphrat, südöstlich von Babylon, in den Keilinschriften Arku genannt (*Ὀρχόη* Ptolem. V, 20, 7), ein Sitz alter Kultur, an welchem man namentlich eine Menge Tonsärge, auch Inschriften altbabylonischer Könige gefunden hat (s. Schrader, Keilinschriften u. das A. T. 1872 S. 18). Von Erech = *Ὀρχόη* scheint das Volk oder die chaldäische Sekte der *Ὀρχηνοί*, Orcheni im südlichen Babylonien (Strabo XVI, C. 739. Ptolem. V, 19, 2. Plin. N. H. VI, 26 [30], 123) den Namen zu haben. Irrig haben Ephrem Syr., Hieronymus, Targ. Jonath. u. Hieros., Barhebräus, neuerdings J. D. Michaelis, Buttmann, v. Bohlen u. Winer Erech für die von den Macedoniern Edessa benannte Stadt gehalten, bei den Syrern Urhoi, arab. Ruhâ (ar-Ruhâ), jetzt Urfa (daher die Landschaft bei den Griechen *Ὀρροήνη* oder *Ὀσροήνη*, letztere Form wol eine Korruption, etwa durch irrige Ableitung von dem Personennamen Osroës entstanden, schwerlich als das Ursprüngliche mit Buttmann abzuleiten von Serug [Gen. 11, 20. 22], mit Vorsatzaleph, = Sarug, wie noch heute ein Ort bei Edessa heißt, wärend früher die ganze Landschaft diesen Namen fürte). Ephrems Erklärung beruht wol lediglich auf dem Anklang des Namens Urhoi an Erech, und auf seine Auktorität hin scheint dann der Stadt Edessa von den Syrern der Name Orokh (= אֶרֶךְ) beigelegt worden zu sein. Ebensowenig ist Erech mit Bochart (Phaleg IV, 16), Gesenius (Thesaur. 150 f.), Tuch (zu Gen. 10, 10) u. a. für Arakka am Tigris an der Grenze zwischen Susiana und Babylonien (Ptolem. VI, 3, 4: *Ἄρακκα*, Ammian. Marc. XXIII, 6, 26: Aracha) zu halten, da diese Stadt nicht als zum alten babylonischen Reiche gehörend bekannt ist. — Nicht zu verwechseln mit dem babylonischen Erech ist die Jos. 16, 2; II. Sam. 15, 32; 16, 16 genannte in Palästina gelegene Stadt gleichen Namens.

Litteratur: Außer den Kommentaren zu Gen. 10, 10 u. Esr. 4, 9: Buttmann, Mythologus, Bd. I, 1828 S. 235—245 („Über die alten Namen von Osroëne u. Edessa“). Ritter, Erdkunde, 2. Aufl., Bd. XI, 1844, S. 315—356. Winer, RW. Artik. „Edessa“ (1847). Fritzsche, Artik. „Erech“ in Schenkels B.-L. Bd. II, 1869. **Wolf Baudissin.**

Archidiakonus, Archipresbyter und ihre Sprengel. Ein Archipresbyter als Vorsteher sämtlicher Priester und ein Archidiakonus als Vorsteher des

ministrirenden Klerus kommen schon früh in vielen Diözesen vor; beide Gehilfen und nötigenfalls Vertreter des Bischofs: jener mehr in den gottesdienstlichen Funktionen, dieser mehr in denen des Kirchenregimentes. In den deutschen Diözesen, die Missionsbistümer und von vorn herein von weit größerem Umfange waren, als die älteren des Ostens und Südens, kommt eine Mehrzal von Archipresbytern vor, und sie sind andersartig, als die genannten. Das Bistum ist in „Parochieen" geteilt, d. i. in Sprengel, welche wesentlich größer sind, als die heutigen Pfarreien, in ihren Grenzen nicht selten vorgefundenen politischen Landeseinteilungen (Untergauen) folgen, und deren Bewonerschaft als Gemeinde (Christianitas, Plebs) an Eine in dem Bezirke liegende, oft an Stelle eines heidnischen Tempels gegründete, zu vollständigem Gottesdienste berechtigte Kirche (ecclesiae baptismales, plebes) gewiesen ist. Für den sonntäglichen Gottesdienst, für Taufe, Begräbnis, kirchliche Abgaben ist dies ausschließlich der Fall; für Predigt, Gebet, Alltagsgottesdienst bestehen auf den Ritterhöfen des Bezirkes gleichfalls Kirchen (Oratoria, capellae) mit Geistlichen, die zu den Parochis sich als Stellvertreter verhalten, und deren Stellen als tituli minores bezeichnet werden, die Taufkirchen hingegen als tituli majores. Vgl. z. B. das Conc. Agath. 506 in D. 1 c. 35, das Aurel. v. 511 in D. 3 c. 5, das Nannet. aus dem 7. Jarh. in c. 4. 5. C. 9. qu. 2, das Capit. Caroli M. a. 809. c. 7 und Ludovici II. Convent. Ticin. a. 850. c. 13 bei Pertz, Monum. 3, 161. 399. Allmählich werden dann diese Oratorien selbst zu Pfarrkirchen, in welchen voller Gottesdienst gehalten wird, die Inhaber der tituli minores selbst zu Pfarrern, welche volle pfarramtliche Seelsorge haben, ihre Bezirke erhalten nun ihrerseits den Namen Parochieen. Die größeren Sprengel aber, welche ehemals so hießen, bleiben jetzt nur noch Aufsichtsbezirke, die Pfarrer der Taufkirchen behalten von ihrer ehemaligen Seelsorge über diesen Bezirk nur noch die in der Eigenschaft von Unterbeamten der bischöflichen Kurie zu fürende Aufsicht über die Pfarrgeistlichkeit desselben über, und sie tragen nunmehr den Namen Archipresbyteri, auch, was damit identisch ist, Ruraldechanten: Conc. Ticin. cit. Synod. ap. Tolos. a. 844 u. s. w. bei Hinschius, Kirchenrecht, 2, 266 f. u. Richter-Dove, Kirchenrecht, § 138, Not. 1 f. So bestehen sie noch heute.

Die Archidiakonen gewannen zu ihnen nicht allenthalben dasselbe Verhältnis, wiewol es doch nur gradweise verschieden war. Die Archidiakonen kommen schon unter P. Leo dem Großen als Oberbeamte der Kirchenguts- und Jurisdiktionsverwaltung im Bistum vor (ep. 112: ecclesiasticis negotiis praepositi), und sind schon im 8. Jarh. regelmäßig Priester und Vorgesetzte der ländlichen Archipresbyter; seit dem 9. Jarh. aber ist in Frankreich, etwas später in Deutschland, die Einrichtung gewönlich, dass der Bischof mehrere derartige Archidiakonen hat, und demgemäß die Diözese in mehrere Archidiakonate geteilt ist: oft nach den alten Gaugrenzen. S. Binterim, Denkwürdigkeiten I. 1, 413. Landau, Territorien, S. 367 f. Dove, Zeitschr. 5, 10. Hinschius 2, 189 f. 191. Seit Ausbildung der Domkapitel (s. d. Art.) ist dabei regelmäßig der Dompropst Archidiakonus, und wo die Djözese mehrere Archidiakonate hat, auch andere Domherrn, oder auch die Pröpste von Kollegiatkapiteln. S. Belege bei Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 2, 609 ff., Hinschius a. a. O. Not. 4, Richter-Dove, § 137, Not. 4. Der Archidiakonus bereitete in seinem Sprengel die Abhaltung des Sendgerichtes vor, sobald der Bischof visitirte (s. die Art. Send, Bischöfe), erledigte dabei geringere Sachen selbst, und wurde allmählich aus dem Hauptgehilfen des Bischofs bei Ausübung der Sendjurisdiktion in vielen Bistümern deren eigener Inhaber. Rettberg a. a. O. Dove, in der Zeitschr. 4, 20. 5, 2 ff. Schon im Anfange des 13. Jarh. (Innoc. III.) heißt er judex ordinarius und besitzt eigenes Recht nicht nur zu kanonischen Visitationen, zu Strafgewalt in den Sendgerichten, Ehegerichtsbarkeit und streitiger Jurisdiktion (c. 1. 2. 3. 6. 7. 10. X. de off. archidiac. 1, 23. — c. 54. X. de electt. 1, 6. — c. 3. X. de poenis. 5, 37), sondern auch zur Prüfung der Ordinanden und der Investitur der Bepfründeten (c. 4. 7. 9. de off. archid.) und zu gewissen Prokurationen (c. 6. X. de cens. 3, 39). Er hat die Ein- und Absetzung der Archipresbyter oder Rural-

dechanten (c. 7 X. cit.), und übt seine Befugnisse nicht selten noch durch eigene, ihnen übergeordnete Officiale aus (c. ult. X. de operis novi nunc. 5, 23. — c. 3 de appell. in VI. 2, 15). Dieses hohe, von den Archidiakonen großenteils durch ihren Rückhalt an den sich gleichfalls vom Bischofe emanzipirenden Kapiteln erlangte Maß von Selbständigkeit war im übrigen je nach der partikularen Ausbildung, in verschiedenen Diözesen sehr verschieden, und demgemäß besaßen die Archipresbyter, wiewol immer Untergebene der Archidiakonen, doch relativ bald größere, bald geringere Selbständigkeit.

Um sich durch die Archidiakonen nicht aus ihrer Jurisdiktion herausdrängen zu lassen, veranlassten die Bischöfe teils mehrere Concilienschlüsse, durch welche weiteren archidiakonalen Fortschritten gewehrt ward (Tours 1239; Lüttich 1287; Mainz 1310 u. s. f.; Hinschius 2, 201 fg.), teils stellten sie zur Verwaltung derjenigen Jurisdiktionsbefugnisse, welche sie entweder noch behalten hatten, oder doch noch beanspruchten, den Archidiakonen eigene, lediglich delegirte Beamte entgegen (Mitte 13. Jarh.): in Konkurrenz mit den Archidiakonen die Officiales foranei (erst im Lib. Sextus ist ihnen ein Titel gewidmet, s. auch Devoti, Institt. canon. lib. 1, tit. 3), über beiden aber, zur Verwaltung der Jurisdiktion zweiter Instanz und zugleich der bischöflichen Reservatrechte die officiales principales und die Generalvikare. — Indem nun diesen die Archipresbyter sich ebenso leicht wie den Archidiakonen unterordneten, entstanden eine Menge partikularrechtlicher Verschiedenheiten der betreffenden Kompetenzverhältnisse, in welche erst das Tridentinum (Sess. 24, c. 3. 12. 20; Sess. 25, c. 14 de reform.) einige Ausgleichung brachte, indem es den Archidiakonen alle Ehe- und alle Kriminaljurisdiktion ein-für-allemal entzog und ihr Visitationsrecht an bischöfliche Erlaubnis knüpfte. Seitdem sind sie in vielen Diözesen, besonders den deutschen, allmählich untergegangen und ihre Geschäfte hat heutzutage die Behörde des Generalvikariats, unter welchem alsdann die Landdechanten oder Erzpriester ebenso stehen, wie ehemals unter den Archidiakonen. In einigen deutschen Diözesen sind Reste der Archidiakonatsverfassung bis weit in das vorige Jarhundert hinein lebendig geblieben: an der römischen Kurie hat sich der Archidiakonus zum Kardinal-Cammerlengo, der Kathedral-Archipresbyter zum Kardinal-Vikar entwickelt, wärend an den übrigen bischöflichen Kurien seinesgleichen durch die Weihbischöfe in den Hintergrund geschoben und von der Teilnahme an den Geschäften ausgeschlossen sind. — Vgl. Pertsch, Abh. von dem Ursprunge der Diakonen. Hildesheim 1743. 8. Thomassin, vetus et nova Eccles. disciplina. Pars. 1, lib. 2, c. 17 ff., insbesondere cap. 20. Binterim, Denkwürdigkeiten I, 1.

In den deutschen protestantischen Landeskirchen kommt der Name der Dechanten zuweilen für Spezialsuperintendenten, also im allgemeinen dieselbe Art von Geistlichen, wie die Ruraldekane, vor. Der Name Archidiakonus hingegen ist mancher Orten, besonders in Städten, gebräuchlich, um Rang und Kompetenz der so benannten Pfarrer zu bezeichnen. **Mejer.**

Archiereus, Hoherpriester. Dieser Name des obersten Stellvertreters Jehovahs bei den Juden (LXX: Lev. 4, 3.), nachdem er auf Christum übertragen worden, Hebr. 4, 14, wurde in der griechisch-orthodoxen Kirche üblich für die höheren Geistlichen im Gegensatze zu den anderen vom Presbyter herab. **Herzog.**

Archikapellanus (apocrisiarius, palatii custos, abbas regii oratorii etc.) heißt in der Kirche des älteren fränkischen Reiches deren oberster Würdenträger. Zu dem damals noch ambulanten Hofe des Königs gehörte eine Anzal Geistlicher, welche die capella Regis bildeten und einen Vorsteher (archicapellanus) hatten, zu dessen Geschäften es gehörte, in allen an den König gelangenden geistlichen Angelegenheiten demselben Vortrag zu halten. Bei der selbständigen, von Rom abgelösten und im Centrum der königlichen Gewalt und des Reichstags sich abschließenden Gestaltung der damaligen fränkischen Kirche wurde dadurch der Archikapellan zu deren einflussreichstem und obersten Prälaten. Auch in weltlichen Geschäften fungirte er häufig als gelehrter Rat und Expedient königlicher Urkunden und erhob sich dadurch allmählich zum Chef der Kanzlei, die ehedem unter einem

weltlichen Referendarius gestanden hatte. Der summus cancellarius wurde des Archikapellanus Unterbeamter und er selbst erhielt den Titel Archikanzellarius. — Gewönlich betraute der König einen Erzbischof des Reiches mit diesem wichtigen Amte und bei den Reichsteilungen wird dasselbe alsdann nach und nach auf bestimmte erzbischöfliche Stüle fest radicirt: für Germanien auf Mainz, für Gallien auf Trier, für Italien auf Köln. Vgl. Hincmar, de ordine palatii c. 13. 16. 19. 20. 32. Hüllmann, Gesch. d. Stände, S. 85—89. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte 3, 431 fg.; 4, 415. An die Stelle der archicapellani als Hofgeistlicher traten seit dem 13. Jarhundert die eleemosynarii, Almosenier, s. d. Art.

Mejer.

Archimandrit i. q. *αρχων της μανδρας*, praefectus coenobii; *μανδρα* (Hürde), hieß nämlich eine Klostergenossenschaft, als bestehend aus Schafen Christi, *κατ' ἐξοχην*; schon seit dem 5. Jarhundert kommt der Name für den Vorsteher von Klöstern vor bei den griechischen Christen, und wurde besonders bei ihnen gebräuchlich, doch nicht ausschließlich. Auch im lat. Abendlande fand er Eingang, s. Du Cange s. v. Im Abend- und im Morgenlande wurde er in älteren Zeiten zuweilen auf die Prälaten überhaupt übertragen. S. Du Cange s. v.

Herzog.

Archipresbyter, s. Archidiakon.

Archontiker, nach Theodoret. hereticae fabulae I. 11 ein Nebenzweig der Askodrugiten oder Taskodrugiten (s. d. letzteren Art.). Sie verfassten gewisse Schriften, welche sie Offenbarungen (*ἀποκαλύψεις*) nannten. Die eine dieser Schriften nannten sie „Symphonie"; sie handelten darin von sieben Himmeln, wovon jeder einen Herrscher (*ἄρχων*) habe, und ihrer aller Mutter sei eine gewisse Photina. Sie verwarfen die Taufe und die Teilnahme an den Mysterien, als welche auf den Namen Zebaoth geschehe. Denn von diesem sagten sie, dass er in dem siebenten Himmel herrsche. Sie sagten aber, dass die Seelen die Speise der Herrscher seien und dass diese one solche Speise nicht leben könnten. Den Teufel nannten sie Son des Zebaoth (*Σαβαώϑ*), und dieser sei der Juden Gott. Der Son aber, da er böse sei, ehre den Vater nicht, sondern widersetze sich ihm in allen Dingen. Sie sagten, Kain und Abel seien Söne des Teufels und brachten andere gottlose Fabeln vor. Einige von ihnen besprengten die Köpfe der Leichname mit Wasser und Öl, wodurch sie, wie sie sagten, unsichtbar würden und sich über die (himmlischen) Gewalten und Herrschaften erhöhten. Anders ist die Darstellung dieser Sekte bei Epiphan. haer. 40. 5. S. Baurs christliche Gnosis, S. 192, 201.

Arcimboldi, Giovanni Angelo, Son eines Senators zu Mailand, wurde im Anfange des 16. Jarhunderts, als Doktor beider Rechte, im Dienste der römischen Kurie angestellt. Er ward apostolischer Protonotarius und Referendarius, von Leo X. insbesondere bei dem beabsichtigten Bau der Peterskirche in finanziellen Geschäften verwandt, und daneben mit der Pfründe eines Präpositus des Klosters zu Arcisate bedacht. Im J. 1514 wurde er zum Generalkommissar des Ablasses für einen großen Teil Deutschlands, sowie für den scandinavischen Norden, berufen, und zwar mit der Würde eines Nuntius cum potestate legati a latere, namentlich für Schweden, wo er als Friedensstifter auftreten sollte. Längere Zeit (1516 und 1517) verweilte er in Norddeutschland, namentlich in Lübeck, wo er sein Geschäft als Ablassprediger mit dem Geschick eines „vollendeten genuesischen Kaufmanns" (nach dem Ausdrucke Paolo Sarpis) trieb, aber auch den Eindruck ärgerlicher Erpressung und ungeistlicher Üppigkeit zurückließ. Im J. 1517 kam er nach Kopenhagen mit seinem Bruder Antonello und mehreren Gehilfen. Von König Kristiern II. erkaufte er die Erlaubnis, in Dänemark seinen Ablasshandel ins Werk zu setzen, wobei er allen „die Vergebung auch der ärgsten Verbrechen und die Herstellung der Reinheit und Unschuld des Taufstandes zusagte, für die Todesstunde aber die offenen Himmelspforten" (Pontoppidan, Kirkehist. VI, cap. 3. Münter, K. G. von Dänemark und Norwegen III, S. 12). Überall pflegte er ansässige Priester und Mönche als „Confessionarii" in Sold zu nehmen. Im Jar 1518 setzte er seine Reise nach Schweden fort, nachdem er dem Könige gelobt hatte, für ihn und seine Unions-Politik dort zu wirken. Das Land wurde damals von Steen Sture d. j.

als „Reichsvorsteher" regiert, welcher, als Fürer der nationalen Partei, die völlige Unabhängigkeit und Selbständigkeit seines Volkes erstrebte. Dieser lag damals im Streite mit dem Domkapitel zu Upsala, nachdem er den herrschsüchtigen und trotzigen Erzbischof Gustav Trolle, welcher ein Anhänger der nordischen Einheitsidee war, abgesetzt und gefangen genommen hatte. Nach Stockholm und Upsala kam Arcimbold erst gegen Ende d. J., nachdem er, auf seiner Reise von Schonen aus durch die westlichen Gegenden Schwedens, viele Freunde gewonnen hatte, namentlich dadurch, dass er im Namen des Papstes hier und dort geistliche Ehrentitel und Würden austeilte und kirchliche Entscheidungen traf. Steen Sture sparte keine Mühe und kein Opfer, diesen einflussreichen und klugen Mann auf allerlei Weise für sich zu gewinnen, was ihm auch vollkommen gelang. Arcimbold teilte dem Reichsvorsteher viele brauchbare Notizen und wichtige Geheimnisse mit, in welche er selbst wärend seines Aufenthaltes in Dänemark eingeweiht war. Dazu wusste er Gustav Trolle durch geschickte Zureden zu bestimmen, freiwillig seinem erzbischöflichen Amte zu entsagen. Zum Lone hiefür erteilte Steen Sture ihm das Versprechen, dass er Trolles Nachfolger werden solle. Arcimbolds Plan war dieser, das Erzbistum durch den vormaligen, hochbetagten, persönlich ehrwürdigen Erzbischof Jakob Ulfsen verwalten zu lassen, selbst aber in Italien seinen Aufenthalt zu nehmen und ein gutes Teil der erzbischöflichen Einkünfte dort zu genießen. Auf dem Herrentage zu Arboga 1518 legte Gustav Trolle seine erzbischöfliche Würde feierlich nieder; die Domherren aber unterschrieben einen Brief an den Papst, mit der Bitte, seinen Legaten Arcimbold zum Erzbischof zu ernennen. Sobald K. Kristiern II. Nachricht bekam von A.'s Verräterei, rächte er sich, indem er auf die von dem Legaten gesammelten Waaren (Eisen und Butter, von deren Absatz sich dieser großen Gewinn versprochen hatte), zalreichen Kostbarkeiten und baaren Summen Beschlag legte (zwei von ihm beladene Schiffe ließ der König wegnehmen); und als A. nach Dänemark gekommen war, musste er eiligst flüchten, um seiner Gefangennehmung zu entgehen. Er rettete sich zunächst wider nach Schweden, von wo er nach Lübeck entkam. Hier sollte er inzwischen erfaren, wie alsbald mit dem Anfange der Reformation sich andere Stimmen hören ließen, als zuvor. Wo er bei seinem ersten Besuche mit Glockengeläute und großem Gepränge begrüßt worden, empfing ihn jetzt eine (in Gesprächsform abgefasste, lateinische) Schmähschrift, in welcher der Ablasshandel und andere Missbräuche der römischen Kirche verhönt und verurteilt wurden. Ferner fand er in Lübeck an allen Kirchentüren eine Bulle angeschlagen, welche über Steen Sture und alle, die an dem Verfaren gegen Gustav Trolle teilgenommen, den Bann aussprach. Ein besonderer Abgesandter K. Kristierns II. hatte den Papst zu einer solchen Maßregel bewogen. Arcimbold, welchem auf seinem Wege über Bremen und Köln beständig dänische Sendboten nachspürten, erreichte endlich Rom, wo es ihm bald gelang, den Papst umzustimmen, zumal der dänische König damals anfing, auf kirchliche Reformen auszugehen, überdies durch das Stockholmer Blutbad (1520) allgemeines Entsetzen erregte. Nachdem A. einen Eidschwur abgelegt hatte: er habe gegen K. Kristiern II. nichts feindliches vorgenommen, wurde er für unschuldig erklärt. Später eröffnete sich ihm die Ban zu einer glänzenden Zukunft. Francesco Sforza, Herzog von Mailand, gebrauchte ihn als seinen Botschafter, um den neugewälten Papst Hadrian VI. zu beglückwünschen, ehe dieser Spanien verlassen hatte, eine willkommene Gelegenheit für den gewandten Mann, um sich die Gunst des Papstes zu erwerben. Nachher war es seine mächtige Familie in Mailand, welcher Kaiser Karl V. die Einnahme dieser Stadt verdankte. Zum Lone hiefür ward A. im Jar 1525 Bischof von Novara; und 25 Jare nachher (1550) bestieg er den, alle übrigen in Italien überragenden, erzbischöflichen Stul von Mailand. Seinen Hass gegen den dän. König hatte er auch jetzt noch nicht vergessen. Bei seiner Weihe im Dome zu Mailand hielt einer seiner Freunde eine Rede, welche von Ausfällen gegen „das Ungeheuer" Kristiern II. überfloss (s. Ant. Majoragii Orationes et praefationes. Lipsiae 1600, p. 29 s.). Er starb 1555. (Vgl. C. F. Allen, De tre nordiske Rigers Historie III, 1, S. 35 — 82. Schröckh, K. G. seit der Reformation II, 11 ff. Anjou, Svenska K. Reform.

Hist. I, 54 ff. Reimar Kock, Lüb. Chronik zu 1517, 1519.) König Gustav I. (Vasa) spricht in einem Briefe (s. Spegels Skriftl. bevis S. 94) seinen Ärger darüber aus, dass „von Johannes Angelus und seiner Gesellschaft die bittersten Feinde die reichen Summen (näml. die ihm abgenommenen Ablassgelder) empfingen, um das Reich Schweden mit seinem eigenen Gelde zu bekriegen." Übrigens hat sich dieser Mann, welcher als Diener der Kirche eine so unwürdige Rolle spielte, um die klassischen Studien das Verdienst erworben, der Entdecker der 5 (6) ersten Bücher der Annalen des Tacitus zu werden, und zwar in der Bibliothek des Klosters (Neu-) Korvey. **Al. Michelsen.**

Aretas war ein gewönlicher Name bei den arabischen Fürsten. In der Bibel werden zwei arabische Fürsten dieses Namens erwänt. 1) Ein Aretas war nach 2 Makk. 5, 8 ein Zeitgenosse der jüdischen Hohenpriester Jason und Menelaus und des Königs der Syrer Antiochus Epiphanes. 2) Ein anderer Aretas*) wird 2 Kor. 11, 32 genannt. Der jüdische Geschichtschreiber Josephus erwänt einen Aretas, König von Arabia Nabataea, mit der Hauptstadt Petra. Dieser war Schwiegervater des Herodes Antipas, welcher um der Herodias willen (Luk. 3, 19. 20; Mark. 6, 17 ff.; Matth. 14, 3 ff.) seine Tochter, nachdem er lange Zeit mit ihr zusammengewont hatte, verstieß. Die Feindschaft, welche daraus entstand, und Streitigkeiten wegen des Gamalitischen Gebietes veranlaßten zwischen beiden Fürsten einen Krieg, in welchem Antipas gänzlich aufs Haupt geschlagen wurde, warscheinlich 36 n. Chr. Letzterer wandte sich nun an seinen Gönner, den römischen Kaiser Tiberius, mit der Bitte um Hilfe, worauf dem syrischen Statthalter Vitellius unverzüglich der Befehl wurde, den Aretas lebend oder todt in seine Hände zu bringen. Vitellius zog sofort mit einem Heere von Antiochia aus wider Petra und rastete wärend des Pascha in Jerusalem. Hier empfing er, 4 Tage nach seiner Ankunft, die Nachricht von dem Tode des Tiberius († 16. März 37 n. Chr.), worauf er den Krieg wider Aretas nicht weiter fortsetzte, sondern sein Heer in die Winterquartiere entließ, Joseph. Ant. 18, 5. 1 u. 3. Unter dem Aretas 2 Kor. 11, 32, vor dessen Ethnarchen der Apostel Paulus aus Damaskus geflohen ist, ist gewiss jener Schwiegervater des Antipas zu verstehen, welcher, wie wir gesehen haben, wenigstens noch 37 n. Chr. am Leben war. — Man hat diese Flucht des Paulus vor dem Ethnarchen des Aretas vielfach besprochen, teils um die Tatsachen seines Lebens chronologisch zu fixiren, teils um zu erklären, wie Damaskus damals in die Hände jenes Aretas gekommen sein möge.

Zunächst kann es keinem Zweifel unterworfen sein, dass Ap.-Gesch. 9, 23—25 nach Zeit und äußern Umständen *dieselbe* Flucht des Apostels aus Damaskus gemeint sein muss. Wenn nach dieser Stelle aber die Juden**) die Tore der Stadt bewachen, so gleicht sich das mit der Angabe des Apostels einfach durch die Annahme aus, dass die jüdischen Gerichtsdiener mit den zur Hilfe aufgerufenen Soldaten des Ethnarchen gemeinsam auf Paulus fahnden, entsprechend dem Verhältnis, welches in Jerusalem bei der Gefangennehmung Christi zwischen den Juden und *Römern* statt hatte. Auch dies dürfte kaum zweifelhaft sein, dass Paulus aus Damaskus fliehen musste, als er von Arabien aus, wohin er nach Gal. 1, 16. 17 nach seiner Bekehrung *sofort* aufbrach, dorthin zum *zweitenmale* gekommen war. Denn teils war nach Ap.-Gesch. 9, 23 bereits geraume Zeit (ἡμέραι ἱκαναί) verflossen, als jene Verfolgung losbrach, teils berichtet Lukas Ap.-Gesch. 9, 26 ff. unmittelbar nach jener Flucht die Reise des Paulus nach Jerusalem, welche nach Gal. 1, 18 drei Jare nach seiner Bekehrung vor sich ging.

Wenn man nun die Zeit seiner Bekehrung oder seiner ersten Reise nach Jerusalem weiß, so wird man auch seine Flucht aus Damaskus leicht chronologisch

*) Es ist zweifelhaft, ob unser Aretas mit dem Aretas, welcher nach Joseph. Ant. 16, 9. 4; 16, 10. 9 dem Obodas gegen das Lebensende Herodes d. Gr. folgte, identisch oder auf ihn erst gefolgt ist. In ersterem Falle müsste er damals schon sehr betagt gewesen sein und über 40 Jare regiert haben.

**) Zu verwerfen ist die Vermutung, dass der Ethnarch des Aretas das von Aretas nur ernannte Oberhaupt der *Juden* in Damaskus gewesen sei.

bestimmen können, aber schwerlich kann man die letztere als ein selbständiges Grunddatum für die Chronologie ansehen. Dies ist früher öfter geschehen, indem man nach dem Vorgange des Philologen Heyne (de ethnarcha Aretae Arabum regis 1755) annahm, daſs Damaskus *), welches noch unter Tiberius den Römern unterworfen war, von Aretas durch einen Handstreich nur auf kurze Zeit erobert wurde, als Tiberius zu Gunsten des Antipas dem Statthalter Vitellius den Befehl gab, ihn anzugreifen, d. i. um 37 n. Chr. Allein einerseits ist es schwer zu begreifen, wie jener Fürst es hätte wagen sollen, zumal einem Vitellius gegenüber, von welchem Tacitus Ann. 6, 32, sagt: regendis provinciis prisca virtute egit, das Gebiet der Römer zu verletzen, andererseits steht diese Meinung in direktem Widerspruche mit Joseph. Ant. 5, 1 u. 3. Aber auch nach dem Weggange des Vitellius aus der Provinz im J. 40 wird er schwerlich diese Gebietsverletzung gewagt haben. Auch waren mit dem Tode des Tiberius alle Feindseligkeiten gegen ihn, die nur auf dem persönlichen Verhältnisse dieses Kaisers zu Antipas beruht hatten, eingestellt worden. Zwar wird man nun nicht mit Anger u. a. annehmen dürfen, daſs Aretas um jene Zeit gar nicht Herr von Damaskus gewesen sei; denn dies würde mit den Worten des Apostels 2 Kor. a. a. O., welcher hier als Augenzeuge berichtet, augenscheinlich streiten. Man sieht sich daher zu der Annahme getrieben, daſs der Kaiser Cajus, welcher dem Aretas wider wol wollte, nicht lange nach Antritt seiner Regierung demselben jenes Damaskus, welches früher seinen Vorfaren nach Joseph. Ant. 13, 5. 2 gehört hatte, 38 v. Chr., wo nach Dio. Cass. 59, 12 die Angelegenheiten des Orients geordnet wurden, aus freiem Antriebe geschenkt hat. Solche Gebietsverleihungen von seiten römischer Kaiser sind ja in jener Zeit etwas ganz gewönliches. Zu dieser Annahme stimmt auch das Resultat der Münzen. Denn die Münzen von Damaskus, welche eine Unterwerfung unter Rom beurkunden, tragen nur die Bildnisse der Kaiser Augustus und Tiberius und dann Neros und seiner Nachfolger. Nach ihnen kann Damaskus unter Kajus und Claudius also recht wol andern Fürsten gehorcht haben, Eckhel, doctr. num. T. I, Vol. III, p. 331. Mionnet, descript. de medailles antiques, tom. V, p. 285 sqq. Ferner erwänt Mionnet a. a. O. S. 284 ff. eine Münze von Damaskus, auf welcher der König Aretas und die Jareszal 101 (A P) erwänt wird. Nach Analogie der syrischen Münzen muſs hier entweder die Aera Pompejana oder die Aera Caesariana gemeint sein. Nach jener würde das Jar 101 frühestens dem Zeitraume vom Herbst 37 bis dahin 38 n. Chr., nach dieser frühestens dem Zeitraume vom Herbst 52 bis 53 nach Chr. entsprechen. Vgl. auch Levy, Epigraphisches (Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. 1869), S. 435 ff., welcher eine in Sidon gefundene Inschrift auf unsern Aretas bezieht. Im übrigen siehe Winer, bibl. Realwörterbuch unter Aretas, Anger, de temporum in actis apostol. ratione p. 173 sqq., meine Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 142 ff. 167 ff. Schürer, neutest. Zeitgeschichte S. 233. **K. Wieseler.**

Aretius Benedictus (gräcisirt aus Marty), von Bätterkinden im Kanton Bern, studirte in Marburg, wurde dort Professor der Philosophie, dann 1549 nach Bern ans Gymnasium berufen, 1563 Professor der Theologie in Bern bis zu seinem Tode 1574. — Sein theologisches Hauptwerk Theologiae problemata h. e. loci communes ch. rel. methodice explicati. Genev. 1579 und wider 1617 fol. ist sehr geschätzt und hat Nachamer gefunden. Beigedruckt wurde: Valentini Gentilis justo capitis supplicio Bernae affecti brevis historia et contra ejusdem blasphemias orthodoxa defensio articuli de s. Trinitate; sodann: Censura propositionum, quibus nituntur Catabaptistae in Polonia probare baptismum non successisse circumcisioni. — Brauchbar ist sein Examen theologicum, cui accesserunt de lectione et interpretatione s. scripturae et de formandis studiis opuscula, welches Kompendium der Polemik in 14 Jaren sechsmal neu aufgelegt wurde. — Ein Novum Testam., commentariis Bened. Aretii — explanatum,

*) Von Pompejus war es 64 v. Chr. zur Provinz Syrien geschlagen, und gehörte wol zu den Territorien, welche, nachdem sie ihrer Dynastie zurückgegeben waren, unter Augustus an Rom kamen. Appian. Syr. 50.

ein starker Foliant, ist 1580 und wider 1616 gedruckt worden, und 1618 die Commentarii in Pentateuchum et Psalmos. Auch einen Kommentar zum Pindar hat Aretius bearbeitet und als Freund botanischer Studien die Pflanzen der Berge Stockhorn und Niesen: Stockhornii et Nessi in Bernatum ditione montium et nascentium in eis stirpium brevis descriptio, annexa reperitur Valesii Cordi historia stirpium. Argentor. 1561. fol. — Dürftige biographische Notizen gibt Melch. Adami vitae theologg. und Leus helvet. Lexikon. **Alex. Schweizer.**

Arius, Arianismus. Mit dem Umschwung der äußern Lage der Kirche unter Konstantin, dem Zurücktreten des Kampfes gegen das Heidentum, sehen wir sofort die ganze Kirche tief bewegt von jenem ersten großen innerkirchlichen, dogmatischen Streite, der sich an den Namen des Arius knüpft. Innerlich bedingt ist er durch die Form, welche die kirchliche Überzeugung von der Gottheit Christi durch Verwendung der Logoslehre sich gegeben hat, und zwar in der von Origenes herrürenden und im ganzen gegen Sabellius einerseits und Paulus von Samosata andererseits festgehaltenen Fassung. Mächtig befördert ist die Bewegung durch die spekulative Neigung besonders des griechischen Geistes, welche jetzt, von den absterbenden Ideeen der heidnischen Litteratur mehr und mehr abgezogen, in einer Reihe bedeutender Männer ihre Befriedigung auf dem Gebiete der christlichen Glaubensfragen sucht. Die Fürung des Streits aber und das Interesse an der Durchsetzung einer einheitlichen genauer formulirten Lehrform sind wesentlich mitbestimmt nicht nur durch das Eintreten der Kaiser für statliche Sanctionirung gesetzlicher Glaubensherrschaft in der nunmehr anerkannten Reichskirche, sondern auch durch die mit dieser Einsetzung der Kirche zur Herrschaft wesentlich gesteigerte hierarchische Zusammenfassung derselben im Episkopat.

I. Arius, nach Epiphanius (h. 69, 1) von Geburt ein Libyer, hatte seine Bildung bei den berühmten antiochenischen Presbyter Lucian (s. diesen Artikel) erhalten, dessen theologische Richtung auf ihn wie auf zalreiche andere im Streit mehr oder weniger auf seine Seite tretende Männer von entscheidendem Einfluss gewesen sein muss. Wir finden ihn aber dann in Alexandrien, wo die einst im Gegensatz gegen Sabellius stark betonte subordinatianische Fassung der origenistischen Logoslehre seit der Verhandlung der beiden Dionyse zwar nicht erloschen war (vgl. d. Art. Pierius), aber doch einen Rückschlag durch Geltendmachung des gegenüberstehenden Momentes, der Ewigkeit und Wesensgemeinschaft des Sones mit dem Vater, erlitten hatte. Arius, ein langer hagerer Mann von ernstem Aussehen, ascetisch sittenstreng, doch von freundlichem gewinnenden Wesen, tüchtig gebildet und dialektisch geschult, erscheint als eine nüchterne, verständige und kritische, aber der Spekulation wie der Mystik entfremdete Natur. Unter Bischof Petrus (300—311) war er nach Alexandrien gekommen und Diakon geworden, wie es scheint schon im vorgerückten Lebensalter (Epiphanius nennt ihn beim Beginn des Streites *γέρων*). Aus den von einander abweichenden Angaben der Kirchenschriftsteller scheint soviel zu erhellen, dass Arius eine Zeit lang der meletianischen Bewegung sich anschloss und darüber mit Petrus zerfiel, von dessen Nachfolger Achillas aber wider aufgenommen und zum Presbyter geweiht wurde. Die Baukaliskirche in Alex. war ihm überwiesen. Eine Art Parochialeinteilung, entsprungen aus dem Bedürfnis der großen Stadt, scheint ihm wie andern Presbytern in Alex. eine selbständigere Stellung und mehr Gelegenheit, persönlichen Anhang zu gewinnen, gegeben zu haben, als es dort der Fall war, wo die ganze Stadtgemeinde als einheitliche vom Bischof aus durch die Presbyter versorgt wurde. Mit Recht wird überhaupt darauf hingewiesen, wie mehrere ungefär gleichzeitige Erscheinungen (Kolluthus) eine selbstbewusste Opposition des Presbyterats gegen die sich steigernden Ansprüche des Episkopats gerade auf alexandrinischem Gebiete verraten, wenn auch Böhringer diesen Punkt zu einseitig in den Vordergrund zu stellen scheint. Arius fehlte es nicht an Anhang, namentlich auch unter den Asceten und gottgeweihten Jungfrauen, er stand aber bis zum Ausbruch des Streites bei dem (seit 313 erhobenen) Bischof Alexander in Ansehen. Eine Rede des Bischofs an seinen Klerus über die Trinität, worin er die Einheit (Monas) in der Dreiheit hervorhob, soll den Arius veranlasst haben, dagegen als

gegen sabellianischen Irrtum aufzutreten (Socr. 1, 5; vgl. Euseb. de vita Const. 2, 69). Gewiſs aber ist, daſs Alexander anfänglich den dogmatischen Auslassungen seines Presbyters gegenüber eine unentschiedene Haltung gezeigt und gezögert hat, bis er endlich — ob schon unter dem Einfluſs des jugendlichen Athanasius? — entschieden gegen ihn vorging (Soz. 1, 15, p. 426 sq. vgl. mit Arius bei Athan. de Synodis 16). Nach vergeblichen Verhandlungen wurde Arius von Alexander auf einer Synode von gegen 100 ägyptischen und libyschen Bischöfen 320 oder 321 entsetzt mit einigen Presbytern und Diakonen und den beiden Bischöfen Theonas von Marmarica und Sekundus von Ptolemais. Beide Teile wandten sich nach außen um Beistand. Arius fand solchen besonders bei dem Bischof Eusebius von Nikomedien, der mit ihm zu den Füßen Lucians gesessen hatte (Συλλουκιανιστής). Dieser dem Kaiserhause entfernt verwandte (Ammian. Marc. b. 22, 9), weltgewandte, ehrgeizige Mann, früher Bischof von Berytus in Phönizien, hatte sich zum Bischof der oft den Hof beherbergenden Stadt Nikomedien aufgeschwungen und stand in nahen Beziehungen zur Schwester Konstantins, Konstantia, Gemalin des Licinius, für welchen er dann beim letzten Konflikt desselben mit Konstantin in der Stille agitirt haben soll (Theodoret I, 19). Er nahm sich jetzt seines Studiengenossen eifrig an. Alexander, welcher sich über die fortgesetzten Winkelversammlungen der Arianer und ihre Anfeindungen beklagt, die ihn dem Spotte der in Alexandria noch sehr zalreichen Heiden aussetzten und bei den Behörden verklagten, sandte nach allen Seiten hin Briefe (Socr. 1, 6 schreibt ihm mehr als 70 zu), von denen nur die Enzyklika erhalten ist, welche er vom gesamten Klerus Alexandriens und der Mareotis unterzeichnen ließ (Socr. 1, 6; vgl. Ath. opp. I, 313 sq.), sowie der Brief an Bischof Alexander von Byzanz und seine Mitbischöfe (Theodoret 1, 4)*), worin er sich bereits auf zalreiche Zustimmungen aus allen Teilen der ägyptischen und libyschen Kirche, aber auch aus Kleinasien, Kappadocien u. s. w. beziehen konnte. Dagegen konnte Arius, der sich genötigt sah, Alexandrien zu verlassen und von Palästina aus an Eusebius von Nik. schrieb (Theodoret 1, 5), auch Eusebius von Cäsarea und andere palästinensische und syrische Bischöfe für sich anfüren und war überzeugt, daſs alle Bischöfe des Ostens mit wenigen Ausnahmen auf seiner Seite stünden. Er begab sich darauf selbst nach Nikomedien und richtete von da **) in Gemeinschaft der mit ihm verurteilten Presbyter und Diakonen in ehrerbietiger Form ein Schreiben an Alexander zur Rechtfertigung seiner Lehre (Ath. de Syn. Ar. 16. Epiph. h. 69, 7.). In seinen Aufenthalt in Nikomedien verlegt Athanasius auch die Abfassung der Thalia (Gastmal), die, one Zweifel zum Teil in Versen verfaſst, von Athanasius konstant und danach von andern, mit den weichlichen und gezierten Versen des Dichters Sotades (vgl. Pauly, Realencykl. u. d. W. Bernhardi, Grundriſs II, 2, 552 f. G. Hermann, doctr. metr. p. 445 sq.) verglichen und mit den Liedern der Helleuen, welche bei Gelagen unter Beifallklatschen und Witzeleien gesungen wurden, gleichgestellt wird. In Warheit sollte das Werk in gefälliger Form geistliche Speise bieten, nämlich die rechte Lehre. Der Verf. fürt sich als weitberühmt ein, der vieles um Gottes Ruhm erduldet habe. Auch sonst hat Arius die Poesie zu Hilfe genommen, in Schiffer-, Müller- und Wanderliedern Propaganda gemacht (Philost. 2, 2). Aus dem kleinen Funken begann ein großes Feuer zu werden. Wie Eusebius für ihn warb, zeigt dessen Brief an Paulinus von Tyrus (Theod. 1, 6), dessen Abfassungszeit freilich nicht genauer zu bestimmen ist; eine warscheinlich von ihm geleitete bithynische Synode erklärt sich für Arius (Soz. 1, 15), auch Eusebius von Cäsarea verwendet sich bei Alexander für ihn, seine Lehre sei doch so schlimm nicht (Briefstück in den Akten des 2. nicän. Conc. bei Mansi XIII, 315). Noch lag die Sache so, daſs Arius wagen konnte, nach Alexandrien zurückzukehren. Seine Anwesenheit daselbst ist schon vorauszusetzen, wenn er sich (Soz. 1, 15 sub fine) an Paulinus v. Tyrus, Euseb. Cäs. und Patrophilus v. Scythopolis

*) Die Zweifel Semlers (Einl. in Baumgartens Polemik III, 35) an der Echtheit sind unerheblich.
**) Die Zeitbestimmung bei Epiphanius ruht wol nur auf einem nicht zwingenden Schlusse desselben aus Ath. de Syn. 16, vgl. mit 15.

mit der Bitte wandte, sie möchten erwirken, daſs er und die Seinen wider in ihrer Stellung als selbständige Presbyter besonderer alex. Kirchen ihre Gottesdienste halten könnten, und wenn die genannten mit andern paläst. Bischöfen zustimmten, jedoch mit der Manung, dem Bischof untertan zu sein und sich eifrig um Gewärung seiner Kirchengemeinschaft zu bemühen. Möglich, daſs die politische Lage dabei mitwirkte, unter dem jetzt das Heidentum patronisirenden Licinius dem Bischof Alexander die Macht fehlte, gegen Arius, zumal da sein mit Licinius Gemalin in naher Beziehung stehender Gönner Eusebius hinter ihm stand, einzuschreiten. Nach Besiegung des Licinius suchte nun Konstantin auf höchst bezeichnende Weise einzugreifen. Einheit und Festigkeit des Reichs fordert Einheit der Gottesverehrung in der gerade aus diesem Gesichtspunkt von ihm gewürdigten Kirche. Nun sah er diese Einheit, wie in Afrika durch die donatistische Bewegung, so im Osten durch die Arianische in Gefar, die Gemüter in Zwiespalt, und diesen Zwiespalt bereits zum Spott der Heiden im Theater (Theod. 1, 6 fin. Eus. vita Const. 2, 60) geworden. Von Nikomedien aus sandte er durch den ihm nahestehenden Bischof Hosius von Corduba ein an Alexander und Arius zugleich gerichtetes Schreiben, zum Frieden manend und den Streit über transscendente und müßige Fragen, welche die Hauptsache des christlichen Gesetzes und der christlichen Gottesverehrung nicht berüren, tadelnd. Brief und persönliche Bemühungen des Hosius, der übrigens damals bereits eine andere Ansicht von der Streitfrage gewann, als sein kaiserlicher Auftraggeber, richteten nichts aus.

Betrachten wir hier die damalige Lage des dogmatischen Gegensatzes, wofür die erwänten Briefe von beiden Seiten und für Arius dazu die Fragmente der Thalia in Betracht kommen (bei Athan. or. I, adv. Ar. 2—10. de Syn. 15). Ursache seiner Verfolgung ist nach Arius sein Widerspruch gegen die Behauptung, daſs der Son dem Vater gleichewig und daſs er aus Gott sei; also gegen eine Auffassung, welche die Identität der Substanz des Gezeugten mit der des Zeugenden und die anfangs- und zeitlose Koexistenz beider, das ewige Zugleich von Vater und Son betont. Indem beiderseits (was selbst von Athanasius noch gilt, vgl. Zahn, Marcell. S. 40), die Bezeichnungen *ἀγέννητος* und *ἀγένητος* nicht scharf auseinander gehalten werden, rügt er die warscheinlich wirklich gebrauchten Ausdrücke: *συνυπάρχει ἀγεννήτως ὁ υἱὸς τῷ θεῷ, ἀειγεννής* [al. — *γενής*], *ἀγεννητογενής, συναγέννητος*. Wo Zeugung mehr sein soll, als unmittelbare Hervorbringung, sieht er, wie namentlich in allen emanatistischen Ausdrücken (*ἐρυγή* nach Ps. 45, 2, *προβολή*) Teilung der Gottheit oder Spaltung der Monas (so nach seiner Auffassung auch bei Sabellius). Auch das alte Bild: Licht vom Licht gehört ihm hieher; Gott wäre zusammengesetzt. Ebenso verwirft er die Unterscheidung des *λόγος ἐνδιαθετός* und *προφορικός*: nicht ist der vorher schon Seiende nachher gezeugt und zum Son gemacht. Gott allein, der erst durch die Hervorbringung des Sones Vater wurde, ist ungezeugt, das Sein aus sich selbst habend, er schlechthin allein *ἄναρχος*. In seinem Wesen unaussprechlich (*ἄρρητος*) hat er keinen Gleichen und wird nur negativ von allem Erzeugten, allem was ein Prinzip über oder vor sich hat, als der ungezeugte, anfangslose, ewige unterschieden. Das Gezeugte fällt damit unter den Begriff des Gewordenen, Entstandenen. Indem er, wie jede Teilung, so auch jede Derivation des Wesens bekämpft, hält er die eine Seite der origenistischen Theorie, die Mitteilung des Wesens und die Ewigkeit des Verhältnisses nicht mehr aufrecht. Der Son fällt außerhalb des göttlichen Wesens. Die Bezeichnung des Sones als Logos und Weisheit Gottes, der auch Arius nach dem kirchlichen Sprachgebrauch sich nicht ganz entziehen kann, ist ihm doch nur eine uneigentliche, übertragene, da Sophia und Logos im eigentlichen Sinne als Gottes Weisheit und Vernunft nur die mit seinem Wesen zusammenfallenden Vermögen sind. Damit war die Tendenz der kirchlichen Logoslehre, gerade an diesem Begriffe den Halt für eine innergöttliche Bewegung, eine zweite und doch noch wesentlich göttliche Subsistenzweise zu gewinnen, aufgegeben, der Gottesbegriff gegen eine immanente Entfaltung starr abgeschlossen. Der Son ist nicht aus dem Wesen des Vaters, nicht demselben angehörig, sondern dem Vater dem Wesen nach fremd, ist zwar einzigartiges und unmittelbares, die Schöpfung aller andern Geschöpfe

vermittelndes, aber doch selbst Geschöpf, durch den Willen Gottes aus Nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*), zwar vorweltlich und daher, sofern Welt und Zeit Correlata sind, nicht in der (Welt-) Zeit entstanden, aber doch nicht ewig (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*). Wenn Arius anfänglich den Son, das vollkommene Geschöpf Gottes, als unwandelbar und unveränderlich (*ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον*) bezeichnet, wärend ihm Alex. die Lehre vorwirft, dass der Son seiner Natur nach veränderlich sei (also vermöge geschöpflicher Walfreiheit an sich auch der Möglichkeit der Sünde zugänglich), so zeigen die Auslassungen der Thalia die Richtigkeit der Angabe Alexanders, da Arius die tatsächliche Sündlosigkeit des Sones nicht aus der Notwendigkeit seiner Natur, sondern aus seiner konstanten freien Willensentscheidung herleitet. Ebenso bestätigen die Fragmente der Thalia die entsprechende Behauptung Alex.'s, dass Arius auch nach der intellektuellen Seite die geschöpfliche Beschränktheit des Sones (Unvollkommenheit seiner Gotteserkenntnis) lehre. Wenn endlich die Macht des kirchlichen Sprachgebrauches und die Autorität der Schriftaussagen, des Johannesevangeliums, den Arius in seinem ersten Schreiben an Euseb. Nik. dahin bringt, den Son als *πλήρης θεὸς μονογενής* *) zu bezeichnen und auch weiterhin ihn *μονογενὴς θεός, ἰσχυρὸς θεός* zu nennen (Ath. de Syn. 15), so leugnet er doch, dass er *ἀληθινὸς θεός* sei und reducirt nicht nur seine göttliche Würde auf die von Gott empfangene Herrlichkeit, auf die durch Anteilgebung an Gottes Sophia, Logos und Gottheit bewirkte Vergottung, sondern lässt diese auch bedingt sein durch die von Gott vorausgesehene Bewärung im Guten. Gott hat ihm proleptisch diejenige Herrlichkeit gegeben, welche er dann als Mensch und vermöge seiner Tugenden hatte, daher wegen der vorausgesehenen Werke Gott ihn als solchen entstehen ließ.

Dem trat nun Alexander gegenüber, ausgehend von der untrennbaren Einheit oder Zusammengehörigkeit von Vater und Son (*ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο*). Der Son ist im Schoße des Vaters, als Schöpfer aller Dinge kann der Logos nicht selbst aus Nichts geschaffen sein, überhaupt nicht erst später, also in der Zeit, entstanden sein. Er war im Anfang (Joh. 1, 1), steht also durch sein ewiges Sein dem Geschaffenen vollständig gegenüber und in dieser Beziehung ist zwischen Vater und Son kein Unterschied. Dies ist auch, vom Begriff des Vaters aus betrachtet, notwendig, so gewiss der Vater immer Vater war, immer seine Weisheit und Macht (*δύναμις*), welche der Logos ist, bei sich hatte, wie das Licht nie one den Glanz ist. Er ist nicht Son durch Setzung (*θέσει*), wie wir es werden sollen, sondern von Natur, nach der Natur der väterlichen Gottheit: Vater und Son sind eins. Indem er aber sagt: ich und der Vater sind eins, macht er nicht die ihrer Subsistenz nach eine Zweiheit bildenden Naturen zu einer; der Son ist nicht der Vater, sondern ihm nur in allem von Natur gleich (*πατρικὴ ἐμφέρεια*), das absolute Abbild des Urbilds und als solches die mittlerische Natur zwischen dem ungewordenen Vater und der unendlich abstehenden Kreatur, die durch ihn geschaffen ist. Das geheimnisvolle Verhältnis nach seinen zwei Seiten, der Ewigkeit und gleichen Natur des Sones und der Unterscheidung vom Vater, in welchem der Grund seines Wesens ruht, wird durch die Zeugung des Sones aus dem seienden Vater (nicht aus Nichtseiendem) ausgedrückt, welche eine Ableitung des Wesens aus dem Vater, aber nicht als einen zeitlichen Akt gedacht, ausspricht, im übrigen dem menschlichen Denken nicht weiter erklärbar ist. Alexander scheut dabei den Ausdruck *θεογονία* nicht!

Die Manung des Kaisers, den unfruchtbaren Streit fallen zu lassen, war vergeblich gewesen, jetzt sollte hierüber, wie über andere schwebende Fragen, eine offizielle Entscheidung getroffen werden. Nach Philostorgius (1, 7) wäre Alexander vor der Synode von Nicäa nach Nikomedien gekommen und mit Hosius und andern Bischöfen zu einer Synode zusammengetreten, welche bereits für die Homousie des Sones sich erklärt hätte, eine freilich ganz isolirt dastehende Behauptung,

*) Vgl. dazu F. J. A. Hort two dissertations: 1. On *μονογενὴς θεός* in scripture and tradition. 2. On the Constant. creed and other eastern Creeds of the 4. cent. London 1876 und dazu die Besprechung von Harnack, Theol. Litteraturzeitung 1876 Nr. 21.

welche aber doch mindestens bestätigt, was auch sonst warscheinlich, dass zwischen Alex. und Hosius bereits eine Verständigung erfolgt und durch letzteren der Kaiser wesentlich bestimmt worden ist (Baur, Vorles. üb. d. Dogmengesch. I, 1, 500. Zahn, Marcell. 23). Die Synode von Nicäa (s. d. Art. Nic. Concil) fürte troß dem Widerstreben der Freunde des Arius (Eusebianer nach Euseb. Nikom.) und der Abneigung der durch Eusebius von Cäsarea vertretenen großen Mittelpartei unter Einwirkung des von den entschiedenen Gegnern des Arius (Hosius, Alexander, Athanasius) bestimmten Kaisers zur prinzipiellen Ausschließung des Arianismus. Was durch die nicänische Formel ausgeschlossen werden sollte, ist zunächst ausgesprochenermaßen (Ath. ad Afr. 5 sq. und die Anathematismen des Symbols) die Geschöpflichkeit, Nicht-Ewigkeit und kreatürliche Wandelbarkeit des Sones. Dem wird entgegengesetzt, dass der eingeborne Son (der wesentlich Gottes Logos ist) seiner Natur nach aus Gott, warer Gott, Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens (*χαρ. τῆς ὑποστάσεως — ὑποστ.* und *οὐσία* hier nicht zu scheiden) sei. Das aus-Gott-sein wird in seinem spezifischen Sinne gesichert durch *ἐκ τῆς οὐσίας*. Aber es wird darüber hinausgegangen und die von Eusebius von Cäsarea und wol der größten Anzal der Teilnehmer vertretene herkömmliche Anschauung eines zwar wesentlich aber doch nur in abgeschwächter Weise göttlichen Logos, eines zweiten Untergottes, ausgeschlossen durch den Ausdruck *ὁμοούσιος τῷ πατρί*. Dieser Ausdruck wird allerdings durch wesensgleich (oder das unbeholfene und missdeutbare Wort gleichwesentlich) nicht streng dem Wortbegriff nach widergegeben; Wesensgemeinschaft, eines und desselben Wesens sein (consubstantialis), treffen näher hiezu. Weder liegt die vollkommene Gleichheit immer und notwendig in dem Wort (s. über den gnostischen Sprachgebrauch Zahn, Marcell. S. 12 ff.), noch erschöpft dieselbe, wo sie vorausgesetzt wird, den Begriff. Bei Origenes ist zwar die direkte Beziehung des Ausdrucks auf das Wesensverhältnis des Sones zum Vater nicht gebräuchlich, aber indem hier die emanatistische Vorstellung (freilich unter geforderter Abstraktion von allen sinnlichen Anschauungen) auf den Begriff der Zeugung aus dem Wesen gebracht ist und der Son als *κατ᾽ οὐσίαν θεός* bezeichnet wird im Unterschied von allen unterhalb der heiligen Dreiheit stehenden Wesen, welche Götter genannt werden nur *κατὰ μετουσίαν* (Sel. in Psalm. II, 833 ed. Ru.), kann er dem Sone auch communionem substantiae cum patre zuschreiben und dies begründen: *ἀπόρροια* enim *ὁμοούσιος* videtur (i. e. unius substantiae, warscheinlich Erläuterung des Übersetzers) cum illo corpore ex quo est *ἀπόρροια* (Fragm. in epist. ad Hebr. IV, 697 ed. Ru.). Das hindert ihn bekanntlich weder an der Festhaltung des persönlichen Unterschiedes, noch an der sehr weitgehenden Betonung eines sozusagen graduellen Unterschiedes, die ja oft den Son bis an die Grenze der Geschöpfe herabrückt. Weiterhin wird dem Dionysius von Alex. (s. d. Art.), weil er behauptet, der Son sei dem Wesen nach dem Vater fremd (*ξένος κατ᾽ οὐσίαν τοῦ πατρός*), ja er sei ein Geschöpf (*ποίημα*), zum Vorwurf gemacht, dass er Christum nicht *ὁμοούσιον τῷ πατρί* sein lasse. Da die Anstoss erregenden Behauptungen des Dionysius aus der Absicht hervorgegangen waren, dem patripassianischen Modalismus des Sabellius scharf entgegen zu treten, weist sein römischer Kollege Dionysius, um den rechten Mittelweg zu bezeichnen, zwar das (sabellianische) gefürchtete Extrem ab (der Son ist nicht derselbe wie der Vater), legt aber das Hauptgewicht nicht etwa auf gleiche Beschaffenheit von Vater und Son, sondern auf das innige Geeint- und Ineinandersein von Vater, Son und Geist und den Ausschluss der Vorstellung von drei Göttern, so dass trotz Betonung der Zeugung des Sones Son und Geist fast nur als innergöttliche Potenzen erscheinen. Dagegen hebt der Alex. Dionysius zum Beweis, dass er die Homousie nicht ausschließe, an den von ihm gewälten Bildern (welche auf Zeugung und Emanation zurückgehen) dies hervor, dass weder ein unterschiedsloses Zusammenfallen noch ein Getrenntsein des Wesens stattfinde. Der beherrschende Gesichtspunkt ist hier die vom Vater her im Sone sich fortsetzende Substanz, welche ebensosehr die untrennbare Zusammengehörigkeit ausspricht, als die Unterschiedenheit der im Wesenszusammenhang stehenden Subjekte voraussetzt, wie die zur Erläuterung gewälten Analogieen (welche auf ein *ὁμογενές*,

συγγενές, ὁμοφυές füren) zeigen; Kinder sind desselben Wesens, wie die Eltern, aber doch andere als sie. Auch in der Erörterung des Verhältnisses von *νοῦς* und *λόγος* wird die Zweiheit der Subjekte festgehalten. Der hier als Schutzwehr gegen die Trennung des Wesens und gegen die Versetzung des Sones in die geschöpfliche Sphäre gebrauchte Ausdruck ist dann bekanntlich von den über Paulus von Samosata zu Gericht sitzenden Vätern verworfen worden, nicht als enthalte er einen Irrtum des Paulus, sondern um sich gegen einen entgegengesetzten Irrtum, in welchen sie durch Verwerfung des Samosateners nach dessen Meinung fallen müsten, zu verwaren. Paulus soll gesagt haben, wenn Christus nicht bloßer Mensch von Natur wäre, so wäre er *ὁμοούσιος τῷ πατρί*. Die Erklärung des Athanasius (de Synod. 45, vgl. Basil. ep. 52), es müsten dann nach seiner Meinung drei *οὐσίαι* sein, eine vorangehende (primäre Substanz) und zwei aus ihr abgeleitete, verlegt einen im spätern arian. Streit wirklich gegen die Anhänger der Homousie gemachten Einwurf fälschlich in die Vergangenheit. Vielmehr fürt offenbar Hilar. de fide ad Orient. p. 390 auf das Richtige, dass die Väter zu Antiochia die Homousie abgewiesen haben als einen Ausdruck, der Vater und Son unterschiedslos zusammenfallen lasse, also im wesentlichen aus demselben Grunde, welchen Basilius ep. 9, 2 bei dem Widerstreben des alexandrin. Dionysius gegen das *ὁμοούσιος* voraussetzt. Über den Sinn nun, in welchem die Synode von Nicäa den Ausdruck zuerst aufnahm, fehlen direkte Auslassungen. Doch ist soviel sicher, dass er die sicherste Gewär zu bieten schien gegen die Trennung des Sones als Geschöpf vom Wesen des Vaters, gegen jede Abschwächung der Zeugung aus dem Wesen. Die Bischöfe haben, sagt Athanasius (ad Afr. 6), die List der Gegner erkennend, welche sich auch die bis dahin gewälten Ausdrücke noch glaubten zurechtlegen zu können, aus der Schrift die Bezeichnungen *ἀπαύγασμα, πηγή* und *ποταμός, χαράκτηρ τῆς ὑποστάσεως* und Stellen, wie Ps. 36, 10 (in deinem Lichte sehen wir das Licht) und den Ausspruch: ich und der Vater sind eins, zusammengebracht und ferner unzweideutig geschrieben: *ὁμοούσιος τῷ πατρί*. Sachlich liegt hierin gegenüber der arianischen Anschauung, dass sich Vater und Son wesensfremd gegenüberstehen, die wesentliche Gleichheit des aus dem Wesen des Vaters gezeugten mit diesem, beruhend auf Wesenseinheit oder vollkommener Wesensgemeinschaft und darum untrennbarem Zusammenhang, one dass doch die Vorstellung zweier Subjekte aufgegeben werden soll, also, wie gegen Zahns Einwand (Marcell S. 22) festzuhalten ist, nicht die Vorstellung numerischer Einheit. Der Hauptgegensatz ist nicht gegen eine polytheistisch erscheinende Vielheit gerichtet, obgleich natürlich dieser Vorwurf auch gegen Arius, sofern doch auch er Christum als Gegenstand der Verehrung gelten lassen muß, erhoben wird, sondern gegen die Herabdrückung des Sones, die Zuweisung desselben an ein Gott fremdes Wesen. Aber allerdings macht es die Geschichte des Wortes vollkommen begreiflich, wie einerseits auch Marcell (s. unten) nach seiner, jede Duplicität der Persönlichkeit aufhebenden Vorstellung ein eifriger Verfechter des Ausdrucks werden konnte und andererseits viele eben wegen der naheliegenden sabellianischen Auffassung den Ausdruck scheuten.

Dennoch beugten sich nun alle Widerstrebenden, und das vielumstrittene Wort wurde definitiv nur von zwei arianischen Bischöfen, Theonas v. Marmarika und Sekundus v. Ptolem., verweigert, wärend Eusebius v. Nik., Theognis von Nicäa, Maris v. Chalcedon (und einige andere nach Philost.) ihren anfänglichen Widerspruch aufgaben. Konstantia soll Eusebius und die Seinen dazu vermocht, und diese sollen sich das *ὁμοούσιος* im Sinne von *ὁμοιούσιος* zurechtgelegt haben *). Später behaupten sie nur, dem Bekenntnis, nicht der angehängten Verdammung, beigestimmt zu haben (Socr. 1, 14). Arius wurde mit den beiden Bischöfen und einigen Presbytern in die Verbannung geschickt nach Illyrien, die Arianer als Christusfeinde mit dem Namen der Porphyrianer gebrandmarkt, des Arius Schriften sollen verbrannt, wer sie nicht ausliefert, mit dem Tode bestraft werden (Epist. Const. ad episc. Socr. 1, 9). Bald wurden auch Eusebius von Nikomedien —

*) Dass sie so geschrieben (Hefele), folgt nicht notwendig aus Philost. 1, 8.

dem Kaiser onehin damals wol verdächtig wegen seiner Beziehung zu Licinius — und Theognis von Nicäa verbannt, weil sie troß ihrer Unterschrift fortfuren, sich verfolgter Arianer anzunehmen.

II. Damit schien die erstrebte Einigkeit der Kirche erreicht; aber dem durch kaiserliche Parteinahme aufgenötigten Ausdrucke widerstrebten nicht nur die eigentlichen Arianer, sondern auch ein großer Teil oriental. und griechischer Bischöfe, deren bisheriger origenistischer Subordinatianismus in der Homousie teils eine sinnliche emanatistische, teils die sabellianische (häufig auch so aufgefasste) Lehre sah. Ungefär in derselben Zeit, in welcher Athanasius dem Alexander auf dem Stul von Alexandrien folgte (8. Juni 328), vollzog sich ein Umschwung in der Meinung des Kaisers, wie es heißt, unter Einfluss seiner Schwester Konstantia und ihres Hofgeistlichen. Eusebius von Nikomedien und Theognis durften zurückkehren und die an ihre Stelle gesetzten Bischöfe vertreiben (3 volle Jahre nach der nic. Synode, Philost.), und ersterer ward nun, die Gunst Konstantins besitzend, der einflussreichste Gegner Athanasius. Jetzt erschienen dieser und der andere unbeugsame Gegner des Arius, Bischof Eustathius von Antiochien, als das Haupthindernis der von Konstantin gewünschten Versönung der Parteien. In Gemeinschaft mit Eusebius von Cäsarea, gegen dessen schwankende Mittelstellung Eustathius gekämpft hatte, brachte der Nikomedier die Absetzung des letzteren auf einer antiochenischen Synode (330) zu Wege. Und um dieselbe Zeit durfte Arius, der schon längst (noch vor Eusebius Nik.) aus der Verbannung los und von angesehenen Bischöfen (Eusebius Cäs.?) für gerechtfertigt*) erklärt war, obwol ihm Alexandria verschlossen blieb, auf besondere kaiserliche Aufforderung vor Konstantin erscheinen (Brief K.'s vom 27. Nov. warscheinlich 330) und befriedigte diesen durch ein Glaubensbekenntnis (Socr. 1, 26), welches alle entscheidenden arianischen Ausdrücke zwar unterdrückte, aber nicht ausschloss. Die von Eus. Nik. jetzt eifrig betriebene, vom Kaiser selbst unter Drohung verlangte Rückkehr des Arius nach Alexandria (Athanasius solle „alle, die es wollen", in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, Ath. apol. 59 f.) scheiterte zwar zunächst an den Gegenvorstellungen des Ath., dem es zugleich gelang, die gegen ihn erhobenen nicht dogmatischen, sondern persönlichen Anklagen vor dem Kaiser zu entkräften. Aber die fortgesetzten Bemühungen gegen den, dem Kaiser mehr und mehr als eigentlicher Friedensstörer erscheinenden Athanasius fürten endlich auf der unter Vorsitz des Eusebius Cäs. gehaltenen, ganz nach Wunsch der Eusebianer zusammengesetzten (Eus. vita Const. IV, 42) Synode zu Tyrus, auf welcher neben den ältern Arianern und Eusebianern auch Valens von Mursa in Mösien und Ursacius von Singidunum in Pannonien zum erstenmale erscheinen, zur Absetzung des Athanasius (335), obwol man sich auch hier hütete, die dogmatische Differenz hervorzuheben oder die nicänische Formel anzugreifen. Nach dem Befehl des Kaisers begaben sich die Bischöfe von Tyrus zur feierlichen Einweihung der neuen Kirche nach Jerusalem, wo mit Berufung auf den Kaiser und die von ihm beschafften Beweise erklärt ward, dass Arius und die Seinen in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen seien. Den Schlussakt bildete die unmittelbar daran sich schließende Zusammenkunft der Eusebianischen Häupter in Konstantinopel, welche die Verbannung des Athanasius entschied (Ende 335) und dann (336) in demonstrativer Weise die feierliche Aufnahme des Arius durch gemeinsame Feier des Gottesdienstes besiegeln sollte. Der plötzlich am Abend vor dem bestimmten Sonntag erfolgende Tod des Arius, welcher von der Parteileidenschaft so stark ausgebeutet wurde (s. die verschiedenen Relationen bei Walch, Ketzergesch. II, 500 ff.), befreite den vergeblich widerstrebenden Bischof Alexander (dessen orthodoxe Verdienste später Gregor von Nazianz als Nachfolger auf seinem Bischofsstul rühmend hervorhob) von seiner Sorge.

---

*) So nach dem Brief des Euseb. Nikom. und Theognis an die „hervorragendsten Bischöfe" (Socr. 1, 14), worin sie um Verwendung beim Kaiser für ihre Rückkehr bitten unter Berufung darauf, dass jene den Arius bereits zurückgerufen. An der Echtheit des Briefes zu zweifeln mit Tillemont und Hefele, sehe ich keinen ernsthaften Grund.

Wärend man in diesem Vorgehen gegen Athanasius die dogmatische Antipathie durchaus hinter die Beschuldigungen seiner Person und Amtsfürung zurückstellte, bot ein anderer Vertreter der Homousie, der schon in Nicäa dem Athanasius zur Seite gestanden, der Bischof Marcell von Ancyra (s. d. Art.), willkommene Veranlassung, indirekt der nicän. Lehre einen Schlag zu versetzen. Marcell, welcher zu Tyrus sich der Absetzung des Athanasius widersetzt, in Jerusalem der Wideraufnahme des Arius, erschien jetzt in Konstantinopel und überreichte dem Kaiser sein warscheinlich nicht lange vorher geschriebenes Buch. Es war gegen den bedeutendsten litterarischen Vertreter des älteren Arianismus, den „Sophisten" Asterius gerichtet, einen Kappadocier und gleich Arius Schüler des Lucian, welcher nach Athanasius (de Syn. Arim. et Sel. 18) in der Maximinschen Verfolgung verleugnet hatte und deshalb zu kirchlichen Würden nicht gelangen konnte. Aber „der Advokat der Arianer und Eusebianer" (Ath. or. c. Ar. I, 30; III, 2. 60) wurde als gewandter Dialektiker von seiner Partei geschätzt, beteiligte sich lebhaft an den Synoden, las nach Art der Sophisten seine Schriften an verschiedenen Orten vor und genoß auch als Exeget Ansehen (s. d. Art. Antiochen. Schule). Die Fragmente seines *συνταγμάτιον* zeigen ihn als Arianer, der vom Begriff Gottes als des Ungewordenen ausgehend, den Son als gezeugten unter den allgemeinen Begriff des Gewordenen subsumirt und mit allen Geschöpfen im Gegensatz gegen die Naturzeugung auf die Hervorbringung durch den göttlichen Willen zurückfürt und ebendeshalb ihn von der wesentlichen Weisheit und Kraft Gottes unterscheidet (Fragmente bei Athanas. or. c. Arian. I, 30 sq.; II, 37; III, 2 und vielen folgenden Kapp. de decret. Nic. Syn. 8. 20. de Syn. 18; vgl. Zahn, Marcell S. 35 ff.). Dabei konnte er noch, was Philostorgius (II, 15) vom Standpunkt des spätern (eunomianischen) Arianismus als Verunreinigung der Lehre ansieht, den Son als vollkommen entsprechendes Abbild des väterlichen Wesens (*ἀπαράλλακτος εἰκὼν τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*) bezeichnen, ein Ausdruck, welcher in der zweiten, auf Lucian zurückgefürten, antiochenischen Formel widerkehrt. In der Bekämpfung des Asterius vertrat nun Marcell seine Auffassung der Homousie, welche hier in einem die Zeugung und persönliche Unterschiedenheit des mit der ewigen Weisheit Gottes identischen Logos und die Anwendbarkeit des Sonesnamens auf das ewige Wesen des Logos ausschließendem Sinne verstanden war. Dies bot die willkommene Handhabe, in der Person des Marcell die Homousie zu verurteilen. Bald darauf, noch bei Lebzeiten Konstantins, setzte Eusebius Nikom. in Gemeinschaft mit Theodor von Heraklea (der sich noch als Metropolit für das aus Byzanz hervorgegangene Konstantinopel betrachtete) die Entfernung des nach Alexanders Tode gegen den Wunsch seiner Partei zum Bischof der Hauptstadt erhobenen Paulus beim Kaiser durch. Die nach Konstantins Tode erfolgende Rückkehr des Athanasius änderte nichts, verschärfte nur die erbitterten Parteikämpfe, und die bald sich zeigende Parteistellung des Konstantius verstärkte den Einfluss der Eusebianer. Eine Synode zu Konstantinopel (Ende 338 oder 339) setzte den zurückgekehrten Paulus ab und machte Euseb. von Nikom. zum einflussreichen Bischof der Hauptstadt. Bald darauf trat in Cäsarea Pal. ein anderer entschiedener Parteigenosse, Akacius, an die Stelle des verstorbenen Kirchenhistorikers Eusebius. Für Alexandria ließ man einen arianischen Presbyter der dortigen Kirche, Pistus, durch Bischof Secundus zum Bischof weihen, was, da Athanasius als rechtmäßig abgesetzt galt, nicht (mit Hefele) als beabsichtigte Lostrennung der Arianer zu besonderer Kirchengemeinschaft aufzufassen ist. Die Eusebianer ließen aber Pistus bald fallen oder setzten ihn bei Konstantius nicht durch, der vielmehr den Kappadocier Gregorius zu Antiochia weihen und unter militärischer Bedeckung in Alexandria einfüren ließ. Inzwischen hatte man auch den römischen Bischof Julius zu gewinnen gesucht, stieß aber hier auf entschiedenen Widerstand. Die bedrohliche Verbindung des Athanasius mit dem römischen Bischof, der jetzt auf dem so ganz anders gearteten lateinischem Boden synodale Entscheidung herbeizufüren suchte, veranlasste eine vorsichtige und mehr vermittelnde Haltung der Eusebianer. In Gemeinschaft mit der großen Mehrzal derer im griechischen Orient, welche in ihrem Verdacht gegen Athanasius und die Homousie durch die von Julius auch

dem Marcell gewärte Kirchengemeinschaft bestärkt wurden, stellen sie auf der großen Kirchweihsynode zu Antiochia (341) jene Formeln (zusammengestellt bei Hahn, Biblioth. der Symb. S. 148 ff. u. S. 100) auf, welche, one ausdrückliche Bekämpfung doch den Terminus ὁμοούσιος ausschließend, doch zugleich den entschiedenen Aranismus abweisen. Man kann zwar den Arius selbst nicht fallen lassen. Wenn die Verf. der ersten Formel sich dagegen verwaren, Nachfolger des Arius zu sein (wie sollten Bischöfe sich von einem Presbyter ins Schlepptau nehmen lassen!), vielmehr die alte Kirchenlehre festhalten wollen, so sehen sie ihn doch als (durch seine Erklärungen vor Konstantin) gerechtfertigt an. Wärend aber die positiven Bestimmungen der ersten Formel sich darauf beschränken, den eingebornen Son Gottes zu bekennen, welcher vor allen Äonen existirte und beim Vater war, der ihn gezeugt und durch ihn die Welt geschaffen, entspricht die zweite (sogenannte lucianische) Formel offenbar einem weitergehenden Bedürfnis der Majorität nach Abweisung entschieden arianischer Sätze und Betonung der Gottheit Christi in der älteren Weise: Christus, der eingeborne Gott, gezeugt vor den Äonen aus dem Vater, Gott aus Gott, ganz aus dem Ganzen rc., unwandelbar und unveränderlich, vollkommenes Bild der Gottheit, ihres Wesens, Willens und ihrer Herrlichkeit, im Anfang bei Gott als Gott Logos. Nur gegen den „Sabellianismus“ des mit Athanasius verbundenen (übrigens nicht ausdrücklich genannten) Marcell wird der reelle Unterschied der drei Namen des Taufbefehls betont, welche genau bezeichnen die eigentümliche Hypostase, Ordnung und Ehre der drei genannten. Und doch wußsten die leitenden Eusebianer diese offenbar die Mehrheit befriedigende Formel wider so abzuschwächen, daſs sie arianischer Deutung geöffnet blieb durch die Wendung: so daſs die drei der Hypostasis nach drei Dinge, der Zusammenstimmung nach Eins seien, wobei die in jener Zeit noch überwiegende Gleichsetzung von οὐσία und ὑπόστασις zu beachten ist. Die dritte Formel, warscheinlich veranlaſst durch die inzwischen auf der römischen Synode erfolgte Anerkennung Marcells, wendet sich dann von wesentlich demselben Standpunkte ausdrücklich gegen diesen. Eine vierte Formel endlich, welche einige Monate später verfaſst ist und durch Narcissus von Neronias, Maris von Chalcedon, Theodor v. Herakl. und Markus von Arethusa an Konstans und die abendländischen Bischöfe gesandt ist (wie Socr. 2, 18 meint, mit Unterdrückung der 2. und 3. Formel), ist unbestimmter und diplomatischer abgefaſst, verneint zwar auch die besonders anstößigen arianischen Sätze und hält fest an dem „Gott aus Gott“, beseitigt aber die stärkeren Ausdrücke der zweiten Formel nach dieser Richtung hin.

Die Bemühungen bei Konstans und den abendländischen Bischöfen waren aber erfolglos. Um dieselbe Zeit starb Eusebius und sein Tod fürte in der Hauptstadt zu jenen Kämpfen über die Wal des Nachfolgers, bei denen es nicht one Blut abging (s. den Art. Macedonius). Vom Abendland aus betrieb man das Zustandekommen einer allgemeinen Synode, wozu Konstans auch die Zustimmung seines Bruders erlangte. Im Grenzgebiete zwischen dem Osten und Westen des Reichs, zu Sardica (das bulgarische Sophia) kamen in der Tat gegen Ende 343 die Bischöfe von beiden Seiten zusammen, aber die Orientalen, welche sich hier in der Minorität sahen (nach ungefärer Berechnung c. 70—80 gegen 100) entzogen sich, weil die Absetzung des Athanasius, Marcell und Asclepas v. Gaza von den Lateinern nicht respektirt werde, der gemeinsamen Beratung und entwichen nach dem benachbarten Philippopolis. Die Bischöfe in Sardica erklären nun nach erneuter Untersuchung die alten Anklagen gegen Athanasius für falsch, suchen die Rechtgläubigkeit Marcells gegen hinterlistige Beschuldigungen zu retten (was er nur untersuchungsweise vorgebracht, habe man für positive Behauptungen ausgegeben), bezeichnen Gregor in Alex., Basilius in Ancyra, Quintian in Gaza als Eindringlinge und sprechen über die hervorragenden Eusebianer (Theodor v. Herakl. an der Spitze) die Absetzung aus. Dagegen richtet die Gegenpartei von Philippopolis aus (aber datirt von Sardica) an Gregor von Alex., Amphion von Nikom., Donatus (den schismat. Bischof!) von Karthago, sowie an den gesamten Klerus der Christenheit ein Protestschreiben (nur lateinisch erhalten bei Hilarius, danach

bei Mansi, III, 126 sq.), welches sich über das Verhalten der Gegner zu rechtmäßig entsetzten Bischöfen als über Verletzung der kirchlichen Satzungen beklagt, mit besonderer Beziehung auf Marcells offenbare Ketzerei die Abweichung von dem alten Herkommen rügt, wonach man bisher im Westen die Urteilssprüche der östlichen Bischöfe (über Paul von Samos.) und umgekehrt im Osten die Sentenzen römischer Synoden (gegen Novatus, Sabellius, Valentin) respektirt habe. Mit Beziehung auf Marcells Irrlehre ist ein Bekenntnis beigegeben, welches auf der vierten antiochen. Formel ruht, aber den Abweisungen des strengen Arianismus auch (entsprechend der dritten Ant.) solche gegen Marcell hinzufügt, sowie eine Verwerfung des den Anhängern der Homousie wegen ihrer Auffassung der Zeugung als eines naturnotwendigen Prozesses imputirten Satz: quod neque consilio neque voluntate pater genuerit filium.

Bestimmt von den Eusebianern ging nun Konstantius verfolgend vor gegen diejenigen orientalischen Bischöfe, welche sich der Partei des Athanasius und der Synode von Sardica angeschlossen hatten. In Adrianopel kam es darüber zur Hinrichtung von 10 Laien. Wärend dessen war eine von Sardica abgesandte Deputation (B. Vincentius von Kapua und Euphrates von Köln) mit Empfehlungsbriefen des Konstans an Konstantius nach Antiochien gekommen (gegen Ostern 344). Die diesen Bischöfen dort gestellte bübische Falle (sie sollten durch eine Hure in üblen Ruf gebracht werden, der Betrug wurde aber aufgedeckt) kostete dem Bischof Stephanus v. Ant. sein Amt; Konstantius ließ ihn durch eine Synode absetzen und Leontius (den Kastraten) an seine Stelle erheben. Warscheinlich auf dieser Synode entstand die sogenannte langzeilige Formel (ἔκθεσις μακρόστιχος) in welcher die Richtung der früheren antiochen. Formeln und der von Philippopolis ihren ausfürlichsten Ausdruck erhielt. Sie hält den Ausdruck ὁμοούσιος grundsätzlich fern und setzt an seine Stelle die Behauptung, der Son sei dem Vater gleich oder änlich in Allem (ὅμοιος κατὰ πάντα), und betont die drei Hypostasen (drei πράγματα oder πρόσωπα), die doch nicht drei Götter seien. „Wir kennen als den in sich vollkommenen (αὐτοτελῆ) ungezeugten, anfangslosen und unsichtbaren Gott nur einen, den Gott und Vater des Eingebornen, der allein aus sich das Sein hat und allein allen andern neidlos dies darreicht.“ Aber sie sucht dem Begriff der Zeugung gerecht zu werden und damit den Son in der Sphäre der Gottheit zu halten. Lediglich der Son ist auf echte Weise aus Gott gezeugt. Darin liegt zwar, dass er im Vater seine ἀρχή hat (nicht ἄναρχος wie dieser ist), auch darf, um Gott nicht eine dem Willen desselben fremde Notwendigkeit aufzulegen, nicht geleugnet werden, dass er durch Rat und Willen des Vaters gezeugt sei; Gott hat ihn als Herr seiner selbst freiwillig gezeugt. Aber auch nach Proverb. 8, 22 darf doch die Art seiner Entstehung (γένεσις) nicht derjenigen der durch ihn geschaffenen Dinge gleichgesetzt werden. Nicht nur soll die zeitliche Entstehung vermieden werden (als prius ist nur Gott zu denken, der ihn auf unzeitliche — übrigens unerforschliche — Weise gezeugt hat), sondern der Son ist, als aus Gott gezeugt, vollkommener Gott von Natur und warer. Indem nun besonders Marcell (und von diesem deutlich unterschieden Sabellius als Patripassianer) zurückgewiesen und darum die selbständige Subsistenz des Sones als lebendigen Gott Logos betont wird, will man die dadurch bedrohte Einheit Gottes (μοναρχία) doch nicht bloß durch die behauptete Unterordnung des Sones unter den Vater, sondern zugleich auch durch die Untrennbarkeit des Bei- und Ineinanderseins von Vater und Son retten. One Mittel und Abstand sind sie aneinander gefügt und untrennbar, indem der Vater den Son ganz umfangen hält und der ganze Son am Vater hängt und eins mit ihm ist (zusammengewachsen, προσπεφυκώς), allein beständig im Schoße des Vaters ruht. Der Standpunkt der orientalischen Mittelpartei ist festgehalten, aber das ausdrücklich ausgesprochene Bestreben, soweit es one Verleugnung der Vergangenheit möglich war, ihren Glauben auch in den Augen des Abendlands als untadelig hinzustellen, ist ebenso offenbar, wie dass die Spitze gegen Marcell und nun auch schon gegen dessen Schüler Photin (Σκοτεινός) gerichtet ist. Das Bekenntnis wurde durch Eudoxius von Germanicia und einige andere nach dem Abendland geschickt, wo die Synode von

Mailand 345 *) sich veranlasst sah, die Lehre Photins zu verwerfen, was wegen der bisherigen Verbindung der Lateiner mit Marcell um so nötiger war. Sie verlangte aber von den Gesandten der Antiochener ausdrückliche Verwerfung des Arius, was diese verweigerten. Dagegen suchten die beiden Bischöfe Valens und Ursacius, die politisch zum Abendland, also unter Konstans gehörten, schon mit dieser Mailänder Synode ihren Frieden zu machen. Auf der zweiten, zwei Jare später gehaltenen Mailänder Synode, welche wider gegen Photin sowie gegen falsche Ankläger des Athanasius vorging, gelang ihnen dies, nachdem sie sich sowol an Julius wie an Athanasius selbst gewandt hatten. Inzwischen hatte sich eine gewisse Umstimmung des Konstantius seit jener antiochen. Synode von 344 gezeigt, welche Athanasius mit dem ärgerlichen Vorfall auf derselben, andere Schriftsteller mit dem Einfluss des Konstans in Zusammenhang bringen, und welche nicht sowol auf eine dogmatische Wandlung als auf den Wunsch, die ärgerlichen Zwistigkeiten beizulegen, zurückzufüren ist. Die Verfolgung der Athanasianer hörte auf und schließlich durfte Athanasius, nachdem er sich an Konstantius gewandt, in sein Bistum zurückkehren (Herbst 346). Der Beschluss der Mailänder Synode gegen Photin (347) ward den Orientalen mitgeteilt, genügte diesen aber nicht. Sie versammelten sich (nach Hilarius) unmittelbar darauf **) in Sirmium und wiesen darauf hin, dass Marcell der eigentliche Vater des Irrtums Photins sei, und jetzt selbst Athanasius an Marcell irre geworden sei. Es konnte scheinen, als wäre jetzt, wenn der Westen Marcell fallen ließ, eine Einigung zu erzielen gewesen, — aber doch nur, wenn zugleich das durch diesen so anstößig gewordene Wort *ὁμοούσιος* mit begraben worden wäre, und daran war bei Athanasius und im Abendland nicht zu denken. Überdies änderte der Tod des Konstans (350), im Anschluss an welchen die athanasianische Partei einen erheblichen Gegendruck gegen die Antiochener ausgeübt hatte, die Sachlage; wir finden die orientalische Partei im früheren Farwasser. Die große sirmische Synode 351, auf welcher Valens und Ursacius nach ihrer Schwenkung wider zur alten Stellung zurückkehren, setzt endlich die wirkliche Entfernung Photins, der sich trotz aller Verurteilung bis dahin gehalten, durch und stellt ihr Bekenntnis in der ersten sirmischen Formel auf (wesentlich = 4. antioch. = form. macrost. mit den Anathematismen). Nachdem Konstantius im Abendlande über Magnentius Herr geworden (August 353), wird die Kircheneinigung von ihm im Sinne der nunmehrigen Fürer der Eusebianer, Georgius von Laodicea, Theodor v. Heracl. Akacius v. Cäs. betrieben. Statt der von dem römischen Bischof Liberius (Nachfolger des Julius seit 22. Mai 352) begehrten allgemeinen Synode zu Aquileja wird eine Versammlung zu Arles in Gegenwart des Kaisers gehalten, von der man mit Vermeidung aller dogmatischen Erörterungen die Verdammung des Athanasius erlangt (Paulinus von Trier, der widersteht, wird exilirt); die Versammlung von Mailand (355), von 300 abendländischen Bischöfen besucht, hat denselben Ausgang. Vergeblich fordert hier Eusebius von Vercelli vor Allem Unterschrift der nicänischen Formel; das Eingehen hierauf wird von Bischof Valens hintertrieben und die eingeschüchterten zum großen Teil wenig orientirten Bischöfe unterschreiben die Verdammung des Athanasius; die Widerstrebenden, Eusebius, Lucifer, zwei römische Deputirte und Dionysius von Mailand, werden vertrieben; des letzteren Nachfolger wird der Kappadocier Auxentius. Hilarius von Pictavium muss ebenfalls nach dem Osten in die Verbannung gehen, und mit der Verbannung des Liberius nach dem thracischen Beröa und des greisen Hosius nach Sirmium scheint das Ziel erreicht, das durch die abermalige Verbannung des Athanasius (356) besiegelt wird.

III. Die Einheit schien jetzt durch Beseitigung des Athanasius und der Homousie erreicht. Alsbald aber trat die innere Zersetzung der bisher nur durch den gemeinsamen Gegensatz und die Dehnbarkeit der dogmatischen Aufstellungen zusammengehaltenen eusebianischen oder orientalischen Partei hervor. Auf der

*) Wir folgen hier der Chronologie Hefeles.
**) Über die Zeitbestimmung vgl. Hefele I, 640 der 2. Aufl.

einen Seite erhebt sich jetzt der seit den Konzessionen des Arius in Schutz genommene, sachlich aber von der Mehrzal in der Tat zurückgewiesene Arianismus in entschiedener Form, vertreten zunächst durch den Syrer (Philost.: Cölesyrier) Aetius. Dieser Mann, der in seiner Jugend sich als Metallschmied närte, hatte sich mit großem Eifer philosophischen (auch medizinischen) Studien zugewendet und gleichzeitig großen Disputireifer entwickelt. Sein erster theologischer Lehrer war jener Paulinus, Presbyter der antiochenischen Kirche, dann zur Zeit des beginnenden arianischen Streites Bischof von Tyrus (s. oben S. 621), endlich kurze Zeit Bischof von Antiochia*). Als lästiger Disputator von dem Bischof Eulalius aus Antiochien entfernt, trat er zu Anazarbus in Cilicien, nachdem er sich mit einem Grammatiker, dessen Unterricht er genoss, überworfen hatte, mit dem dortigen aus Lucians Schule hervorgegangenen Bischof Athanasius in Verbindung, mit dem er Schriftstudien trieb, die er dann in Tarsus bei dem Presbyter Antonius (ebenfalls Lucianist) fortsetzte. Dann finden wir ihn wider in Antiochien bei dem derselben Schule angehörigen Leontius (damals noch Presbyter), wider in Cilicien, wo er sich in Disputation mit einem Gnostiker (Borborianer) eine seinem Ehrgeiz empfindliche Schlappe zuzieht, über die er sich dann in Alexandrien durch siegreiche Bekämpfung eines redegewandten Manichäers, Aphthonius, tröstet. Hier soll er dem Bischof Gregorius nahe gestanden haben. Nach dessen Tode und der Rückkehr des Athanasius (346) begibt er sich wider zu dem inzwischen (344) Bischof von Antiochien gewordenen Leontius, der ihn zum Diakon macht. Er bereitet aber dem Bischof durch sein entschiedenes disputationslustiges Auftreten Verlegenheit, da dieser auf die orthodoxe von Flavian und Diodor gefürte durch kirchlichen Eifer sich auszeichnende Partei Rücksicht zu nehmen hat, welche (nach Philost.) zwar die Eucharistie für sich feierte, im übrigen aber am Gottesdienst noch teilnahm. Leontius hielt den Aetius daher von den kirchlichen Funktionen zurück, ließ ihn aber als Lehrer gewären**). Aetius scheint bis gegen die Mitte der fünfziger Jare in Antiochien hauptsächlich seinen Aufenthalt gehabt zu haben. Dass es gerade auf der sirmischen Synode 351 gewesen, wo er durch Disputiren gegen die Homöusianer Basilius von Ancyra und Eustathius von Sebaste den Hass dieser auf sich gezogen, ist nur Vermutung. Sie sollen ihn bei dem 351 zum Cäsar erhobenen Gallus, der in Antiochien residirte, angeschwärzt haben; jedenfalls nur mit momentanem Erfolg, denn bald erscheint er als dessen Vertrauter, der von ihm widerholt zu seinem Bruder Julian gesandt wurde. Mit welchem Rechte ihn Gregor von Nyssa der Mitschuld an dem Tode des Präfekten Domitian und des Montius (Anfang 354) beschuldigt, muss dahin gestellt bleiben. Nachher ging er nach Alexandrien, nach Philost., um dem Athanasius entgegenzutreten, nach Gregor v. Nyssa erst nach der Vertreibung desselben (356). Hier suchte ihn Eunomius auf, um von ihm zu lernen. Von den dreihundert theologischen Abhandlungen, die A. geschrieben haben soll, ist uns nur eine erhalten (Epiph. haer. 76 § 10), welche in Form von lauter thesenartigen Sätzen die Homousie oder wesentliche Gottheit des Sones, des Gezeugten, dialektisch als contradictio in adjecto, nämlich als Widerspruch gegen den gerade das Wesen Gottes konstituirenden Begriff der Ungezeugtheit aufweist. Eunomius zeigt die weitere Ausfürung dieses jüngern strengen Arianismus, auf dessen Darstellung in einem selbständigen Artikel wir hier verweisen. Jede Vermittelung zwischen

*) Nicht 324 nach Baronius falscher Annahme, sondern warscheinlich 330 nach Eustathius Absetzung; die Angabe des Philostorgius, dass er Bischof v. Ant. geworden, wird durch Euseb. adv. Marc. I, 4 p. 19 bestätigt. Da Philostorgius als seinen Nachfolger den Bischof Eulalius nennt, der sonst als unmittelbarer Nachfolger des Eustathius bezeichnet wird (Theodoret 1, 22 u. a.), so bleibt die Vermutung, dass Paulinus, dem Philost. nur ein Episkopat von 6 Monaten in Ant. zuschreibt, in der rasch wechselnden Reihe der arianisirenden Bischöfe Antiochiens übersehen worden ist. Vgl. Vales. zu Philost. 3, 15 f. u. zu Soz. p. 116.

**) Charakteristisch für die diplomatische Haltung des Leontius ist der spätere Vorwurf (Theodot 2, 24), er habe in der Doxologie: Ehre sei dem Vater etc., die für die Parteien wichtigen Worte nur undeutlich gemurmelt. Die Orthodoxen verlangten nämlich: dem Vater und dem Sone und dem h. Geiste, die Gegner wollten: durch den Son im heil. Geist.

Wesenseinheit und Wesensverschiedenheit, wie sie die Mittelparteien versuchen, wird hier für unhaltbar erklärt; man erklärt sich entschieden für letztere (Anomöer, *ἑτερότης κατ᾽ οὐσίαν*). Indem man sonst die Grundvoraussetzungen des Arius festhält, zeigt sich doch in zwei Punkten eine Abweichung. Wärend Arius, hierin noch unter dem Einfluſs der ältern subordinatianischen Logoslehre stehend, dem Sone die vollkommene Erkenntnis des Vaters absprach, wird ihm jetzt eine solche bereitwillig zugestanden, aber nur weil sie auch den Menschen zugeschrieben wird — sie reduzirt sich auf die vollkommene Durchsichtigkeit des das Wesen Gottes erschöpfend ausdrückenden Begriffs der Ungezeugtheit, auf die Klarheit einer Wortdefinition. Sodann gilt diesen jüngern Arianern die auch von ihnen angenommene göttliche Würde des ersten mittlerischen Geschöpfs als eine vom göttlichen Willen demselben ursprünglich anerschaffene Auszeichnung, nicht wie dem Arius als eine durch die vorausgesehene sittliche Selbstbewärung bedingte. (Über Aetius — *ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεος* heißt er schon bei Athan. de Syn. 6 — s. die Stellen bei Walch, Ketzergesch. II, 661).

Dagegen tritt nun aus der bisherigen großen orientalischen Partei die Richtung entschieden hervor, welche von der Geschöpflichkeit des Sones durchaus nichts wissen will, an dem Unterschied der Zeugung vom Schaffen, und an dem mit ersterer begründeten wesentlichen Gottsein des Sones entschieden festhält, die Homousie zwar verwirft, weil ihr *ὁμοούσιος* (= *ταυτοούσιος*) notwendig die selbständige persönliche Subsistenz zu vernichten und in Sabellianismus oder Marcells Lehre zu füren scheint, an dessen Stelle aber *ὁμοιούσιος*, die Homöusie, setzt. In *ὅμοιος* liegt an sich nicht die Vorstellung einer Abschwächung der Gleichheit zu bloß annähernder Änlichkeit, sondern die Gleichheit der Qualitäten verschiedener Subjekte, in *ὁμοιούσιος* also die gleiche Beschaffenheit des Wesens des Sons mit dem des Vaters. Der Ausdruck war, wie Athanasius später anerkannte, zusammengenommen mit der Behauptung der Zeugung aus dem Wesen, vollkommen orthodoxer Auslegung fähig (Ath. de Synod. 41). Aber indem er nur die Wesensvergleichung, nicht zugleich das Moment der Wesensgemeinschaft zum Ausdruck brachte, war er allerdings (wie dieselbe Stelle des Ath. zeigt) auch abschwächender Deutung fähig, wie sie durch die gewönliche Übersetzung: Wesensänlichkeit angedeutet und durch das Nachwirken älterer subordinatianischer Vorstellungen vom *δεύτερος θεός* nahe gelegt war (das nähere in dem Art. Semiarianismus). An der Spitze dieser Partei steht Basilius von Ancyra, neben ihm Eusebius von Emisa, Eustathius v. Sebaste, Georgius v. Laodicea.

Zwischen diese jetzt scharf hervortretenden Parteien der Anomöer (Exukontianer, Heterusiasten, Eunomianer) und der Homöusianer (Semiarianer) schieben sich auch hier diejenigen, welche durch Vertuschung der Gegensätze, die faktisch den Arianisirenden zu gute kommen muſs, die Einheit herstellen wollen. Sie erwirkten auf der sirmischen Synode 357 die Annahme der farblosen zweiten sirmischen Formel, welche nur die Zeugung aus Gott vor der Zeit festhält, die Unterordnung des Sons unter den größern Vater betont, und die Ausdrücke *οὐσία*, *ὁμοούσιος*, *ὁμοιούσ.* aus der Debatte verbannt mit Berufung auf die Unerforschlichkeit des Verhältnisses (Jes. 53, 8). Der alte Hosius ließ sich bewegen zuzustimmen, im Abendland aber widersprach man entschieden (vgl. die Schrift des Phäbadius von Agen bei Galland. V). In Gemeinschaft mit Akacius von Cäsarea und Uranius von Tyrus nahm Eudoxius von Antiochien sie mit Dank an. Eudoxius, der Son eines Märtyrers Cäsarius aus Arabissus in Armenien, dann Bischof zu Germanicia (im Grenzgebiet zwischen Syrien, Cilicien und Kappadocien; vgl. oben S. 629) hatte sich kurz vorher nach dem Tode des Leontius des Bistums Antiochien bemächtigt (Philost. IV, 4. Theodoret 2, 25. haer. fab. 4, 2. Socr. 2, 37). Den Orthodoxen verhaſst als Verwüster des Weinbergs des Herrn, wird er vom Arianer Philost. gelobt als geschickt und von gefälligen Sitten, aber wegen Furchtsamkeit getadelt. In der Tat begünstigt er zwar den jetzt wider in Antiochien erscheinenden Aetius und die Seinen, aber sucht das Heil in der unbestimmtesten Formel. Ihm und seiner Begünstigung der Aetianer treten jetzt auf Betrieb des Georgius von Laodicea (Soz. 4, 13) die Semiarianer auf

der Synode von Ancyra 358 entgegen (Synodalschreiben bei Epiph. h. 73, 2—11). Es gelingt ihnen zunächst durch ihre Gesandtschaft (Basilius, Eustathius, Eleusius von Cyzikus) bei Konstantius in Sirmium die Einwirkungen des aetianischen Agenten aus Antiochien zu kreuzen (s. d. Schreiben des Konstantius an die Kirche v. Ant. bei Sozom. 4, 14) und auf der von zalreichen morgenländischen Bischöfen besuchten Synode zu Sirmium (358) dieselben Grundsätze wie zu Ancyra geltend zu machen. Warscheinlich hier hat Liberius seinen Frieden mit den Semiarianern gemacht. Für den Augenblick ist Basilius von Ancyra der einflussreichste Mann. Eudoxius muss von Antiochien weichen und nach Armenien zurückkehren, Aetius und Eunomius werden nach Phrygien verbannt, im Ganzen sollen 70 vertrieben sein. Macedonius, bisher mehr nach links neigend, stellt sich auf Basilius Seite. Aber sofort macht sich die Gegenströmung geltend. Die alten Freunde des Arius, Patrophilus von Scythopolis und Narcissus von Irenopolis (Neronias) erlangen auf ihre Bitte Rückberufung (Philost.). Der Plan, durch eine große Synode zu Nikomedien den Kirchenfrieden herzustellen, wird zunächst durch das diese Stadt heimsuchende Erdbeben (24. August 358) aufgehalten; neben Basilius finden sich auch die Gegner der Homöusie beim Kaiser ein (Markus v. Arethusa, Georgius v. Alex., Valens, Ursacius, Germinius v. Sirmium). Statt einer Synode, von welcher man jetzt schon das Zusammenstehen der Athanasianer mit den Homöusianern zu fürchten anfängt, sollen nun zwei gehalten werden, für welche durch den Kompromiss der dritten (resp. vierten) sirmischen Formel die Direktive gegeben werden soll. Von Markus von Arethusa verfasst verpönt sie ebenfalls den Terminus οὐσία als nicht schriftgemäß und dem Volke unverständlich, kommt aber den Homöusianern entgegen durch Zurückgreifen auf die Aussage der Formula macrostichos, dass der Son dem Vater, der ihn gezeugt, gleich oder änlich (ὅμοιος) sei nach der Schrift, und am Schluss: ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα wie die Schrift sagt. Das Verhalten der beiden paktirenden Richtungen zeigt sich bei der Unterschrift der Formel (22. Mai 359). Valens acceptirt nur gedrängt vom Kaiser das κατὰ πάντα, Basilius verwart das ὅμοιος gegen die Auslegung von bloßer Willensübereinstimmung (Epiph. haer. 73, 22. Vgl. das für die Dogmatik der Homöusianer instruktive Schriftstück ebd. 73, 12 ff.) Inzwischen sammeln sich auf Befehl des Kaisers im Mai 359 zu Ariminum über 400 Bischöfe des Abendlandes einschließlich Illyriens. Alle andern Angelegenheiten sollen hinter der Vereinigung im Glauben zurückstehen, die Bischöfe vor erzielter Einigung nicht entlassen werden; über die Orientalen sollen sie nichts beschließen. Etwaige Differenzen ihrer Beschlüsse mit denen der gleichzeitig beabsichtigten orientalischen Versammlung zu Seleucia sollen durch Deputationen vor dem Kaiser zum Austrag gebracht werden. Die eigentlichen Faiseurs Ursacius und Valens, denen sich Germinius, Auxentius und einige andere anschließen, verlangen einfache Annahme der letzten sirmischen Formel. Aber die ganz überwiegende Majorität stellt sich auf das Bekenntnis von Nicäa, verlangt ausdrückliche Verwerfung des Arius und erklärt die genannten für abgesetzt. Beide Parteien schicken nun ihre Deputirten an Konstantius. Die Orthodoxen finden aber den Kaiser bereits durch Valens und Ursacius bestimmt, werden in Adrianopel festgehalten und nicht vorgelassen, später nach Nice in Thracien gebracht, und dort unter dem Vorgeben, dass die Synode von Seleucia den Terminus Substantia einstimmig verworfen habe, so lange bearbeitet, bis sie die Formel von Nice (Thedot. 2, 21) unterschreiben, welche auf der ursprünglich lateinischen dritten sirmischen ruht, aber abgesehen von andern kleinen Veränderungen den Schlussatz (änlich dem Vater in Allem) noch weglässt, so dass nur die Behauptung der Änlichkeit nach der Schrift übrig bleibt. Valens und Ursacius begeben sich nun mit den überwundenen Deputirten nach Rimini und machen die dortige Majorität, welche sehnlich nach Auflösung der Versammlung verlangt, mürbe, so dass sie endlich alle unter dem Vorhalt, dass ja die weite Formel auch ihre Ansicht einschließe, gewonnen werden, die entschiedensten (Phäbadius und Servatus von Tongern) durch Zufügung der den reinen Arianismus ausschließenden Zusätze nach Art der ältern antiochenischen Verwarun[illegible] der erst im

September 359 eröffneten orientalischen Synode zu **Seleucia** (in Isaurien) waren die Homöusianer in der Majorität, denen sich auch einige Athanasianer aus Ägypten sowie der in Phrygien in Verbannung lebende Hilarius anschlossen. Ihnen tritt unter Fürung des Akacius v. Cäs. die arianisirende Partei (Eudoxius, Georg v. Al., Uranius v. Tyrus) so entgegen, daſs sie unter ausdrücklicher Verwerfung des Nicänum sich zur letzten firmischen Formel bekennt, gegen die Anomöer die Änlichkeit festhält, aber offen nicht auf das **Wesen** (*οὐσία*), sondern nur auf den Willen bezieht und in dem *ὅμοιος* den enſprechenden Ausdruck dafür sieht, daſs der aus Gott vor den Äonen gezeugte eingeborne Gott Logos, durch den alle Dinge sind, Bild des unsichtbaren Gottes sei (**Homöer**, **Akacianer**, vgl. das Bekenntnis Epiph. haer. 73, 25. Socr. 2, 40). Die Synode verlief in Zwiespältigkeit. Unter Fernhaltung der Akacianer wurde von der Majorität noch über zalreiche mehr persönliche Streitigkeiten verhandelt (so über den von Akacius abgesetzten Cyrill von Jerusalem) und über die Häupter der Homöer die Absetzung ausgesprochen; doch erfolglos. Der Kampf der Parteien und Personen setzte sich am Hofe des Kaisers fort und endete damit, daſs unter Einwirkung des von Ariminum zurückgekehrten Valens und Ursacius und des Kaisers, der nach links hin **nur** die ausgesprochene Lehre der Anomöer ausgeschlossen wissen wollte und darum Aetius verbannte (Eudoxius konnte sich nur durch Lossagung von ihm retten), die Lehre der Formel von Nice nun auch den Abgeordneten der östlichen Synode aufgedrungen und nach langen Verhandlungen in der letzten Nacht des Jares 359 von ihnen angenommen wurde. Die von den siegreichen Homöern veranstalte Synode zu Konstantinopel (360), welcher auch Ulfila beiwonte, bestätigte dies Resultat (Formel bei Ath. de Syn. 30) und erklärte den Aetius seines Diakonats in Alexandrien verlustig (Theodot. 2, 28). Er wurde vom Kaiser nach Mopsvestia, später nach Amblada in Pisidien verwiesen. Wärend aber die Äußerungen gegen Aetius, den man um des Kaisers willen fallen lassen muſs, verhältnismäßig milde sind, agitiren die Akacianer um so mehr gegen die Häupter der Homöusianer, wenn man sie auch wegen ihrer Unterschrift nicht von der dogmatischen Seite fassen kann. Macedonius (s. d. Art.) muſs von Konstantinopel weichen, ebenso Eleusius von Cyzikus, der besonders verhaſste Basilius aus Ancyra, Eustathius v. Sebaste und Cyrill von Jerusalem, bei welchem noch die Rivalität zwischen Cäsarea und Jerusalem ins Spiel kommt. Eudoxius wird jetzt auf den Stul von Konstantinopel erhoben und der erklärte Schüler des Aetius, Eunomius, wird Bischof von Cyzikus. Ein Edikt des Kaisers im Sinne der Homöer findet jetzt ziemlich allgemeine Unterwerfung. Der in Antiochien eben eingesetzte Meletius (s. d. Art.) wird sofort wider entfernt, da die jetzt herrschende Partei erkennt, daſs sie sich in ihm getäuscht. Nur im fernen Abendland erklärte eine nach Rückkehr des Hilarius in Paris gehaltene Synode ihr Festhalten an der Homousie.

IV. Mit dem Tode des Konstantius (3. Nov. 361), dem Regierungsantritt Julians, der den exilirten Bischöfen Rückkehr gestattete, änderte sich die Lage aber gänzlich. Schon in den letzten Jaren machte sich unter dem Kampfe der sogen. Semiarianer (richtiger Homöusianer) gegen die den kaiserlichen Intentionen entsprechenden Homöer, die ihnen (mit Recht) als Arianer erschienen, das Gefül geltend, daſs viele der ersteren trotz ihrer Scheu vor dem *ὁμοούσιος* im Grunde dasselbe dogmatische Interesse verträten wie die Anhänger von Nicäa. Dies hatte sich namentlich gezeigt an der befreundeten Stellung des Hilarius zu den Häuptern der Homöusianer und seinem Zusammenwirken mit ihnen zu Seleucia (vgl. auch das Urteil des Athanas. über Basilius Arc. de Syn. 41 und namentlich die freundliche Beurteilung, welche die oriental. Formeln von den antiochenischen an in dem Werke des Hilarius über die Synoden fand, s. Reinkens, Hilarius v. P. S. 176 ff.). Jetzt wurde die Annäherung durch das kluge und maßvolle Auftreten des zurückgekehrten Athanasius (s. d. Art.) und die alexandrinische Synode (362) wesentlich befördert. Letztere bestand zwar auf Anerkennung der Synode von Nicäa als der angesehensten, war aber, abgesehen von den eigentlichen Häuptern der entschiedenen Gegner, bereit, bei verlangtem Anschluſs über frühere Ab-

weichung hinwegzusehen, und bemüht den alten Anstoß an der Homousie zu beseitigen. Es hatte zu diesem Anstoß mitgewirkt, dass die älteren Nicäner wie von einer *οὐσία* so auch von einer *ὑπόστασις* der Trinität gesprochen hatten, one zwischen beiden Ausdrücken einen wesentlichen Unterschied zu machen. Dadurch war der Verdacht bestärkt worden, dass die selbständige persönliche Subsistenz des Sones verneint werden solle. Jetzt entfernte man durch Erläuterungen diesen Verdacht und erkannte die Berechtigung des auf der semiarianischen Seite bevorzugten (und bei den jüngern Nicänern, den drei Kappadociern, in der Tat zur Herrschaft gelangenden) Sprachgebrauchs an, wonach Hypostasis gerade als Bezeichnung der selbständigen Existenz und persönlichen Subsistenz der *οὐσία*, dem identischen Wesen gegenübergestellt wurde (e i n e Usie, drei Hypostasen). Dieser Annäherung gegenüber tritt der eigentliche Arianismus um so entschiedener hervor. Aetius, dem Julian in Erinnerung der früheren persönlichen Beziehungen seine Gunst zuwandte (Juliani opp. ed. Hertl. 2, 522) und ein Landgut bei Mitylene schenkte, wurde jetzt auf einer von Euzoius v. Antiochien gehaltenen Synode anerkannt, seine Absetzung zu Konstantinopel aufgehoben, und er mit andern seiner Richtung zu Bischöfen geweiht. Euzoius gehörte jetzt mit Aetius und Eunomius, Leontius von Tripolis u. a. zu den Häuptern des Arianismus und Eudoxius von Konst. leistete diesen Anomöern keinen Widerstand. Die Vereinigung aller erklärten Feinde des Arianismus wurde freilich teils durch die Schroffheit Lucifers und seiner Anhänger (s. den Art.), teils durch die durch ihn veranlasste Fortdauer der Spaltung zwischen Altnicänern und Meletianern (s. d. Art.) in Antiochien, teils auch dadurch gehemmt, dass ein Teil der Semiarianer nicht nur seine Opposition gegen die Homousie festhielt, sondern noch viel weniger in der Lehre vom heil. Geist der bereits auf der alexandrinischen Synode ausgesprochenen Konsequenz des nicänischen Glaubens folgen wollte und nun als P n e u m a t o m a c h e n (Macedonianer, s. d. Art.) bekämpft wurde. So war es allerdings zu viel behauptet, wenn Athanasius in dem Schreiben an Jovian, den Nachfolger Julians, sagt, der Glaube von Nicäa werde jetzt fast überall in der Kirche angenommen (Ath. opp. I, II p. 622 sq., Theodrt. 4, 3). Jovian hielt sich zwar reservirt, das kaiserliche Dogmatisiren hörte auf, aber weder die Erneuerung der alten Klagen gegen Athanasius durch den arianischen Presbyter Lucius noch die Bemühungen der Macedonianer richteten etwas bei ihm aus. Eine Versammlung unter Meletius in Antiochien, zu der sich sogar Akacius für den Augenblick herbeiließ (368), unterschrieb das Nicänum, allerdings unter homöusianischer Erklärung. Die unter dem arianischen Kaiser V a l e n s im Osten sich erhebende andauernde Verfolgung aller Nichtarianer förderte dann die Versönung der Homöusianer mit dem Bekenntnis von Nicäa, welches unter Valentinian I. im Abendlande geschützt, besonders durch die römischen Synoden des Damasus (369, 374) und die große illyrische Synode 375 geltend gemacht und auch gegen Pneumatomachen und Apollinarismus verwart wurde. Auf der Synode von Lampsacus (365) hielten zwar die Homöusianer unter Eleusius an ihrem Standpunkt unter Berufung auf die antiochen. Lehre von 341 fest, sie wurden aber von Valens, den sie um Bestätigung angingen, in die Verbannung geschickt, als sie mit Eudoxius von Konst. nicht Kirchengemeinschaft halten wollten, der wie überhaupt jetzt die Homöer mit den strengen Arianern im wesentlichen gemeinsame Sache machte (wenn auch die Versammlung zu Singidunum 367 unter Ursacius und Valens noch an dem farblosen Bekenntnis der Homöer festhielt). Zu Nikomedien (366) ließ sich zwar Eleusius so weit einschüchtern, dass er mit Eudoxius in Kirchengemeinschaft trat, aber nur momentan. Der weitere Verlauf der Transaktionen der Homöusianer mit dem Abendland, ihre völlige Überfürung zum nicänischen Bekenntnis durch die großen kappadocischen Kirchenlehrer, die im wesentlichen mit der im September 378 zu Antiochien gehaltenen Synode als abgeschlossen angesehen werden kann, sowie die Ausscheidung der Macedonianer sehe man in den Art. Semiarian. und Macedonius. Man darf sagen, dass der Sieg der nicänischen Lehre *) innerlich bereits entschieden

*) Ihre Darlegung bleibt dem Art. A t h a n a s i u s resp. denen über Hilarius und die drei Kappadocier vorbehalten.

war (und zwar durch die Macht des christlichen Grundgefüls, welches unter den durch die theologische Entwicklung einmal gegebenen Voraussetzungen nur hier volle Befriedigung fand und sich darin auch durch die gegnerische Dialektik nicht stören ließ), als Gratian durch das Toleranzedikt 378 die verbannten Bischöfe zurückrief und von der Religionsfreiheit nur wenige Häretiker, unter ihnen die Eunomianer ausschloſs, und der von ihm 379 zum Mitregenten angenommene Theodosius durch die Edikte von 380 und 381 mit seinen Machtmitteln für das orthodoxe Bekenntnis eintrat, den Arianern (Homöern) die Kirchen in Konstantinopel nahm (s. d. Art. Gregor v. Naz.), den ketzerischen Gottesdienst in den Städten überhaupt verbot und durch die große Synode von Konstantinopel 381 (welche, aus Bischöfen der östlichen Reichshälfte bestehend, erst später das Ansehen einer ökumenischen erlangte) die nicänische Orthodoxie kirchlich bestätigen ließ. Wie diese Synode die damaligen Parteiverhältnisse ansah, zeigt die Verwerfung 1) der Eunomianer oder Anomöer, 2) der Arianer oder Eudoxianer (= Homöer), 3) der Semiarianer oder Pneumatomachen. Alle Kirchen sollten den Bischöfen übergeben werden, welche mit einer Anzal von Theodosius namhaft gemachter Vertreter der Orthodoxie in Kirchengemeinschaft stünden. In demselben Jare verurteilte eine Versammlung abendländischer Bischöfe zu Aquileja unter Vorsitz des dortigen Bischof Valerian und geleitet durch Ambrosius zwei illyrische Bischöfe, Palladius und Secundianus, wegen Arianismus. Im Abendland herrschte noch eine gewisse Misſstimmung gegen die Griechen, auch gegen das Concil von Konstantinopel, unter anderem, weil dieses durch Erhebung Flavians zum antiochen. Bischof an Stelle des gestorbenen Meletius die meletianische Spaltung verlängerte, statt sie durch Anerkennung des Altnicäners Paulinus zu schließen. Man verlangte von Theodosius eine neue größere Versammlung, wofür jene Bischöfe zu Aquileja schon Alexandrien vorgeschlagen hatten. Theodosius beruft in der Tat (382) noch einmal eine Synode, aber wider nach Konstantinopel, und die dort zusammentretenden Bischöfe weisen das Ansinnen der Lateiner, nach Rom zu kommen, ab, entsenden zu der unter Damasus gleichzeitig tagenden römischen Synode, an welcher auch Ambrosius, Hieronymus, Epiphanius und Paulinus von Antiochien Teil nahmen, eine Deputation mit einem Synodalbrief (Theodrt. 5, 9), welcher nachdrücklich den orthodoxen Glauben an die heilige Trinität betont, eine Gottheit und Macht, ein Wesen in gleicher Würde und mitewiger Herrschaft des Vaters, Sones und Geistes, als der drei vollkommensten Hypostasen oder Personen (πρόσωπα). Wie Sabellius so sind auch Eunomianer, Arianer und Pneumatomachen zu verwerfen, welche durch Verbindung erst entstandener, geschaffener oder wesensfremder Natur mit der Gottheit das Wesen der Trinität verletzen. Die dogmatisch wichtige Deklaration beruft sich auf den Tomus der antiochen. Synode von 378 und auf das Bekenntnis der konstantinop. von 381. Trotz der offiziell bereits 381 getroffenen Entscheidung wird doch 383 unter dem Eindruck der fortwogenden dogmatischen Kämpfe von Theodosius noch ein Versuch, die verschiedenen Parteien noch einmal zum Worte kommen zu lassen, eingeleitet. Merkwürdig, daſs der vom Plane des Kaisers unterrichtete Nektarius von Konstantinopel hier mit dem novatianischen Bischofe Agelius über die beste Art, wie man die Arianer überwinden könne, verhandelt. Die verbindende Macht der Orthodoxie ist stärker als die trennende der schismatischen Stellung. Sie wollten die Arianer mit der auch von ihnen anzuerkennenden Autorität der vornicänischen Väter schlagen. Aber zur Verhandlung kommt es nicht, sondern nur zur Einreichung der verschiedenen Bekenntnisse an den Kaiser (darunter das des Eunomius, s. d. Art.), der sich aber für das orthodoxe des Nectarius entscheidet und die Maßregeln gegen alle Widerstrebenden fortsetzt. Auf dem Gebiete der griechisch-römischen Reichskirche ging nun der Arianismus mit raschen Schritten der Auflösung entgegen. Im Abendland war der Arianismus, der an Auxentius von Mailand noch einen Halt gehabt, durch seines Nachfolgers Ambrosius energisches Auftreten und die von Anfang hier herrschende Hinneigung zu Athanasius trotz der Niederlage der Väter zu Ariminum fast überall zurückgedrängt. Zwar fand er noch an der Wittwe Valentinians I., Justina (Regentin für ihren unmündigen Son Valen-

tinian II.) eine leidenschaftliche Anhängerin. Das Edikt von 386 (Cod. Theod. XVI, 1, 4) proklamirte Duldung allen Anhängern der Beschlüsse von Ariminum und bedrohte alle Widerstrebenden mit schweren Strafen. An ihrem von der gotischen Leibwache umgebenen Hofe zu Mailand suchten die versprengten arianischen Elemente Zuflucht; aber ihren Versuchen, dem Arianismus Anerkennung zu verschaffen, stand Ambrosius mit großer Zähigkeit gegenüber. Nachdem Valentinian II. gegen Maximus die Hilfe des Theodosius gesucht und gefunden hatte und in demselben Jare (388) Justina gestorben war, erklärte sich Valentinian II. in gleichem Sinne wie Theodosius (Cod. Theod. XVI, 5, 15), und der Arianismus versiegte. Aber der durch die Entwicklung der griechischen Logosspekulation abgestoßene Arianismus hatte inzwischen in dem jungen transscendenter Spekulation unzugänglichen Christentum der Goten durch die Wirksamkeit des großen Ulfila eine neue Stätte erhalten, wo er eine erhebliche Lebensfähigkeit zeigte und von wo er als erste Form des germanischen Christentums seinen Weltlauf antrat (s. den Art. Ulfila, Goten [Ost= und West=], Vandalen, Longobarden u. a.)

Quellen sind vor allem die Werke der beteiligten Väter, die an Dokumenten reichen Streitschriften des Athanasius, die des Hilarius, dann des Basilius und der beiden Gregore; weiter Epiphanius und die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos, Theodoret und die Fragmente des Arianers Philostorgius, sowie Rufin. Das Material der zalreichen Concilverhandlungen aus den Quellen zusammengetragen in Mansi, Collect. Conc. II et III, in brauchbaren deutschen Auszügen bei Fuchs, Biblioth. der Kirchenvers., die Hauptformeln bei Hahn, Bibl. d. Symbole. — Von den geschichtlichen Darstellungen älterer Zeit sind hervorzuheben Maimbourg, histoire de l'Arianisme Par. 1675 und besonders Tillemont, mémoires pour serv. à l'histoire eccles. T. VI, dann Gaet. Maria Travasa, storia della vita di Ario, Venezia 1746. Schröckh, Kirchengesch. Bd. 5 u. 6 und Walch, Ketzerhistorie Tl. II und neben den neueren kirchengeschichtlichen Werken Hefele, Conciliengeschichte Bd. 1 u. 2, 2. Aufl., Freiburg 1873. 1875. Nach der dogmengeschichtlichen Seite Baur, Dreieinigkeit I, Dorner, Lehre v. d. Person Christi I, 777 ff. und die treffliche Zusammenfassung bei Fr. Nitzsch, Dogmengeschichte I, S. 210—230, wo auch die ausfürl. Litteraturangaben. Vgl. noch die Litt. zu Athanasius u. d. a. angezogenen Artikeln. Für den ersten Abschnitt des Streits: Hassenkamp, hist. arianae controversiae ab initio usque ad synod. nic., Marb. 1845, und W. Kölling, Gesch. der arian. Häresie bis zur Entsch. von Nicäa, I, Gütersloh 1874. **Möller.**

Arkan=Disciplin. — So hat man sich gewönt, seit Joh. Dalläus (De scriptis, quae sub Dionysii Areop. . . nomine circumferuntur. Genevae 1666 p. 142) und G. Th. Meier (De recondita veteris ecclesiae theol., Helmst. 1679) die Praxis der alten Kirche zu bezeichnen, vermöge deren sie Uneingeweihte von dem Zugang zu bestimmten gottesdienstlichen Handlungen ausschloss und über gewisse heil. Vorgänge und Gegenstände in den öffentlichen Vorträgen ein bewusstes Schweigen beobachtete. Wärend Kirchenhistoriker, wie Neander, die Sache noch für eine leere Erfindung erklären und mit einer Anmerkung abgetan erachten konnten, hat R. Rothe, der Verfasser dieses Artikels in der 1. Aufl., durch sein Programm de disciplinae arcani, quae dicitur, in Eccl. christ. origine. Heidelberg 1841 zuerst eine der Bedeutung dieser Erscheinung entsprechende, historisch unbefangene Untersuchung eröffnet; zunächst aufgenommen von Credner in seiner Rezension der Rotheschen Schrift (neue Jenaer allg. Litt. Ztg. 1844 S. 653 ff.). Wärend dann v. Zezschwitz, System der Katechetik, Leipzig 1863, I, 154 ff. die Untersuchung wesentlich auf der Rotheschen Basis weiterzufüren versuchte, ist durch Th. Harnacks Auffassung (d. christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkathol. Zeitalter, Erlangen 1854 S. 1 ff.), allgemeineren Andeutungen Niedners in seiner Kirchengeschichte (Leipz. 1846, S. 286) entsprechend, und neuerdings durch die Verteidigung der Harnackschen Anschauung von G. N. Bonwetsch (Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisciplin in Kahnis, Zeitschrift für d. histor.

Theol. 1873, S. 203 ff.) die Frage zu einem noch unausgeglichenen Prinzipienstreit gediehen.

In rein archäologischem Interesse war lang vorher das gelehrte Material, besonders seit Gabr. Albaspinäus (1631) und Isaak Casaubonus (1654) in reicher Fülle zusammengetragen worden. Der letztere leitet die kirchliche Erscheinung bereits aus den heidnischen Mysterien ab (de rebus sacris et ecclesiasticis), worin ihm nicht nur Männer wie Planck und Kreuzer, sondern unter den älteren so entschiedene Lutheraner wie Tentzel beistimmten. Dagegen suchten Tzschirner und Augusti (Denkwürdigkeiten IV, 287 f.) die Entstehungsursache einfacher in dem bedrängten Zustand der Christengemeinden wärend der Verfolgungszeit. Ein bewusst pädagogisches Interesse betont zuerst Bingham (Origines IV, 119 ff.), eine Betrachtungsweise, die auch Mosheim in seiner Commentatio de rebus Christianis ante Const. M. (p. 305 ff.) vertritt. Hatte dabei schon Kasp. Calvoer (Rit. eccl. I, 110 ff.) das Vorbild in der jüd. Proselytenpädagogik gesucht, so verfolgte Th. Frommann (De disciplina arcani. Jenae 1833) diesen irreleitenden Fingerzeig, indem er zugleich die der alexandrinischen Gnosis eigentümliche Pädagogik mit der Arkandisciplin der Kirche vermischte.

Diese letztere Vermischung war viel früher schon Anlass zu einer tendenziösen Verwertung der Arkandisciplin seitens der Katholiken geworden und infolge davon eine umfängliche Streitliteratur protestantischerseits erwachsen. Wie Bellarmin u. a. längst gelegentlich getan, benutzte Eman. von Schelstrate dieses altkirchliche System der Verschweigung zur Rechtfertigung des Altertums, resp. des apostol. Ursprunges einer Reihe nachweisbar erst viel später aufgekommener römischer Lehren. Vgl. s. Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia, decreta et gesta Pontificum et praecipua totius historiae ecclesiasticae capita. Antwerp. 1678. — Wilh. Ernst Tentzel entgegnete mit seiner Dissertatio de disciplina arcani. Witeb. 1683. Vgl. des letzteren Exercitationes selectae. Lips. et Francof. 1692, P. posterior, worin zugleich die beiderseitigen weiteren Gegenschriften zu finden sind. Trotz der zweifellosen Überweisung, namentlich später auch durch Mosheim a. a. O., hält die kathol. Theologie noch heute zäh an Schelstrates Supposition fest; darunter ein Döllinger (Lehre von der Eucharistie S. 12 ff.) und ein Hefele (vgl. den Art. „Arkandisciplin“ in dem Kirchenlexikon von Wetzer und Welte I, 396 und dagegen Kurtz, Handbuch der Kirchengeschichte I, 215 f.).

Umfang und Bedeutung der ganzen interessanten Erscheinung lernt man zunächst am besten würdigen, wenn man seinen Standpunkt in der Blütezeit der altkirchl. Arkandisciplin im 4. und 5. altkirchl. Jarhundert nimmt. Unzälige Male unterbricht ein Chrysostomus die Kanzelvorträge mit seinem „*ἴσασιν οἱ μεμυημένοι*“, und ebenso begleiten die Lateiner, obenan Augustin, absichtliche Verhüllungen mit ihrem „norunt fideles“ oder änlichen Wendungen. Wenn aber nach der Predigt, die für Heiden wie Katechumenen zugänglich war, die spezifisch sogenannte missa fidelium begann, so wurden zuvor alle Uneingeweihten ausdrücklich ausgewiesen durch den Ruf der Diakonen: „*Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων*“. (Const. app. 8, 12.) Die Katechumenen wurden erst nach zweijäriger Bewärung zu der Stufe der competentes und electi aufgenommen, auf welcher die lehrhafte Einfürung begann und auch dies nur unter der ausdrücklichen Verpflichtung, niemandem von dem Glaubenssymbol zu sagen, das ihnen selbst nur mündlich überliefert wurde. Der Unterricht aber über die heil. Handlungen, deren sie bei der Aufnahme zu Gläubigen teilhaftig, resp. die von ihnen selbst gefordert wurden, erfolgte sogar erst nach der Taufe und der ersten Eucharistie und hieß deshalb speziell der mystagogische (Cyrill Hierosol.; Gaudentius). Ja, so weit erstreckte sich die Ängstlichkeit in der fides silentii, dass man in histor. Schriften Bedenken trug, den Symboltext mitzuteilen (Sozom. I, 20), oder ebenda und in dogmat. Schriften anders als andeutend von den Abendmalselementen nicht zu reden wagte (ebenders. 8, 5 vgl. Theodoret, Dial. [II] Inconfusus). Epiphanius verzichtet darauf in seinem Ancoratus (n. 57) die Konsekrationsform vorzutragen. Ebenso verfaren Theodoret

(Divin. decret. epit. c. 18) und Cyrillus Alex. (contra Jul. VIII, 247 f.) bezüglich der Taufe. Selbst in einem Privatbriefe (ad Decentium) trägt Innocenz I. Bedenken, sich umfänglich über die Unction auszulassen, und noch auf Leichensteinen bediente man sich allerlei bildlich verhüllender Ausdrücke (vgl. Hefele a. a. O.).

Der Umfang der Gegenstände, die man geheim hielt, ist damit schon ziemlich gekennzeichnet. Obenan gehört Abendmal und Taufe dahin nach Seite ihrer rituellen Feier. Im Zusammenhange mit der letzteren wird ferner außer der Unction die Abrenuntiation ausdrücklich dahin gerechnet (Basil. de spir. sct. 28). Das Vater-Unser wird nach dieser Seite in eine Linie gestellt mit dem Taufsymbol (Ambrosius, de Cain et Abel I, 9). Auch die letzteren beiden — das kann von vornherein zugestanden werden — erfaren diese Würdigung nicht ihres Inhaltes an sich wegen, sondern im Zusammenhange mit ihrem gottesdienstlichen Gebrauche, speziell als Pflicht- und Ehrenakte der durch den eigenen öffentlichen Gebrauch dieser Formeln sich erstmalig als „fideles" betätigenden Katechumenen. Die Differenz in der neuesten Auffassung der Sache (s. ob.) kann also nicht darin gefunden werden, dass das liturgische Interesse das entscheidende Moment bildet, und die Überwucherung des Wortgebrauches und Glaubenslebens durch rituell-operative Theolatrie, wie sie den Kultus jener Zeit bereits vielfältig charakterisirt, die Form der Arkandisciplin hauptsächlich bestimmt habe. Darin stimmt wenigstens die Darstellung in v. Zezschwitz, Katechetik, trotz der ausdrücklichen Verwarung die ganze Erscheinung nur nach Seite ihres Zusammenhanges mit dem Katechumenate erörtern zu wollen (a. a. O. S. 179), mit der Auffassung von Harnack und Bonwetsch wesentlich überein. Die entscheidende Differenz tritt erst darin hervor, dass die letzteren dem liturgisch-operativen weiter das hierarchische Interesse substituiren und die Verherrlichung priesterlichen Handelns, obenan der episkopalen Kirchenvertretung als formbestimmendes Motiv und geradezu als wesentliches Entstehungsmotiv behaupten. Das muss man konstruiren, statt es auf unzweideutige historische Tatsachen und Zeugnisse gründen zu können. Davon gibt nach allem Aufwand von Gelehrsamkeit der Schluss des Artikels von Bonwetsch den besten Beweis (s. dort).

Wenn Rothe zuerst durchgefürterermaßen die kirchl. Arkandisciplin in nähere Beziehung zu dem Katechumenate setzte, so fehlten zwar auch ihm noch manche Vorbedingungen für allseitige Würdigung dieses Institutes selbst; und was Credner in seiner Besprechung der Rotheschen Dissertation ergänzend beibringt, verrät die bekannten konstruktiven Voraussetzungen von Judaistischem und Paulinischem Urchristentum zu sehr, um als warhaft historische Bereicherung gelten zu können. Die Anfänge der Arkandisciplin in die letzten Jarzehnte des ersten Jarhunderts zu setzen, wie Credner tut, ist reine historische Willkür. — Aber dafür, die Entwicklung des Katechumenates überhaupt zum Ausgangspunkt der Orientirung über Anlass und Zweck der Arkandisciplin zu nehmen, entscheiden die unwidersprechlichsten historischen Tatsachen. Zwei spezifische Charakterzüge konstituiren das Wesen der ausgebildeten Arkandisciplin: ein Stufenunterschied im Ausschlusse Uneingeweihter und in Zulassung von Gereifteren einerseits und andererseits die als beabsichtigt kundgegebene Verschweigung solcher Gegenstände in öffentlichen Vorträgen, die der Mitteilung an die besonders Einzuweihenden vorbehalten waren. Letzteres zumal konstatirt erst das bewusste und beabsichtigte Geheimverfaren; ersteres verleiht der von allem Anfange an vorhanden gewesenen Vorbereitung der Proselyten auf Taufempfang und Kirchengemeinschaft den Charakter einer geordneten und pädagogisch berechneten Veranstaltung der Kirche, die spezifisch den Namen Katechumenat fürt. Anfänge einer Klassenunterscheidung unter den Katechumenen hat man zwar schon bei Tertullian finden wollen — auch Rothe sah es noch so an —; aber der Nachweis vom Gegenteil in v. Zezschwitz, Katechetik I, 97 ff. wird trotz anderweitiger Voreingenommenheit selbst von Bonwetsch bereitwillig anerkannt (a. a. O. S. 244 ff.). Origenes ist der erste, bei dem ein solcher Klassenunterschied sicher erkennbar hervortritt (v. Zezschwitz a. a. O. S. 109 ff.) und eben er ist auch der erste, der in Predigten einen Unterschied zwischen

schlechthin Mitteilbarem und solchen Gegenständen machte, die bloß für Eingeweihte gehören (Hom. 9 in Levit. § 10; hom. 13 in Exod. § 3; vgl. Hom. in Num. IV p. 283; in Levit. IV p. 200; ibid. XIII p. 254 f. mit c. Cels. c. 60). Damit ist ein sicherer Ausgangspunkt der Untersuchung gegeben. Ebenso klar liegt das Endziel vor. Nach dem 6. Jarhunderte erwänt kein Kirchenschriftsteller mehr der Arkandisciplin. Isidor Hispalensis († 636) stellt bereits (de officiis) den Gottesdienst dar, one irgend Notiz von dem Unterschiede einer missa catechumenorum und fidelium zu nehmen. Wol aber redet er so gut, wie schon die Schrift de sacramentis — römischen Ursprunges und nicht von Ambrosius, dessen Werken man sie zuzuzälen pflegte — von allen Geheimnissen one jede Schranke. Ehe noch zu Cäsarius Arelat. Zeit († 542) die Predigt überhaupt zu cessiren resp. von der Gemeinde nicht mehr abgewartet zu werden anfängt, sind bereits jene Formeln der Aposiopese in den Predigten außer Gebrauch gekommen.

Der Erklärungsgrund für die letztere Tatsache liegt so klar vor, daſs auch Bonwetsch kein Bedenken zeigt, ihn anzuerkennen (S. 293 f.). Innerhalb des römischen Reiches waren die letzten Reste des Heidentumes geschwunden und wo anderweit neue Missionsgebiete sich eröffnet hatten, verfur man ebenso summarisch mit der Taufverleihung an Proselyten, als andererseits die inzwischen herrschend gewordene Kindertaufe samt der sie damals begleitenden Kinderkommunion alle altbräuchlichen Formen von Mystagogie illusorisch machte. Im Angesicht dieser unwidersprechlichen Tatsachen muſs es für tendenziöse Voreingenommenheit gelten, wenn man den organischen Zusammenhang zweier Institute verleugnen kann, die als voll bewuſst ausgebildete mit einander anfangen und aufhören.

Daſs die Arkandisciplin „ihrem Wesen nach“ in dem griech. und röm. Kultus fortbestehe, sofern die Gemeinde, zur Zuschauerin eines gottesdienstlichen Dramas — zum Teil in fremder Sprache — erniedrigt sei, ist offenbar ein quid pro quo, bei dem sich, näher besehen, die Spitzen des Beweises gegen den Urheber kehren. Wenn noch heute in der römischen Kirche die Einsetzungsworte leise gesprochen werden, so mag man dies mit vollem Rechte als eine Reminiszenz alter Arkanprinzipien bezeichnen; aber eben in der Zeit der blühenden Arkandisciplin geschah dies nicht. Die Einsetzungsworte wurden noch laut gesprochen und die Gemeinde begleitete sie mit ihrem Amen. Der Gebrauch des Vater-Unsers beim heil. Abendmale wurde seit der von Gregor d. Gr. zuerst ausdrücklich aufgestellten Meinung immer allgemeiner als Koefficient der Konsekration angesehen. Aber bis zu Gregors Zeit und noch darüber hinaus wird das Vater-Unser beim Abendmale nicht als Privilegium des Sakrament herstellenden Priesters betrachtet, sondern von der Gemeinde selbst gesprochen. Wo bleibt dann die Alleinherrlichkeit priesterlichen Handelns und warum entwertet man die woltuende Erkenntnis, daſs zwischen der vor- und nachgregorianischen Zeit erst der entscheidende Umschwung von Gemeindeselbständigkeit zu alleiniger Verherrlichung des priesterlichen Wirkens liegt. Eben mit diesem Zeitpunkte aber verschwinden alle spezifisch charakteristischen Züge der alten Arkandisciplin, und wo, wie in der morgenländ. Kirche, die Entlassung der Katechumenen noch heute einen Ausdruck hat, ists zur wesenlosen Formel herabgesunken, wie sich im Abendlande viel früher schon alles Verständnis dafür so ganz verloren zeigt, daſs sich die Formel, so weit sie noch vereinzelt vorkommt, hinter das Offertorium oder in einem einsamen gallischen Zeugnis des 9. Jarh. gar vor die Verlesung des Evangeliums verlegt findet.

Dagegen sind die krampfhaften Versuche viel bedeutsamer, die frühere Tauffeier und mit ihr das Ziel und Grundformen der alten Katechumenatspädagogik aufrecht zu erhalten. Versiegelte man doch noch im 9. Jarh. Monate vor Ostern die Taufkapellen, um für das Osterfest eine celebre Schar von Taufobjekten zu haben, auf die man, ob sprach- und verstandeslose Kinder, die alten Scrutinien als Taufliturgie anwendete, sie gleich auch bis zur Spitze der alten Mystagogie in dem Genusse des Abendmales fürend. Gewiſs ist das die Vollendung des opus operatum, das alte Wurzeln im frühern Kultusbrauche hatte; aber wer kann wie Bonwetsch unter den Beweisen für den Fortbestand der Arkandisciplin noch

ihrem Wesen auch dergleichen anfüren, wodurch der letzteren gerade wesentlich und nach ihrer charakteristischen Form das Ende bereitet werden muſste. Beweise für die Zähigkeit der Wertvorstellungen von der alten Katechumenatspädagogik sind das so gut, wie wenn heute noch z. B. in thüringer Dorfkirchen die Katechumenen die Bänke vor dem Altare, auf denen sie wärend der Predigt sitzen, demonstrativ zu verlassen haben, sobald der eucharistische Gottesdienst beginnt. Auf die Osterfeier findet sich kein Zug alter Arkandisciplin übertragen; aber wol zieht die solenne Osterbeichte im Mittelalter alle wesentlichen Akte der alten Tauffeier — Abrenuntiation, Symbolbekenntnis u. dgl. — zu sich herüber. Im Gefolge der Allgemeinheit der Kindertaufe löst sich bekanntlich die ehedem mit der Taufe verbundene Handauflegung und Salbung unter wesentlicher Veränderung des Ritus als selbständige Firmhandlung ab. Die letztere ist die Prärogative des Episkopates und vermittelt erst die Aufnahme zur Einheit der Kirche. Dabei nun wird zwar richtig bemerkt, daſs schon in der alten Kirche die Aufnahme von ketzerisch Getauften durch Handauflegung dem letzteren Ritus zu bedeutsamer, die hierarchische Eingliederung markirenden, Verselbständigung half. Aber ebenso unrichtig ist es, das Moment der abschließenden Handauflegung in der alten Katechumenenordnung der Taufe gegenüber als charakteristisches Indicium aufzuputzen, daſs hierarchische Intentionen die ganze Mystagogie beherrschen. Warum wird dann nie der Ritus der Handauflegung in demselben Maße der fides silentii befohlen als nur z. B. die Abrenuntiation? Die Akten der Mystagogie der Katechumenen liegen ja noch zur Einsicht vor bei Cyrill, wie bei Augustin u. a. Wo ist eine Spur solcher Verwertung dieser Handauflegung in den Katechesen zu finden? Vielmehr ist es der an die Katechumenen zweiter Klasse — an die Mitbetenden — zur Verleihung kommende Ritus, der charakteristisch als Handauflegung betont zu werden pflegt, — und seine Erteilung war keine Prärogative des Bischofs.

Wenn es obenan hierarchische Motive und die Intention der Priesterverherrlichung waren, was zur Einfürung der Arkandisciplin fürte, wie erklärt man es, daſs nicht ein Cyprian der Anfänger ist, sondern ein Origenes, den eigene Erfarungen wie heimisch alexandrinische Traditionen für alle Voraussetzungen hierarchischer Motive unzugänglich erscheinen lassen? Und wie kommt es, daſs für den weiteren Begriff der fides silentii, sowie für die Vorbereitung aller nachmals herrschend werdenden Prinzipien Tertullian der erste Gewärsmann ist — seinerseits vielmehr der entschlossene Vertreter des allgemeinen Priestertums? — Wenn die Arkandisciplin für sich eine so bewuſst intendirte Schöpfung war, wie konnte es dann überhaupt geschehen, daſs wir S y n o d a l b e s t i m m u n g e n für die Ausübung derselben in ihrer Besonderheit gar nicht haben, sondern nur dergleichen für die Katechumenenordnungen und den durch diese begründeten Ab- und Ausschluſs von bestimmten gottesdienstlichen Handlungen? —

Unsererseits haben wir dagegen, one voreilige Schlüsse daraus zu ziehen, vorerst nur die Tatsache verzeichnet, daſs beide Institute, Arkandisciplin und Katechumenat in bewuſster Gestaltung zugleich hervortreten. Die erste Hälfte des dritten Jarhunderts ist so als Incidenzpunkt — das 4. u 5. als Blütezeit — das 6. Jarhundert als die Zeit des Verfalles beider Institute zu betrachten. Auf die vorbereitenden Anfänge und auf die Wende zur Herstellung der neuen Zustände konzentrirt sich dann das Interesse der Untersuchung. Glücklicherweise gibt es auch für diese Epoche a parte ante einen gemeinsamen Ausgangspunkt zugestandener Prämissen. In Justin d. M. liegt er vor. So wenig dieser in seiner Apologie von Gründen und Gesetzen der Verschweigung weiß — nur katholische Gelehrte mühen sich, dies Argument zu entkräften —: so wenig gibt es zu seiner Zeit einen Unterschied zwischen einzelnen Teilen des Gottesdienstes, die zugänglich oder verschlossen wären. Die Taufe ist die Pforte zur Gemeindefeier, und one sie kein Teil derselben zugänglich. Dieser Tatsache gegenüber verlieren die Argumente aus Marcions angebl. Bekämpfung der Arkandisciplin alle Bedeutung im Angesichte ihrer spätern Bezeugung (Hieron. Comment. in epist. ad Galat. 6, 6) womit Tertullian de praescript. c. 41 nur künstlicherweise ausgeglichen werden kann. Wenn jenes feststeht — und Einsprache gegen die obige Auffassung vom

Gottesdienst zu Justins Zeit wird nur noch ganz vereinzelt erhoben — so formulirt sich die nächste Frage naturgemäß doppelt. Haben Interessen, das Arkanum der Feier zu markiren, die nachmalige Zweiteilung des Gottesdienstes selbständig begründet, oder trat diese aus anderen historischen Anlässen zunächst unbefangen ein, und knüpfte dann die Arkandisciplin erst an diese als an eine vollendete Tatsache an?

Des Christentums native Art war es jedenfalls nicht, sich zu verbergen, und so naturgemäß die Bruderfeier der Agape und der Eucharistie an sich einen exclusiven Charakter bewären muss, so wenig findet sich in apostol. Zeit diese Exclusivität betont und mit Konsequenzen bedacht. Wol aber eignete der Predigt schon als Missionspredigt ebenso wesentlich ein exoterischer Charakter, und für die Praxis der Folgezeit muss es freilich hoch bedeutsam erscheinen, dass nicht an den homilet. Austausch des engeren Bruderkreises (1 Kor. 14), sondern an die Synagogenpredigt, d. h. eben an eine Charakterform der apostol. Missionspredigt, die nachmalige Kunstform der Gemeindepredigt anknüpft. Dass die letztere aber an Origenes ihren ersten charakteristischen Vertreter hat, gilt als unbestrittenes Resultat der Geschichte der Homiletik. Insofern ist es auch falsch oder mindestens einseitig, von der mit der Blütezeit der Arkandisciplin zusammenfallenden Zweiteilung des Gottesdienstes für sich eine geringere Wertachtung der Predigt im Vergleich zu der Feier der Sacra herzuleiten. Umgekehrt fällt gerade die Blütenepoche der altkirchlichen Kanzelberedsamkeit mit der Blütezeit der Arkandisciplin zusammen, und dagegen nimmt bekanntlich in dieser Zeit der Abendmalsbesuch ebenso auffallend ab, als der Aufschub der Taufe zur Gewonheit wird. Erstanden aber eben jetzt Predigtkräfte, wie ein Origenes, so gehört dies schon für sich zu den erklärenden Momenten, dass es nahe lag, die Kirchen wärend der Predigt der Menge der Gebildeten zu öffnen. In der Tat nämlich muss man, wenn zuvor der ganze Gottesdienst für Ungetaufte abgeschlossen war, die Frage richtiger dahin formuliren, was zur Eröffnung des einen Teiles bewogen, statt dahin, was den Abschluss des anderen Teiles veranlasst habe. — Aber ebenso gewiss nötigt die Anlage des Christentums auf schlechthinnige Öffentlichkeit zu der Vorfrage, wie es überhaupt habe dazu kommen können, dass zu Justins Zeit sich der ganze Gottesdienst in solche Abgeschlossenheit zurückgezogen erweist. Tendenziöses Mysterienwesen war es nicht: das beweist die nebenhergehende offene Besprechung derselben Gegenstände. Dann war es ein tatsächlich aufgedrungener Zustand; Zeitzustände waren es mit ihrem Wechsel in der Zukunft so gut wie in der Vergangenheit, die ebenso zu engstem Zusammenschlusse alles Gemeindelebens in sich wie zu entsprechendem Schutze gegen die umgebende heidnische Welt fürten. Wer kann da zweifeln, dass es anfänglich die Zeiten der Christenverfolgung waren, die ganz von selbst die christliche Kirche in eine äußerliche Gleiche mit den anderen religiones illicitae drängten. Ich beziehe mich auf die unwiderlegten Nachweise in Katechetik I, 106 f. über den ganz direkten Zusammenhang zwischen den ersten Toleranzedikten und der längeren Ruhezeit der Kirche nach Decius auf der einen Seite und der ersten Eröffnung der Predigtgottesdienste für die Heidenschaft, unter der man lebte, auf der anderen Seite. Baute man doch um dieselbe Zeit die ersten großen, dem nun erst beginnenden inneren Kultusausbau angepassten Gotteshäuser.

Aus jener ersten Verfolgungsepoche leitet sich zugleich ab, was von unverkennbaren Parallelen äußerer Einrichtung aus heidnischen Mysterien auf christl. Gebräuche übergegangen. Obenan sind wider die äußeren Katechumenatseinrichtungen nach Stufenunterschied wie Zeitmaß davon betroffen (a. a. O. S. 156), wärend, wie Bonwetsch richtig betont, one neues damit zu sagen (vgl. Katechet. I, 169 ff.): die Anpassung der kirchlichen Redeweise an die der Mysterien erst später in volle Blüte tritt. Ausschließlich um kultische Einrichtungen handelt es
sich. Spezifisch hierarchische Interessen muss man dabei eintragen; den
geöffnete Predigt galt auch damals noch außerhalb Alexandriens so
bischöfliche Prärogative, als viele kultische Handlungen, die der Geheim
lagen, dies nicht waren. Die Überwucherung aber der spezifischen S

allerlei sogenannten Sakramentalien, verbunden mit der Wertlegung auf allerlei operative Latrie, findet sich schon bei Tertullian in voller Blüte, one hierarchische Hintergedanken. Speziell, was auch Bonwetsch als Argument dienen muſs, die höhere Wertung der Unction vor der Taufe ist für jene Zeit noch ganz unabhängig vom Unterschiede der Ministranten bei beiden Handlungen; wie denn noch aus Cyrills Katechesen klar ersichtlich ist, daſs die Idee der Geistesgabe durch Salbung im Gegensatze zu der Wassertaufe für sich allein die höhere Wirkung begründete, one jede Rücksichtnahme auf bischöfl. Erteilung der Unction. — Vielmehr handelt es sich um die Einsicht, daſs bei Tertullian zwei für die Vorbereitung der Arkandisciplin sehr bedeutsame, in sich aber ganz verschiedene Momente zusammentreffen. Einerseits denkt und schreibt er noch ganz unter dem Eindrucke und den Wirkungen der Christenverfolgungen, die gerade in Afrika hervorragende Opfer gefordert hatten. Andererseits setzt sich in ihm zuerst, und ausgeprägt wie bei keinem andern Kirchenschriftsteller, der äußere Weltgegensatz in den inneren um, und erzeugt so jene schroff entgegensetzten Vorstellungen eines heiligen Gemeindelebens und eines schlechthin gottverlassenen Welt- und Naturlebens. So, und one jedes ihm völlig fremde Motiv hierarchischer Artung, erklärt sich, wie er einerseits in feindlicher Umgebung zuerst ausdrücklich von einer fides silentii zu reden Anlaſs finden kann (ad nat. I, 7 al.) — one daſs zu seiner Zeit dies schon Einfluſs auf die homilet. Vorträge gewinnen konnte (s. ob.), und wie andererseits die heiligen Handlungen des Gemeindelebens mit besonderer Vorliebe von ihm mit der Weihe solchen Geheimnisses umgeben gedacht werden.

Aber noch über Tertullian hinaus reichen die vorbereitenden Anfänge. Irenäus, der im Allgemeinen noch von keiner fides silentii weiß, bezeichnet das Taufsymbol als ein Heiligtum, das nicht dem Papiere, sondern nur dem Geheimnisse des Herzens anvertraut werden dürfe (adv. Haer. 3, 4, 1 u. 8). Vergleicht man mit diesen Aussprüchen die entsprechende Ausdrucksweise späterer Lehrer, besonders Cyrills, samt den dort daran geknüpften ausdrücklichen Folgerungen (Cat. [illegible]
12; vgl. Aug. de Symbolo ad catechum. c. I u. Sermo 212, 2 u. [illegible]
Pammach. ep. 31, c. 9), so kann darüber kein Zweifel walten, wie [illegible]
Irenäus Meinung verstanden worden. Und jedenfalls kann sich niemand [illegible]
druck entziehen, daſs damit den Taufkandidaten das Symbol als ein [illegible]
missum im Gegensatze zu beliebiger Mitteilungsform übergeben sein [illegible]
mäkelt man im Interesse des Prinzipienstreites an dieser Tatsache [illegible]
ja der Inhalt des Taufsymboles wesentlich mit der regula fidei [illegible]
diese aber unbedenklich von den Kirchenlehrern veröffentlicht [illegible]
licher Widerspruch, nur unmittelbarer noch ausgeprägt, begegnet [illegible]
daſs nicht nur Tertullian und Origenes, sondern noch Gregor [illegible]
Vater-Unser mit Kommentar veröffentlichen, und dennoch Ambrosius [illegible]
divulges mysteria symboli et orationis dominicae (s. ob.)! [illegible]
dieses Verbot, wenn man einem Nichteingeweihten ausdrück[illegible]
desselben mitteilen dürfen? Vielmehr lehrt diese Parallele [illegible]
fidei commissum einfach dahin verstehen, daſs die, denen [illegible]
direkt überliefert wurde, ihre Treue in schlechthinniger [illegible]
wie des Gebrauches gegen Uneingeweihte zu beweisen [illegible]
Procat. c. 12 die Kompetenten ausdrücklich ermant: — [illegible]
τάσῃ τί εἰρήκασιν οἱ διδάσκοντες, μηδὲν λέγετω [illegible]
σύμβολον μήτε κατηχουμένοις μήτε ἄλλοις τισ[illegible]
νοῖς. Sollten doch die Katechumenen beides selbst [illegible]
kennen, indem resp. nachdem sie das Siegel der [illegible]
oder empfangen hatten. Dabei [illegible] Bonwetsch [illegible]
neue (Katechetik II, 1, 2. A[illegible]
linge das V.-U. zum erster[illegible]
den Alten so bedeutsame [illegible]
vielmehr mit dem Geme[illegible]
men. An diesem letzten [illegible]
zum Trotz die Selbsttat [illegible]

handlung als das Bedeutsame, gerade wie als letzter Zielakt nicht die bischöfliche Handauflegung, sondern das erstmalige Opfer der neuen Kommunikanten am Sonntag nach Ostern, also wider eine gemeindliche Selbsttat, erscheint. Das war den Neugetauften bei der ersten Kommunion am Ostermorgen noch versagt (a. a. O. II, 1, S. 66 f.).

Was das Symbol aber speziell anlangt, so unterscheidet derselbe Irenäus sehr klar (II, 2; vgl. III, 4, 1 im Unterschiede von I, 9, 4; vgl. auch Orig. de princ. I praef. § 2) zwischen der Überlieferung der regula fidei an die Bischöfe bei der Ordination und zwischen dem spezifisch formulirten Symbol an die Katechumenen bei der Taufe. Es ist nun ganz richtig, wenn man sagt, Gegenstand der fides silentii sei eben der wesentlich gleiche Inhalt nur als formulirtes Symbol gewesen. Wie nahe sich dies mit dem Inhalte selbst berürt, ergibt sich freilich daraus, dass nachmals die Lehre von der Trinität selbständig als Arkanstück bezeichnet wird (Cyr. cat. 9, 29. Basil. de spir. s. c. 54 ff.), jedenfalls im Zusammenhang mit der spezifisch=trinitarischen Ausprägung des Taufsymboles. Dann kommt aber dieses eben nicht als schlechthin liturgisches Arkanstück in Frage, wobei gegen Bonwetsch (S. 288) auch die Tatsache aufrecht erhalten werden muss, dass gerade bei dem Taufakt selbst die interrogatio fidei in der Form einer verkürzten Widergabe des Symbols statthatte (Katechetik II, 1, S. 117); sondern Gegenstand des den Katechumenen bewiesenen Vertrauens ist die, im Interesse ihrer zunächst in katechetischer Form, vor der Taufe, sich vollziehenden Widergabe (redditio symboli), als mündliche Überlieferung stattfindende Einlernung des Wortlautes des Taufsymboles mit begleitender formulirter Erklärung (traditio symboli; vgl. a. a. O. S. 154 ff.). Das ist jedenfalls ein Katechumenatsakt und einer der bedeutsamsten; denn wie die Abrenuntiation die ἀποταγή, vertritt es an seinem Orte die συνταγή. Nach obigem umfasst dann unzweifelhaft das fidei commissum bei dem Akte der Mitteilung dieses Mysteriums die doppelte Voraussetzung, dass Inhalt des Anvertrauten so gut wie Gebrauch desselben vor Uneingeweihten ein Geheimnis bleibt. So erklärt sich, dass Tertullian, der gelegentlich einzelne Artikel des Taufsymboles namhaft macht, da wo er von dem handelt, was die Katechumenen respondiren, mit unverkennbar absichtlicher Rückhaltung nur von einem „amplius aliquid“ spricht, um das die vom HErrn selbst bestimmte Taufformel erweitert sei (de cor. mil. 3). In Konsequenz jenes Irenäusschen Satzes bezeichnet Tertullian das Symbolum als den Faneneid der milites Christi, und will es darum sicher als ein Stück der Arkandisciplin angesehen wissen, wenn er es sacramentum nennt (ad martyr 3, de pudic. 9, 18), wie die Abrenuntiation, die von späteren Kirchenvätern in demselben Sinne des Geheimnisses (Basil. de spir. sct. 28) als συνθήκη oder pactum des Standes der Treue gläubiger Christen bezeichnet wird (vgl. Katech. II, 1, S. 64 f.). Bei diesen beiden Handlungen aber liegt es auf der Hand, dass Verherrlichung des Priesterwerkes unmöglich das Motiv gewesen sein kann, dieselben zu Arkanstücken zu erheben: denn eben in ihnen eminirt die Selsttat des Gläubigen als Absagung und Zusagung. Wenn die Ehre der Priesterhandlung das prinzipiell bestimmende Motiv gewesen wäre, so müsste statt der Abrenuntiation dem Exorcismus die Ehre des betonten Arkanstückes eignen; aber ganz in derselben Weise, wie oben bezüglich der Handauflegung nachgewiesen, ist gerade das Gegenteil der Fall.

Fassen wir die Resultate zusammen, so ergibt sich einerseits die erste allgemeine Vorstellung einer fides silentii neben der noch festgehaltenen Abgeschlossenheit des ganzen Kultus für die Christen des zweiten Jarhunderts einfach aus dem tatsächlichen Stande der Verfolgung durch die heidnische Weltmacht. Soweit aber einzelne Gegenstände erstmalig als fidei silentii befohlen auftreten, sind es solche, die mit Katechumenatshandlungen, d. h. mit der Verpflichtung derer zusammenhängen, die sich bewusstermaßen im Stande der allmählichen Einfürung in die christlichen Geheimnisse befanden. Als dann die veränderten Zeitverhältnisse es ermöglichten, eine allmähliche Einfürung schon durch den Predigtgenuss gedeckt zu sehen, der den Katechumenen nicht nur offenstand, sondern für längere Zeit als ihr Maß (auditores) kirchlicher Gemeinschaftsbestätigung befohlen war, so

wurde die Einfürung in die für höher geachteten christl. Geheimnisse nicht nur einer letzten Reifestufe (competentes, electi) vorbehalten, sondern der Teil des Gottesdienstes, in dem das spezifische Heiligleben der Gemeinde in dieser auf operativen Kultus gerichteten Epoche erkannt wurde, zugleich auch vor allen Uneingeweihten abgeschlossen gehalten. Für die öffentlichen und allen zugänglichen Religionsvorträge aber ergab es sich dann als selbstverständliche Konsequenz, jede auf das letztere Gebiet des gottesdienstlichen Lebens bezüglichen Mitteilungen in ihnen zu vermeiden. Dafs der seit Cyprian ihrer Ziele und Interessen sich immer bewufster gewordenen Hierarchie auch aus diesen Institutionen gesteigerte Verherrlichung erwachsen mufste, liegt in der Natur der Sache. Aber die Genesis der Arkandisciplin in hierarchischen Tendenzen suchen, kann nur, wer in sich klare historische Tatsachen nach einem selbstentworfenen Schema der Entwicklung modelt. Wenn Harnack sich genügen läfst, von dem Dualismus „zwischen der Gemeinde und dem Priestertum, ferner zwischen dem Gemeindeopfer und dem Priesteropfer, endlich auch zwischen dem Priester und dem Opfer überhaupt" (a. a. O. S. 448) als von der kirchlichen Zeitphysiognomie zu reden, so wäre dabei etwa nur im einzelnen ein Fragezeichen über vor- und nachgregorianische Zeit anzubringen. Aber Bonwetsch findet dazu einen entsprechenden Dualismus als Prinzip der heidnischen Mysterien, wunderlich genug auch als ein ihnen eigentümlicher Gegensatz von „Gott und Welt" definirt (a. a. O. S. 222). „Diese prinzipielle Übereinstimmung" soll es dann sein, „welche mit innerer Notwendigkeit dem christlichen Kultus Mysteriencharakter gab, und eine Aneignung der Form der heidnischen Mysterien ermöglichte." Das heifst das X der Arkandisciplin mittelst der Gleichung berechnen: a = Gegensatz von Geist und Materie, b = Gegensatz von Priestertum und Gemeinde; ergo: „ist das gesetzlich dualistische Prinzip das Charakteristische des Mysterienkultus" — in der Kirche wie bei den Heiden. — Gewifs ein Muster von Geschichtskonstruktion. —

Dem gegenüber behaupten wir nichts mehr und nichts weniger, als dafs sich, was man kirchliche Arkandisciplin nennt, Hand in Hand mit der Ausbildung des kirchl. Katechumenates entwickelt hat, wie es mit der Blüteperiode des letzteren zugleich erlischt; seine inneren Motive aber nicht nur aus diesem selbst, sondern aus der gleichzeitig zu beobachtenden Neigung schöpft, am christl. Kultus das Moment der operativen Latrie (v. Zezschwitz, Syst. der prakt. Theol. Leipz. 1876, S. 44 u. 50 ff.) vor dem der Heilswirkung durch das Wort und des Heilsstandes des Glaubens für sich zu betonen. — Was an gelehrtem Material vermifst werden könnte, glaubten wir hier übergehen zu dürfen, da dasselbe bei Bonwetsch und v. Zezschwitz a. a. O. sich in ausreichender Vollständigkeit gesammelt findet.

G. v. Zezschwitz.

Arkiter. Ein Gen. 10, 17; I Chron. 1, 15 von Kanaan abgeleiteter Volksstamm (עַרְקִי, LXX *Ἀρουκαῖος*), schon von Josephus (Antiqq. I, 6, 2) gedeutet auf *Ἄρκη* oder *Ἄρκαι*, *Ἄρκα* (Ptolem. V, 15, 21: *τὰ Ἄρκα*. Plin. V, 18 [16], 74: Arca), etwa 2½ deutsche Meilen nördl. von Tripolis, 32 röm. Meilen von Antaradus, am Fuße des Libanon gelegen, in der röm. Kaiserzeit Caesarea Libani, im Midrasch (gen. r. 37) ארקא דליבנן genannt. Der alte Name hat sich erhalten in dem des heutigen Dorfes ʿArqâ (oder ʿArqa) und des Ruinenfeldes Tell ʿArqâ (Robinson, Palästina III, 2 [1842], S. 939. Renan, Mission de Phénicie 1864, S. 115 f. 124). Unter den Kaisern war Cäsarea L. eine bedeutende Stadt. Alexander Severus wurde daselbst im Tempel Alexanders d. Gr. geboren, wovon er seinen Namen erhielt (s. Äl. Lampridius, Alex. Sev. V, S. 260 ed. Bip.), zu Edrisis Zeit (12. Jarh.) blühte ʿArqa als Handelsstadt (Edr., Syr. ed. Rosenm. S. 13), in der Geschichte der Kreuzzüge spielte der Ort als Festung eine wichtige Rolle. Die Trümmer, welche Schaw 1722 (Reisen, Leipz. 1765, S. 234 f.), Burckhardt 1812 (Reisen in Syrien u. s. w., herausgegeb. von Gesenius 1823, S. 271 f. 520 f.), Robinson und Smith 1852 (Robinson, Neuere Forschungen 1857, S. 754—759) u. a. dort sahen, sind wol frühestens aus der römischen Zeit; denn die Spuren einer älteren Periode sind warscheinlich schon unter den Römern oder doch durch die widerholten Zerstörungen des Orts im Mittelalter verschwunden.

Litteratur: Außer den Kommentaren zu Gen. 10, 17 und den angefürten Reisewerken: Winer, RW., Artikel „Arkiter“ (1847). Knobel, Völkertafel 1850, S. 326—328. Ritter, Erdkunde, 2. Aufl., Bd. XVII, 1854, S. 807—811.

Wolf Baudissin.

Arme gab es allezeit in Israel, wenn man denjenigen arm nennt, welcher nicht nur auf keinen Überfluſs in seinen Einnahmen zu rechnen hat, wie die Reichen, sondern nicht einmal alle seine ordentlichen Bedürfnisse zu befriedigen vermag, wie die Vermöglichen. Beispiele solcher Armen enthält die heilige Schrift aus jedem Zeitabschnitt der israel. Geschichte. Eine Gesetzgebung, welche die Armut zu verbannen im Stande wäre, hat noch niemals existirt und ist undenkbar; selbst die mosaische Gesetzgebung, die größte unter allen, die Gesetzgebung Gottes an sein Volk, setzt es vielmehr voraus, „daſs allezeit Arme im Lande sein werden“ (Deut. 15, 11).

Aber sie setzt es voraus und berücksichtigt im voraus dieses notwendige Übel der bürgerlichen Gesellschaft; obgleich sie für ein Volk bestimmt war, unter welchem anfangs der Unterschied von reich und arm beinahe noch gar nicht vorhanden war, da alle bisher Sklaven gewesen waren und kaum einen Schein von Eigentum besessen hatten, alle nun in gleiche Rechte und gleichen Grundbesitz eingesetzt werden sollten. Die mosaische Gesetzgebung berücksichtigt die Armut in richtiger Berechnung der menschlichen Schwächen und aus Erbarmen mit den Unglücklichen wie aus Fürsorge für das Gemeinwesen, indessen alle andern Gesetzgebungen von der Armut so lange absehen, bis sie zur Landeskalamität sich gesteigert hat und die Aufnahme nachträglicher Bestimmungen zur Beschränkung der Not fordert.

Nur den Bettel schließt die mosaische Gesetzgebung aus; zwar nicht durch die Stelle Deuteron. 15, 4, da man gar kein Recht hat, dem Worte אֶבְיוֹן die außergewönliche Deutung zu geben, welche sich die meisten Übersetzungen erlauben; vielmehr gerade dadurch, daſs sie über den Bettel völlig schweigt und die hebräische Sprache, das von der Bosheit erfundene Wort in der Stelle Pſ. 109, 10 ausgenommen, gar keinen Ausdruck dafür besitzt; ja man kann von dieser stillschweigenden Bestimmung des Gesetzes sagen, daſs sie tiefer als manche lautausgedrückte in die Sitte des Volkes übergegangen ist, in seine herrschenden Begriffe von Ehre und Schande, da man heutzutage noch wol 99 Christen auf dem Bettel betreffen mag, bis der 100ste Bettler ein Jude ist. Die mosaische Gesetzgebung konnte aber auch den Bettel ausschließen, da sie, wie gesagt, schon von vornherein auf die Armut Bedacht nahm und Bestimmungen traf, welche das Verarmen ihrer Bürger teils verhüten, teils erträglich machen sollten.

Zu verhüten suchte die mosaische Gesetzgebung das Verarmen durch das Gesetz von der Unveräußerlichkeit der Äcker (Levit. 25). Danach sollten nämlich die Äcker, nachdem das Land mit dem Schwerte erobert und durch das Los zu gleichen Teilen unter die Israeliten verteilt worden wäre, jedem ersten Besitzer und seinen Nachkommen verbleiben auf ewige Zeiten (ein par Ausnahmen abgerechnet, nämlich den Verlust durch Verbannung, die Veräußerung durch uneingelöste Gelübde und den gegenseitigen Tausch zweier Grundbesitzer).

Zwar konnte der Eigentümer auf eine zeitlang seinen Acker verkaufen, aber nur bis zum nächsten Jubeljare, da er denn one einige Einlösung wider an den Verkäufer oder seine Erben zurückfiel; ja der Verkäufer oder seine Erben oder ihr Goël durften um eine den übrigen Jaresernten entsprechende Summe schon vorher wieder einlösen. Es konnte also eigentlich nicht von einem Verkaufe des Ackers die Rede sein, sondern nur der bis zum Jubeljare hin zu erwartenden Ernten, daher auch der jeweilige Wert eines Ackers je nach der Entfernung vom nächsten Jubeljare höher oder niedriger stand. Es erhellt nicht schwer, wie heilsam diese Gesetze der Verarmung des Einzelnen, seiner Familie und einer ganzen Bevölkerung steuern mußten: der Verarmung des Einzelnen, denn er bekam in Fällen augenblicklicher Not dadurch eine bedeutende Summe Geldes unter die

Hand, one das Eigentum für seine Familie zu verlieren; der Verarmung seiner Familie, denn diese hatte, da ein Menschenalter nicht viel unter der Zwischenzeit zweier Jubeljare beträgt, für sich mit nächstem das Eigentum wider zu gewarten; der Verarmung einer ganzen Bevölkerung, denn die Anhäufung eines Proletariats war dadurch radikal abgeschnitten und die Güter behielten, außerordentliche Landeskalamitäten abgerechnet, ihren durchschnittlichen Werth.

Erträglich gemacht aber wurde die Verarmung durch zweierlei: durch den Sinn für Woltätigkeit, welchen der Gesetzgeber in die Herzen des Volkes zu pflanzen suchte, und durch gewisse Rechte des Armen.

Den Sinn für Woltätigkeit suchte Moses in die Herzen zu pflanzen a) durch Hinweisung darauf, daſs jedermann in Israel alles nur zu Lehen habe von dem obersten Herrn des Landes, dem Herrn des Himmels und der Erden, der sie aus Ägypten ausgefürt und dieses Land ihnen zum Erbteil gegeben habe; b) durch die Auszeichnung, womit der Herr sich insbesondere als den Gott und Vater der Bedrängten und Verlassenen namhaft macht; c) indem er alle in Israel, auch die geringsten, als Brüder darstellt; d) indem er in der Geschichte der Erzväter Beispiele vor Augen fürt, welche zur Nacheiferung in der Woltätigkeit reizen; e) durch Hervorhebung einzelner Gelegenheiten, deren Feier besonders durch Werke der Woltätigkeit erhöht werden sollte, namentlich häusliche und öffentliche Freudenfeste, wie denn dies heute noch als eine schöne Sitte unter den Juden überall zu bemerken ist; f) durch Anordnung eines zweiten Zehntens und zweiter Erstlinge, welche nächst der Verwendung für Dankopfer an den hohen Festen geradezu zu Freudenmalzeiten dienen sollten, an welchen außer den Kindern und Knechten auch Fremdlinge, Wittwen und Waisen sich laben und erfreuen durften (Deut. 12, 5—12. 17—19; 14, 22—29; 16, 10. 11; 26, 12. 13); g) endlich durch die bestimmte Mahnung, dem Dürftigen zu leihen, „nachdem er mangelt“, one sich durch die Nähe des Sabbatjares davon abhalten zu lassen (Deut. 15, 7—11). Dazu kamen gewisse Rechte der Armen, welche in folgenden drei Punkten bestanden:

1) Sollte bei keiner Ernte der Acker an den Enden umher abgeschnitten, auch nicht alles genau aufgesammelt, eine vergessene Garbe nicht nachgeholt werden; die Weinberge sollten nicht genau gelesen, die abgefallenen Beeren nicht aufgelesen, die Ölbäume nicht nachgeschüttelt werden; es sollte alles, das damit übrig bliebe, des Fremdlings, der Wittwen, Waisen und anderer Armen sein (Levit. 19, 9. 10; Deut. 24, 19—21; vgl. Ruth. 2, 2—19).

2) Sollte im Sabbatjare das Feld nicht besäet, der Weinberg nicht beschnitten werden, was aber von ihm selbst wächst, vom Eigentümer nicht geerntet, die Trauben nicht abgelesen werden, sondern Eigentümer, Knecht, Magd, Taglöner, Hausgenosse, Fremdling, Vieh und Tiere davon essen, je nach Lust und Bedürfnis, an Ort und Stelle (so scheint es der Sinn der Worte Levit. 25, 5. 6 zu sein).

3) War nach dem mosaischen Gesetze die Leibeigenschaft nicht nur erlaubt denjenigen, welche Leibeigene halten wollten (freilich unter Bedingungen, welche einer so menschenfreundlichen Gesetzgebung würdig waren, aber nicht hieher gehören), sondern durchaus nicht entehrend für denjenigen, welcher sich einem Herrn verkaufte oder verkauft wurde, denn sie beraubte einen Israeliten nicht seines Bürgerrechtes, sie schaffte dem Verdienstlosen Arbeit, Unterhalt und Obdach, und sie konnte im Sabbatjare und im Halljare, oder, wenn ein Kaufpreis erlegt wurde, schon vor dieser Zeit wider mit der vorigen selbständigen Stellung vertauscht werden, wenn der Leibeigene oder die Seinigen sich nicht dabei so gut befanden, daſs sie es vorzogen, für Lebenszeit darin zu verharren. (Nach Levit. 25, 39 ff. stand die Freiheit im Halljare, nach Exod. 21, 2 ff. und Deut. 15, 12 ff. schon im Sabbatjare offen.)

Wie viel oder wie wenig wir in unsern Verhältnissen, unter welchen der Pauperismus eine so schwere Rolle spielt, von der mosaischen Gesetzgebung zu lernen und mit Gewinn uns anzueignen vermöchten, ist ein Problem, welches der sorgfältigsten und gewissenhaftesten Überlegung würdig wäre. **W. Pressel.**

Armenpflege. Über Armenpflege in ihrer verschiedenen Erscheinung, zunächst als kirchliche Armenpflege auf dem Grund der Lehre Christi und seiner Apostel und der Praxis der christlichen Kirche in den Jarhunderten ihrer Blüte ist so viel geredet, geschrieben und gestritten worden, es ist eine solche reiche Litteratur und eine ebensolche reiche Erfarung in den verschiedensten Versuchen vorhanden, daſs man ganze Bände darüber füllen könnte. Es läſst sich auch nicht eine Form der Armenpflege, etwa die kirchliche, allein darstellen, da noch vor Ablauf des ersten Jartausends der christlichen Kirche, besonders aber seit der Reformation bürgerliche und kirchliche Armenpflege neben dem Erweis der freiwilligen Woltätigkeit so vielfach in einander verschlungen sind, daſs die eine one die andere kaum dargestellt, wenigstens nicht zum rechten Verständnis gebracht werden kann. Unter diesen Umständen ist nur ein Weg möglich, die verschiedenen Systeme der Armenpflege überhaupt in ihrer jeweiligen Berechtigung und gegenseitigen Verbindung, dann die geschichtliche Entwicklung der Armenpflege, die daraus hervorgehenden Resultate und endlich die Litteratur vor Augen zu stellen.

Vorher aber sei es erlaubt, nur einige wenige Worte über die Person des Verfassers zu sagen. Von 1833 an war er Mitglied der Ortsarmenbehörde (des Stiftungsrates und Kirchenkonvents) eines Städtchens, später der Haupt- und Residenzstadt, von 1849 an Vorstand eines Bezirkswoltätigkeitsvereins, von 1853 an Mitglied der Centralleitung des Woltätigkeitsvereins für das Königreich Württemberg, von welcher durch die verewigte Königin Katharina 1817 gegründeten Stelle im Verlauf noch weiter die Rede sein wird, seit 1867 ist er zugleich Mitglied des Centralausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche in Berlin. Von 1864 an redigirt der Verfasser die Blätter für das Armenwesen (Organ der Centralleitung des Woltätigkeitsvereins), in welcher zalreiche Aufsätze über Armenpflege sich finden. Außerdem hat er auf diesem Gebiete herausgegeben: Über den gegenwärtigen Zustand unserer Armenversorgungsanstalten, 1847. Die Bezirkswoltätigkeitsvereine, ihre Gegenwart und Zukunft, 1848. Wo fehlt es noch in vielen Gemeinden? Offenes Schreiben an die neuerwälten Gemeinderäte, 1849. Heilmittel für die zunehmende Entsittlichung und Verarmung des Volks, 1851. Handbüchlein für Kirchenälteste oder Pfarrgemeinderäte, zunächst in Würtemberg, 1851. Diese Schriften alle sind längst vergriffen. Als die verschiedenen Systeme der Armenpflege werden gewönlich aufgefürt die statlich organisirte (bürgerliche, gesetzliche, regulirte), die kirchliche und die freiwillige, durch Vereine repräsentirte. Die statliche Armenpflege hat sich, und dies ist vielfach, namentlich seitdem die christl. Kirche Statskirche geworden ist, der Fall gewesen, darauf zu beschränken, in prophylaktischer Weise diejenigen Vorkehrungen zu treffen, durch welche der Armut vor ihrer Entstehung vorgebeugt wird, solche größere, die Kräfte und Mittel der freiwilligen Woltätigkeit übersteigende Anstalten zu gründen, welche dieselbe zu erleichtern und zu vereinfachen im Stande sind und endlich durch die Gesetze und Verwaltungsmaßregeln das System der öffentlichen Unterstützungen auf eine den Interessen der sozialen Ordnung am meisten entsprechende Weise zu regeln *). Von diesen Grundsätzen ausgehend, hat die statliche Armenpflege ihre volle Berechtigung. Warum sie dennoch so vielfältig angegriffen worden ist, hat ihren wol erklärlichen Grund in der Art, wie sie, namentlich in den einzelnen Gemeinden, gefürt wurde und in den Mängeln, die sie zur Folge hatte. Ein Hauptmangel ist der, daſs eine gesetzliche Unterstützungspflicht ausgesprochen wurde, der gegenüber die Unterstützungsbedürftigen einen Unterstützungsanspruch erheben konnten. Die nachteiligen Folgen dieses in die statliche Armenpflege nicht nur der meisten Staten, sondern auch der einzelnen Gemeinden eingedrungenen Prinzips sind in den verschiedensten Schriften ausgesprochen. Von besonderem Interesse dürften, um der Stellung des Verfassers willen, die Worte des früheren französischen Ministers des Innern unter Ludwig Philipp, Ch. de Rémusat, sein, die er in einem Schreiben an die Präfekten des

*) In einer der interessantesten Schriften über die öffentliche Armenpflege (de Gérando, de la bienfaisance publique. Paris 1839, 4 Teile; deutsch von Buß, 4 Teile. Stuttgart 1843—1846) sind diese 3 Punkte, jeder in einem besonderen Teile, ausfürlich behandelt.

Königreichs (Du paupérisme et de la charité légale. Littre adressée à M. M. les préfets du Royaume par Mr. Ch. de Rémusat, Min. de l'Intérieur. Paris 1840) über diesen Gegenstand ausgesprochen hat. „Wenn der Stat, sagt er, die für die Armen bestimmten Anstalten ausstattet, wenn er dem Alter und den Gebrechen eine erwünschte Zufluchtsstätte in Aussicht stellt, wenn er dem Bedürftigen, der die Hand ausstreckt, die Hoffnung läſst, die Unterstützung stets bereit zu finden, so ermutigt und vermehrt er die Armut, anstatt sie zu beschränken und zu zerstören, er gewönt die Armen, die Unterstützung als ein Einkommen entgegenzunehmen, welches der Stat ihm garantirt und als eine Art von rechtmäßig ihm gebürende Vorausnahme zu betrachten, zu der sie ein Recht haben. Infolge davon keine Vorsorge noch Sparsamkeit, bald auch keine Lust zur Arbeit. Der Bedürftige verliert so das Gefül seiner eigenen Würde und kommt so weit, daſs er es vorzieht, one Mühe von der öffentlichen Woltätigkeit das Brod entgegenzunehmen, das er selbst verdienen könnte." Daſs alle edleren Gefüle, namentlich der Dankbarkeit, darunter ersterben, daſs das Vertrauen auf Gott und die Geduld im Leiden ebendamit die Frucht der von Gott zugesendeten Prüfungen dabei nicht gedeihen können, hätte noch weiter gesagt werden dürfen und ließe sich durch die Erfarung leicht beweisen. Es stimmen darin auch Männer jeder Richtung und Konfession überein. Wenn Merz (Armut und Christentum. Stuttgart 1849) im Blick auf die statliche unbeschränkte Armenpflege der neueren Zeit von einer Armutpflege spricht, wenn er sie die Hebamme und Taufpate des Pauperismus nennt, so sind es zwar derbe Worte, die aber eine große, nicht genug beachtete Warheit ausdrücken. (Vgl. ferner G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Gekrönte Preisschrift. Freiburg 1868, S. 400—406. Wichern, Die innere Mission der deutschen evang. Kirche, 2. Aufl. Hamburg 1829, S. 128. Das Armenwesen in allen seinen Richtungen als Statsanstalt und Privatwerk. Frei nach den franz. Preisschriften von M. J. Duchatel und F. M. L. Naville. Weimar 1837, S. 201—234. de Gérando a. a. O. I, S. 358. Böhmert, Armenpflege und Armengesetzgebung. Berlin 1869, S. 12. Johannes Hirzel, Über die verschiedenen Systeme der Armenpflege. Zürich 1854, S. 24—28. Th. Plitt und Dr. K. G. Rau, Die christliche Armenpflege. Frankf. a. M. S. 10. 11. 21. Blätter für das Armenwesen, 1874, Nr. 45—47. Über bürgerliche und kirchliche Armenpflege. F. Bitzer, Das Recht auf Armenunterstützung und Freizügigkeit. Stuttgart 1863, S. 19 ff. 121 ff. 134 ff. Hahn, Wo fehlt es noch in vielen Gemeinden? S. 4. Derselbe, Heilmittel u. s. w. S. 22 ff. und viele andere. Ausfürlich behandelt Schütz, Konkurrenz der Privaten, der Gemeinden und des Stats in der Zeitschrift für gesamte Statswissenschaft. Jarg. VIII, 1852, S. 614—624, 626 ff. 642 ff.) Ein weiterer Mangel der statlichen Armenpflege, wie sie gewönlich betrieben wird, liegt an dem Mangel an Kontrole und der persönlichen Verbindung mit den Armen, dem Armenpatronat, für welches seiner Zeit, besonders auf dem internationalen Woltätigkeits-Kongreſs in Frankfurt a. M. (1857) der dem Verf. befreundet gewesene Ritter Suringar aus Amsterdam, der Gründer von Niederländisch-Mettray, in Wort und Schrift so kräftig aufgetreten ist (Suringar, Rede über Armenpflege und Armenpatronat, Leeugerden [one Jareszal]. Bl. für das Armenwesen 1857, Nr. 50) und in Beziehung auf welche die Worte Chalmers ihre volle Geltung haben: Not measures, but men. Verf. darf wol aus seiner schon oben angefürten Schrift: Wo fehlt es noch in vielen Gemeinden? einige hieher bezügliche Sätze ausheben. „Ziehen Sie die besseren, einsichtsvollen, von der Liebe Christi erfüllten Glieder der Gemeinde bei und legen Sie, vereint mit Ihnen, Hand ans Werk; teilen Sie den Ort in Distrikte, über welche Sie eigene Armenväter setzen, welche den Zustand der Armen genau kennen zu lernen und Vorschläge zur Abhilfe vorzubringen suchen müssen; geben Sie keine Unterstützung, one den Zustand des Bittstellers genau erforscht und den Weg erkundet zu haben, auf dem ihm am besten geholfen werden kann; suchen Sie in den Armen Vertrauen zu sich selbst, Vertrauen zu Gott zu erwecken; verschaffen Sie dem Armen Gelegenheit zum Verdienst, so daſs keiner unterstützt werde, der sein eigen Brod essen kann; steuern Sie aus allen Kräften der Trägheit und der Genuſssucht; zwingen Sie die Ar-

men, sich wenigstens in den Schranken der äußeren Zucht, Ordnung und Ehrbarkeit zu halten; treten Sie den Verschwendern, deren Verschwendung die Armut auf dem Fuße folgt, mit Macht entgegen; retten Sie die Kinder liederlicher Eltern aus ihrer eigenen vergiftenden Umgebung heraus; bringen Sie den Armen das Evangelium in die Häuser. Das ist der Weg, und zwar der einzige Weg, auf welchem unsere Armenzustände wider verbessert werden, auf dem wir den Fluch, der auf unserem Armenwesen liegt, erfolgreich aufheben können. Sie haben hierin eine schwere, aber lonende Aufgabe zu erfüllen; Sie können auf diesem Wege die größten Woltäter nicht bloß der Armen, nicht bloß unserer Gemeinde, sondern unseres ganzen Vaterlandes werden; Sie erwerben sich eine Krone, nicht mit Perlen und Edelsteinen, aber mit den viel köstlicheren Tränen dankbarer, geretteter Armen verziert und geschmückt." Daſs die gerügten Mängel der statlichen, bürgerlichen Armenpflege, namentlich soweit sie nicht eine unbeschränkte, sondern eine beschränkte ist, vermieden, oder wenigstens bedeutend gemildert werden können, beweisen vielfache Erfarungen. Verf. erinnert nur an die Armenpflege in Elberfeld, wie sie seit 1852 von Daniel von der Heydt nach Chalmersschen Grundsätzen mit Hilfe seiner zalreichen Armenpfleger in 252 Pflegschaftsquartieren kontrolirend und individualisirend eingefürt wurde und sich bisher so wol erprobt hat, daſs man auch anderwärts diese Einrichtungen nachgeamt hat. (Vgl. Bl. für das Armenwesen 1870, S. 24. 25, 1873, Nr. 36. Emminghaus, Das Armenwesen und die Armengesetzgebung in den europ. Staten. Berlin 1869, bes. S. 89 ff.) Verfasser verweist auf Braunschweig, München (seit 30. Juni 1870, Verein für freiwillige Armenpflege), Kreuznach, Chemnitz, Hamburg, Bremen und andere Orte. In Karlsruhe wurden schon 1873 durch Emminghaus die ersten Anträge zur Reorganisation des Armenwesens in solcher Weise gestellt. (Vergl. Blätter für das Armenwesen 1870, Nr. 24. 25; 1873, Nr. 36. Emminghaus, a. a. O. Die Notwendigkeit und Ausfürbarkeit einer Reform der Armenpflege in Städten. Darmstadt 1873.) Auch anderwärts, wie in Berlin, Leipzig, Stuttgart, denen sich noch manche andere beifügen ließen, befindet sich die bürgerliche Armenpflege in einem sehr erfreulichen Stand sowol durch umsichtige Behandlung und Verteilung der Armenunterstützungen, als auch durch innige Verbindung und einträchtiges Zusammenwirken der bürgerlichen und freiwilligen Armenpflege *). Verf. widerholt nochmals, daſs die bürgerliche Armenpflege trotz vielfach an ihr gerügter Mängel, eine fruchtbare Wirksamkeit beweisen kann, wenn sie innerhalb der Grenzen des ihr zukommenden Gebietes bleibt **) und kontrolirend und individualisirend mit Hilfe zalreicher, freiwilliger Armenpfleger, die das Herz am rechten Fleck haben, zugleich aber centralisirend unter Anschluſs an alle Kräfte, die auf diesem Gebiete tätig sind, eingreift.

Die kirchliche Armenpflege ist so alt, als das Christentum, und stand in den 3 ersten Jarhunderten der christlichen Kirche in der höchsten Blüte. Als unmittelbares Ziel wurde angestrebt, daſs keiner Mangel hatte (Act. 4, 34), als mittelbar höheres Ziel die sittliche Hebung der Armen im weitesten Sinn und zwar durch heilige Liebe zu den Armen, deren Herz unter diesem Einfluſs allein

*) Vergl. Bl. für das Armenwesen 1871, Nr. 8–12; 1872, Nr. 10. 16. 17. 40–42. 46; 1874, Nr. 35–37; 1875, Nr. 10–12. 31.

**) Der Stat hätte zur Milderung der Not der unteren Klassen noch genug zu tun, auch wenn er das eigentliche Gebiet der Armenpflege einer kirchlichen Armenpflege überließe. Er sollte der Armuth Erleichterung gewären auf dem Wege der Gesetzgebung, bei den Steuern und der Rechtspflege, er könnte gemeinnützige Institutionen zum Besten der ärmeren Bevölkerung ins Leben rufen. Auch die Errichtung von größeren Anstalten, wie Blindeninstitute, Taubstummenanstalten, Irrenhäuser u. s. w. wird noch lange der Stat in Angriff zu nehmen haben, da dieselben für die Privatunternehmung zu kostspielig sind. Es können auch Fälle eintreten, daſs ganze Gegenden durch besondere Unglücksfälle so verarmen, daſs sie für einige Zeit außer Stande sind, aus freiwilligen Beiträgen ihre Armen zu unterhalten. Daſs bei solchen Veranlassungen der Stat die Pflicht habe, subsidiär nachzuhelfen, ist selbstverständlich. Der Stat hätte also noch immer ein sehr weites Gebiet der Tätigkeit zur Linderung der Not. Vergl. Ratzinger a. a. O. S. 420.

für ein neues Leben und einen gottseligen Wandel, sowie für alle christlichen Tugenden gewonnen werden kann. Leider ist die kirchliche Armenpflege, wenn es auch nie an einer solchen gefehlt hat, vielfach in ein falsches Geleise gebracht worden, teils durch Verweltlichung des Klerus, dem vorzugsweise die Verwaltung der Armenpflege anvertraut war, teils durch maß- und planloses Geben, durch welches die Zal der Bettler und Faullenzer, überhaupt der liederlichen Armen, in steigender Progression großgezogen und zu einer waren Landplage wurde, teils durch Aufstellung des Grundsatzes von der Verdienstlichkeit der Almosen, wodurch an die Stelle der selbstlosen Liebe, welche die linke Hand nicht wissen läßt, was die rechte tut, die Frage trat: Was wird mir dafür? Durch alles dieses wurde der zarte, heilige Duft, der früher die christliche Woltätigkeit so lieblich machte, nach und nach verweht. Es dient dem Verfasser zur Bestätigung seiner Ansicht, daſs selbst streng-katholische Schriftsteller diese Warheiten teilweise anerkennen. Man vergl. z. B. was Ratzinger über den Verfall der kirchlichen Armenpflege nicht nur zur Zeit der merovingischen Könige, sondern auch der Nachfolger Karls des Großen äußert, a. a. O. S. 143 f., der Arme wurde überall vergessen, das goldene Zeitalter der kirchlichen Armenpflege war vorüber. — Wie ein letzter mächtiger Nachhall aus der Väter Zeiten erklingen die kirchlichen Bestimmungen Karls über die Armenpflege, über den Charakter des Kirchenvermögens, um dann allmählich zu verstummen. Die spätere kirchliche Gesetzgebung hat das gar nie mehr angestrebt, was das Zeitalter der Väter geleistet, was der große Frankenkaiser durch seine Gesetze wenigstens teilweise noch zu erreichen wuſste.— S. 248. Den Klöstern war es unmöglich, jene strenge Kontrole zu üben, welche der Armenpflege nötig ist, wenn sie nicht mehr schaden als nützen soll. — Was die kirchliche Gemeinde, den Seelsorger an der Spitze, durch das Mittel der Hausarmenpflege geleistet, das wurde von jetzt an ein unerreichbares Ideal. Von da an allerdings hat der Vorwurf eine Berechtigung, die Armenpflege der Kirche sei nur ein Almosengeben, keine Armenpflege gewesen, S. 252. Es soll nicht geleugnet werden, daſs in manchen Klöstern auch arge Miſsbräuche vorkamen, daſs Luxus und Habsucht einriſs, die Liebe zu den Armen erkaltete. Wenn selbst streng-katholische Geschichtsforscher solche Konzessionen über den Verfall der kirchlichen Armenpflege machen, so darf man sich nicht wundern, daſs protestantische Schriftsteller denselben noch viel schärfer zeichnen. Hieher nur zwei Aussprüche von Böhmert und Emminghaus. Der erstere sagt S. 11: Eine rationelle Armenpflege war nicht einmal im Keime vorhanden. Die Zal der Armen wuchs, je einseitiger man den Spruch: „Geben ist seliger denn nehmen" auffaſste, je mehr sich der Glaube festsetzte, daſs man durch äußere Woltätigkeit, durch bloßes Almosengeben oder durch Ablaſs an die Kirche die Gnade des Himmels gewissermaßen *erkaufen* könne, während Christus von der Menschheit nur Liebe gefordert hat, die sich fortdauernd anstrengt, fortdauernd an sich und andern arbeitet, die den Menschen mit jedem Tage von neuem geboren werden läſst, damit er die in ihm wonende Selbstsucht, Trägheit, Bequemlichkeit, Schlaffheit, Genuſssucht überwinde, indem er zugleich auch andern mit vorwärts hilft. Es war kein Wunder, daſs zu einer Zeit, als das Almosengeben an sich für verdienstlich gepriesen wurde, auch der Bettel sich mit einem Nimbus der Gnade und Gottwolgefälligkeit umkleidete u. s. w. Der zweite spricht sich (a. a. O. S. 6) so aus: Die kritiklose kirchliche Armenpflege fürte überall zu geradezu statsgefärlichen Zuständen. — Nichts ist erklärlicher, als daſs, wo die Kirche Jarhunderte lang das Organ oder die Vermittlerin der Armenpflege gewesen ist, die Zal der Armen in um so rascherem Tempo wuchs, je reichlicher die Almosenquelle floß. Denn die Kirche gab oder hieß geben, nicht um der Linderung der Not, sondern um des Wachstums in der Gnade willen; das Erwünschteste hat ihr zu allen Zeiten geschienen, daſs alle arm und sie allein reich wäre. Die Verbreitung der Ansicht, daſs das Almosengeben ein Heil- und Gnadenmittel sei, muſste das Fordern als ein Auffordern zur Heiligung erscheinen lassen; der Bettler ward zum willkommenen Maner an eine heilige Verpflichtung; der Bettel selbst ward so zum verdienstlichen Werk.

Wenn Verfasser die Schattenseiten der kirchlichen Armenpflege, wie sie sich

nach und nach in den Jarhunderten des Mittelalters gestaltet hat, hervorheben zu müssen glaubt, so ist er doch weit entfernt, jene herrlichen Blüten und Früchte, welche die christliche Liebe im Geben und Dienen, in selbstloser Aufopferung und Hingebung so reichlich getrieben hat, zu misskennen, im Gegenteil treten dieselben neben den krüppelhaften Auswüchsen der späteren Jarhunderte nur um so stralender ins Licht. Aber auch selbst in jenen traurigen Zeiten des Verfalls der Kirche und ebendamit auch der kirchlichen Armenpflege hat es gewiss an einzelnen Lichtern nicht gefehlt und der Verf. glaubt, das mit freudigem Dank gegen den Herrn der Kirche und so manche edle, stille und anspruchslos im Segen wirkende Männer aussprechen zu sollen. Da aber die früher von den Bischöfen geübte Armenpflege durch die eingetretene Decentralisation und Einfürung des Parochialsystems sich in kleinere Kreise zurückzog, so konnte der Erweis der christlichen Liebe, wie sie gar mancher schlichte Landpfarrer aus den Mitteln der Kirche und mit eigener Aufopferung nach den großen Prinzipien der Blütezeit der christlichen Kirche übte, nicht so in die Öffentlichkeit treten, wie dies bei dem weiten Umfang der vom Bischof geübten Armenpflege und seiner hohen Stellung der Fall gewesen war und herrliche Beispiele warhaft christlicher Liebe ans Licht gebracht hatte. (Vgl. Ratzinger a. a. O. S. 87 f. 197—202.) Ebenso gab es auch unter den Klöstern solche, in welchen keine so großen Missbräuche, wie sie oben geschildert wurden, sich eingeschlichen hatten und deshalb auch die Armenpflege nicht in dem Maße, wie bei vielen anderen, eine kritiklose, Bettel und Liederlichkeit befördernde war. Auch in der evangelischen Kirche fehlt es nicht an einzelnen Beispielen einer warhaft gedeihlichen Armenpflege, wenngleich die statliche Bevormundung der Kirche, das Zusammengehen der kirchlichen und statlichen Organe in der Pflege der Armen vielfach hindernd in den Weg trat. Als leuchtendes Beispiel wird von allen Seiten, auch von Katholiken (z. B. Ratzinger a. a. O. S. 429 f. de Gérando a. a. O. IV, S. 386), der schottische Pfarrer Dr. Thomas Chalmers in Glasgow (vergl. z. B. außer den Schriften von Chalmers und den Memoirs of the life and writings of Thomas Chalmers IV Vol. New-York 1855. Otto von Gerlach, Die kirchliche Armenpflege. Berlin 1847. Feldner, Grundzüge einer christlichen Armenpflege nach Anleitung der kirchlichen Armenpflege von Chalmers. Elberfeld 1847) angefürt, der durch eine mehrjärige Erfarung gegenüber der bürgerlichen, one Kontrole geübten Armenpflege und gegenüber der größten ihm in den Weg gelegten Schwierigkeiten und Hindernisse durch eine Anzal wolgesinnter, christlicher Armenpfleger (Diakonen) bewies, wie der christliche, die Armenpflege durchdringende Geist und der Grundsatz, jeder Unterstützung erst die genaueste Untersuchung vorausgehen zu lassen, mehr zu leisten im Stande sei und klar zeigte, dass die Stärke der rechten Armenpflege nicht in Geld, sondern in der rechten Leitung oder noch mehr in der woltätigen Rückwirkung auf die allgemeine Sitte in den Familien, auf die Hebung der Selbstachtung und eigenen Anstrengung liege. Mit Recht sagt deshalb Merz (a. a. O. S. 85): „Chalmers und sein Werk ist ein Hoffnungsbild für die weitere statliche und kirchliche Entwicklung und zugleich ein sicherer Wegefürer in solche Zukunft.“ Die allgemeinen Grundzüge dieses Chalmersschen Systemes wie jeder richtigen Armenpflege, sind 1) der persönliche Umgang mit den Armen und der dadurch hervorgehende Einfluss auf die Armen zu ihrer innerlichen Hebung; 2) genaue Kenntnis der Lage des Bedürftigen, seiner Verhältnisse, seiner Arbeitsfähigkeit, der ihm zu Gebote stehenden Hilfsmittel, um übersehen zu können, wie er zur Selbständigkeit gebracht und in den Stand gesetzt werden könne, bald wider sein eigen Brod zu essen. Nur Alte und Kranke, die keine Angehörigen haben, die sich ihrer annehmen können, muss man so unterstützen, dass sie nicht nötig haben, zu betteln; 3) man ist nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet, denen, welche unsere Hilfe begehren, auch Bedingungen zu stellen, unter denen dies allein geschehen kann, z. B. Aufhören des Bettelns, fleißige Arbeit, Schulbesuch der Kinder, mäßiges Leben u. s. w.; 4) aller Einfluss aber auf das innerliche Leben eines Menschen hängt davon ab, dass man sein Zutrauen gewinnt, dass er unsere Liebe zu ihm fült, deshalb fleißiger Verkehr mit den Armen (Feldner a. a. O. S. 22 f.) Wo solche Grundsätze in Anwendung gebracht werden, da fehlt

es an einem günstigen Erfolg nicht und es ist erfreulich, dass derartige Fälle sich da und dort widerholen. Verf. verweist auf die kirchliche Armenpflege der reformirten Kirche in St. Petersburg unter dem Einfluss des auf dem Gebiete des Armenwesens auch sonst rühmlich bekannten Predigers Dalton. Die Diakonie der deutsch-reform. Gemeinde hat ein 25järiges Bestehen hinter sich und hat sich in dieser Zeit durchaus legitimirt. Ungeachtet die Gemeinde nicht groß ist und eine Gesamtschuld von 133,574 Rbl. auf ihr liegt, hat es nie an Mitteln gefehlt, die Anforderungen, die an die Armenpflege gemacht werden, zu befriedigen. Unsere Arbeit, heißt es in dem XX. Bericht der Diakonie der Gemeinde, ist Bergmannsarbeit. Die Mittel für jede gottgewollte, barmherzige Arbeit im Reiche Gottes sind vorhanden, und zwar reichlich, nur verborgen, wie die Goldadern in der Tiefe des Berges. Es gilt, sie zu heben. Der Bergbau hat seine streng wissenschaftlichen Gesetze, die den Arbeiter die Mächtigkeit der Stollen berechnen lassen, die ihm angeben, wie er den Schacht zu füren hat, die ihn warnen, sich von der einen Ader nicht verfüren zu lassen, ihr zu folgen und auf ihre kurze Ertragsfähigkeit große Hoffnungen zu bauen. Woltätigkeitsvereine haben so keine Gesetze aufgestellt oder ziehen vor, in den Tag hinein zu experimentiren. Ihr Streben darf nicht darauf gehen, um jeden Preis Geldmittel herbeizuschaffen. — Vorzugsweise hat sich davor eine christliche Armenpflege zu hüten, die fest vor Augen hält, dass ihre Arbeit bei den Gebern, wie bei den Empfängern, auf Seelenpflege gerichtet sein muss. Die schönsten, segensreichsten Gaben sind die, wo die Gaben unmittelbar one weitere Anreizungsmittel rein um des Zwecks willen dargereicht werden. In den Dienst dieses Zwecks dürfen aber auch andere Mittel gestellt werden, die an sich heilsam und förderlich, zugleich ihren materiellen Ertrag der Armenpflege zuwenden, z. B. Kollekten bei den Gemeindegenossen, Erlös von Vorträgen u. s. w. *). (Vgl. Bl. für das Armenwesen 1872, Nr. 39, 40.) Verf. verweist ferner auf die erprobte kirchliche Armenpflege in Rheinland-Westfalen als Ausfluss der dort bestehenden Presbyterial-Verfassung mit festem Diakonat **), auf die kirchliche Armenpflege in Mühlwitz (die Gemeinde hat keine Bettler; unter den Armen wird in sittlich-religiöser Beziehung keine Klage gefürt; Enthaltung von dem Genuss des Branntweins; regelmäßiger Besuch der Pfleger alle 4 Wochen. Kirchl. Wochenbl. für Schlesien 1876, Nr. 16), Niederdodeleben und andere Orte. In Württemberg hat seit Einfürung der Presbyterial-Verfassung im Jare 1851 der Pfarrgemeinderat auch die Armenpflege nach dem Maße seiner Mittel und vielfach unter Mitwirkung von Diakonen in die Hand genommen im Einvernehmen mit der bürgerlichen und freiwilligen Armenpflege. (Vergl. des Verf.'s Handbüchlein für Kirchenälteste u. s. w. S. 10—18, Beil. 50—55.) Überhaupt ergibt sich, wo neben dem geordneten Pfarramt eine kirchliche Vertretung

*) In dem 24. Jaresber. heißt es: Die Aufgabe unserer Diakonen ist, sämtliche in ihrem Stadtteile wonenden Gemeindeglieder zu besuchen, die wolhabenden, um von ihnen das Opfer in regelmäßigen Beiträgen zu erhalten, das sie gewillt sind, für eine geordnete Armenpflege als fröhliche Geber beizusteuern, die bedürftigen, um ihnen das Almosen der Gemeinde einzuhändigen. Nur da, wo der Armenpfleger vielleicht aus jarelanger Bekanntschaft das Leben und Weben einer solchen armen Familie kennt, kann er sich versichert halten, dass die Gaben segensreich verwendet werden. Kein größerer Schaden, als die Almosen, mit denen wir den Straßen- und Türenbettel großziehen.

**) In den meisten evang. Gemeinden der Rheinprovinz gilt die Übung der kirchlichen Armenpflege als Regel und es gehen die vielen Frauen- und Jungfrauen-Vereine, welche innerhalb der Gemeinde zu dienen suchen, sowie an vielen Orten die berufenen Gemeindediakonissen, fast überall Hand in Hand mit den Geistlichen und dem Presbyterium, z. B. Duisburg, Mülheim a. d. Ruhr, Essen, Crefeld, Gladbach, Düsseldorf (8 Bezirke bedient von 8 Presbyter-Diakonen), Mettmann, Wupperfeld, Wichlinghausen, Remscheid, Aachen, Neuwied, Simmern, Trier (in 10 Bezirke eingeteilt), Saarbrücken u. a. In anderen Gemeinden geht die kirchliche und bürgerliche Armenpflege nebeneinander oder die kirchliche subsidiarisch, z. B. Elberfeld und Barmen (in beiden Städten wirken auch die kirchlich-gesinnten eifrig mit), Gemarke, Langenberg, Solingen, Köln (mit 13 Mitgl. des Presbyteriums, besonderem Gemeindediakon, 17 Diakonissen, Frauenverein), Bonn u. a. Ausfürliches in Höpfner, Konsistorialrat, Das Werk der innern Mission in der evang. Kirche der Rheinprovinz. Bonn 1876.

vorhanden ist, die rechten Persönlichkeiten vorausgesetzt, eine mehr oder minder richtige Armenpflege von selbst.

Die dritte Art von Armenpflege ist die **freiwillige**, bei der schon de Gérando eine bienfaisance collective et b. individuelle unterscheidet (a. a. O. I, S. 1 ff.). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es jedem Christenmenschen gestattet sein muss, dem Drang der Liebe gegen seine armen und bedürftigen Mitbrüder zu folgen und da, wo er es für angezeigt und zweckmäßig hält, seine Gaben auszuteilen. Aber ebenso zweifellos ist es, dass diese Art der Woltätigkeit vielfach nachteilig wirkt, da viele nicht im Stande sind, die rechte Prüfung vorzunehmen, den aufdringlichen Bettler oft auf unware Angaben hin unterstützen, ihn in seiner Faulheit und Unlauterkeit bestärken und die viel größere Not des verschämten Armen übersehen. Es läßt sich nicht bestreiten, dass in dieser Hinsicht schon vielfältig gefehlt und geschadet worden ist und selbst recht edlen, weichherzigen und mitleidigen Gemütern dieser Vorwurf zu machen ist *). Es ist deshalb vor allen Dingen darauf zu dringen, dass die freiwillige Liebe sich in gemeinsamem Vorgehen die Abhilfe der Not angelegen sein lasse und dies durch berufene Armenväter, Diakonen, Stadtmissionare oder welchen Namen sie sonst füren mögen, tue, sowie dass sich Vereine bilden, welche sich die Abhilfe einzelner Nöte (Vereine für verschämte Hausarme, für Verminderung oder Abschaffung des Bettels, für Schaffung von Arbeit und Verdienst, für Unterstützung und Erziehung verwarloster oder der Verwarlosung ausgesetzter Kinder und änl.) und zwar mit vereinten Kräften angelegen sein lassen. Je größer der Kreis ist, den solche Vereine umfassen, je mehr freiwillige, von der rechten Liebe durchdrungene Herzen sich daran beteiligen, um so mehr läßt sich ein guter Erfolg erwarten. Als zweites Erfordernis der gemeinsamen freiwilligen Armenpflege gilt, dass sich dieselbe, sowol mit der bürgerlichen als kirchlichen Armenpflege, wenn eine solche vorhanden ist, in das rechte Einvernehmen setze, um jede Zersplitterung und Verschleuderung der Gaben zu verhüten und die Mängel der einen durch die Vorzüge der anderen auszugleichen. Als nachamungswürdige Beispiele verweist Verf. auf **Berlin** (bürgerliche Armenpflege in Verbindung mit dem Verein gegen Verarmung; Geschichte, Verfassung und Wirksamkeit des Vereins gegen Verarmung in Berlin. Von Dr. W. Straßmann. Berlin 1873), **Leipzig** (städtische Armenpflege in Verbindung mit der Gesellschaft der Armenfreunde und dem Verein für innere Mission), **Stuttgart** (Zusammenwirken der bürgerlichen, kirchlichen und freiwilligen Armenpflege), **Erlangen** (Verein für freiwillige Armenpflege, gegründet 1848) und andere. Von besonderer Bedeutung sind die neuerer Zeit gegründeten größeren Verbände, der **Centralausschuss für die innere Mission der deutschen evang. Kirche** in Berlin, verbunden mit einer großen Zal von Landes- und Provinzial-Vereinen für innere Mission im Anschluss und zum Dienst der evangel. Kirche **), die **Centralleitung des Woltätigkeitsvereins für das Königreich Württemberg** (Verbindung der amtlichen und freiwilligen Fürsorge mit einer großen Zal von Bezirkswoltätigkeits-Vereinen und Ortsleitungen; vgl. den von dem Verf. bearbeiteten Jubiläumsbericht der Centrall. des Woltätigkeits-Vereins für das Königr. Württemberg über ihre Leistungen in den 55 Jaren 1817—1867. Stuttgart 1867; de Gérando a. a. O. S. 428. Dans aucune réunion

*) Natürlich findet auch diese private Einzelwoltätigkeit keinen Platz in dem Namen der Armenpflege.

**) Solchen, die mit der inneren Mission bekannt sind, darf nicht erst gesagt werden, dass dieselbe nicht mit kirchlicher Armenpflege zu identifiziren ist, obgleich sie bei viel weiteren Zielen doch indirekt auch eine bessere Armenpflege in kirchlichem Sinn vermittelt. Sie ist die gesamte Arbeit der aus dem Glauben an Christum geborenen Liebe und bezweckt die Hebung des sittlichen Massenverderbens im christlichen Volk. Deswegen wird von der Armenpflege der inneren Mission mit vollem Recht gesagt, sie sei ein freies, überaus biegsames Gelenk, das von der kirchl. Armenpflege zur bürgerlichen, oder auch von dieser zu jener überzufüren und beide zu vermitteln oder wesentlich zu ergänzen oder zu erweitern vollkommen geeignet sei. Vgl. Wichern a. a. O. S. 4 f. 14. 20 f. 128 ff. Bl. für das Armenwesen. Vereine für innere Mission von Dr. Hahn 1874, Nr. 8. 9. 32. 33.

on ne rencontre à-la-fois plus de lumières, d'expérience et de zèle); der von Amalie Sieveking in Hamburg gegründete weibliche Verein für Armen- und Krankenpflege, welcher vielfache Nachamung gefunden hat (vgl. Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking. Hamburg 1860. Eine Ermanung zur Armen- und Krankenpflege. Stuttg. 1850. v. Cölln, A. S. und die freiwillige Armenpflege. Breslau 1868 und die zalreichen Berichte über die Leistungen des weibl. Vereins für Armen- und Krankenpflege, welche einen Schatz von beherzigenswerten Warheiten, Anweisungen und Erfarungen enthalten); der bayerische St. Johannes-Verein, gegründet von König Maximilian II. (Congrès international de bienfaisance de Frankfort sur le Main. 2 Vol. 1858. 2. Teil S. 64 ff. Bl. f. das Armenwesen 1875, Nr. 2) und andere. Aus schon früherer Zeit datiren die Gemeinnützigen Gesellschaften (Sociétés d'utilité publique oder de bien public) in Frankreich, Holland und der Schweiz, über welche namentlich bei letzteren de Gérando a. a. O. I, S. XLV ff. ausfürlich berichtet. Es wäre undankbar, hiebei der großartigen kathol. Vereine, welche im Sinne der Charitas wirksam sind, der Vinzentius-Vereine, des Borromäus-Vereins und anderer nicht zu gedenken. Es dürfen auch einzelne Männer und Frauen, wenngleich sie nicht allein und vorzugsweise Armenpflege geübt haben, sofern in ihnen die warhaft, durch den Geist Gottes gewirkte Liebe zum Ausdruck gekommen und von mächtigem Einfluss auf Weckung eines neuen Geistes und neuer Kräfte auch in Bezug auf Armenpflege geworden ist, hier aufzufüren, nicht vergessen werden, natürlich schon um des Raumes willen nur in einer sehr kleinen Auswal der hervorragendsten. Solche sind in Deutschland, außer den schon erwänten Amalie Sieveking und Dr. Wichern, August Herman Franke und Pfarrer Dr. Fliedner, der Vater des evang. Diakonissenwerks in Kaiserswerth, in Frankreich Vincentius von Paulus, geb. 24. April 1576 in Ranquines (Bl. für das Armenwesen 1876 Nr. 17, 18), in England und Schottland, außer dem bereits erwänten Chalmers, Elisabeth Fry (Leben und Denkwürdigkeiten der Frau Elisabeth Fry. 3. Aufl. Hamburg 1858. Merz a. a. O. S. 187—214. Gelzer, Monatblätter 1868, S. 746 ff.), Amalie Macpherson (Eckert, Blätter für Gefängniskunde IX, 2. 1874. Flieg. Blätter aus dem Rauhen Hause 1873, Nr. 2. Beibl. 1873, Nr. 5), Georg Müller in Bristol (Leben und Wirken des Georg M. in Bristol, 2. Aufl. Basel 1876), Thomas Guthrie, Gründer der Lumpenschulen, ragged schools (E. G. Lehmann, Die Werke der Liebe. Leipz. 1870, S. 33 f. 204 f. Dr. R. König, Th. Guthrie, Lebensbild aus der Gesch. der J. M. Leipzig 1874) und David Nasmith, der Pfadfinder zur Stadtmission Memoirs of D. N., his labours and travels in Great-Britain, France, the Un. States and Canada by John Campbell. London 1844. Dr. F. Kayser, David Nasmith, der Arbeiter der Stadtmission. Hamburg 1853. Lehmann a. a. O. S. 166 ff.), in Italien Karl Borromäus, Erzbischof in Mailand (Ratzinger a. a. O. S. 335—339), in Amerika Linda Gilbert in Chicago, eine zweite Elisabeth Fry.

So stehen drei große Systeme der Armenpflege, die kirchliche, bes. in der alten christlichen Kirche, die statliche, bürgerliche, sowol unbeschränkte, obligatorische, als beschränkte, fakultative, besonders seit der Reformation, und die freiwillige, auf ihrem Höhepunkt in der neuesten Zeit, vor unseren Augen, in verschiedenen Wandlungen, aber alle ein bestimmtes Feld als ihre besondere Domäne festhaltend. Und doch läßt sich zu keiner Zeit die eine one die andere denken, so dass entweder die kirchliche mit der freiwilligen Armenpflege, oder beide mit der bürgerlichen in eine mehr oder minder enge Berürung getreten sind. Und wol dann, wenn dies der Fall ist und sie nicht, unbekümmert eines um das andere, planlos ihre Wege gehen oder gar sich in Erreichung ihrer Ziele durchkreuzen und schaden. Wir dürfen in Warheit sagen, dass in unserer Zeit, wenigstens in allen erleuchteten Kreisen besonders in den größeren Städten, den betreffenden Leitern ein Licht über das nötige Zusammenwirken und die gegenseitige Unterstützung aufgegangen ist und zum Vorteil des großen Liebeswerks an den Armen immermehr aufgeht. (Vergl. Lehmann a. a. O. S. 107. Man verschließt sich nicht länger der Überzeugung, dass zu der rein äußerlichen Pflege eine innere kommen muss, wenn auch die äußere gedeihen soll.) Dann ist aber jede an ihrem rechten Platz

und hat die ihr zukommende große, wichtige Aufgabe zu erfüllen. Mag auch, wie es nicht anders sein konnte, so lange die Christen unter heidnischen Kaisern und Obrigkeiten standen, die Armenpflege auf keine andere Weise als durch die Kirche und ihre Organe geübt worden sein *), sobald das Christentum Statsreligion wurde, muste auch der Stat den ihm gebürenden Anteil an der Überwindung der Armut und des Elends übernehmen und würde vielleicht niemals hindernd in die kirchliche Armenpflege eingegriffen oder sie in seinen Bereich gezogen haben, wenn nicht diese selbst in sich zerfallen wäre und zu solchen Resultaten gefürt hätte, dass der Stat notgedrungen zuerst mit polizeilichen Repressivmaßregeln hätte eingreifen und zuletzt zum Schaden einer rechten Armenpflege dieselbe in seine Hand nehmen müssen **).

So hat jede dieser drei Arten von Armenpflege ihre Berechtigung, auch die bürgerliche oder statliche, trotz aller Mängel, die sich an sie im Verlauf der Zeit gehängt haben. Eine der ersten Auktoritäten, Dr. Wichern, spricht sich (a. a. O. S. 128 f.) unter anderem so aus: Im Hinblick auf die vorhandenen Zustände, namentlich größerer städtischer Armenbevölkerungen, kann die Verpflichtung einer selbständigen Beteiligung der bürgerlichen und statlichen Gemeinde an der Armenfürsorge nicht in Abrede gestellt werden. Allein schon die vielfach statswirtschaftlichen Ursachen der Verarmung begründen diese Verpflichtung ***). Auch Th. Plitt a. a. O. S. 15 erklärt alle drei für berechtigt, ebenso fordert Hirzel a. a. O. S. 56 f., die freiwillige Armenpflege soll sich mit der gesetzlichen, amtlichen möglichst in Übereinstimmung und in ein Verhältnis der ergänzenden Zusammenwirkung setzen. Selbst Ratzinger, der von seinem Standpunkt aus die statliche Armenpflege für durchaus ungenügend erklärt und ihre Mängel, namentlich wie sie in England, „dem klassischen Lande der korrekten Entwicklung der statlichen Armenpflege" unbestreitbar †) hervortreten, mit den stärksten Farben zeichnet, muss doch (a. a. O.

*) Vergl. Historische Studien über den Einfluss der christl. Barmherzigkeit in den ersten 6 Jarhunderten der christl. Kirche von E. Chastel. Mit einem Vorwort von Wichern. Hamburg 1854, S. 1—8. Merz a. a. O. S. 105. Die charitas, die barmherzige Liebe, war nach Böckh keine hellenistische Tugend. S. 106. Bei Griechen und Römern fand sich keine Woltätigkeit. S. 109. Das Heidentum kennt die Liebe nicht. S. 116 f. Ratzinger a. a. O. S. 2 ff. In den heidnischen Staten hatte nicht der Mensch als solcher, sondern nur als Statsbürger Recht und gesetzlichen Schutz. Ganze Klassen waren rechtlos; der Begriff „Menschheit" mangelte dem Heidentum. — — Selbst die edelsten Geister des Altertums vermochten sich nicht zu den reinen Ideeen der Humanität zu erheben. — Nur das Volk Israel machte eine Ausnahme. Vergl. Volksbl. f. Stadt und Land 1874, Nr. 40. Des Verf. Handbüchlein für Kirchenälteste S. 15.

**) Welche desperaten Zustände herrschten, die zuerst die Periode der polizeilichen Notwehr gegen den massenhaften, immer gefärlicher sich gestaltenden Bettel herbeifürten, vergl. Emminghaus a. a. O. S. 6 f. Es gab kein Palliativ mehr gegen das tief eingefressene Übel; man muste versuchen, es mit der Wurzel auszurotten; es drohte das gesamte Statswesen zu ruiniren. Man bot die Gewalt auf, um den Bettel zu unterdrücken. Ebenso äußert sich auch der gut katholische Ratzinger a. a. O. S. 307 und oben.

***) Natürlich sollen dadurch die Mängel, welche der bürgerlichen Armenpflege ankleben, nicht entschuldigt werden. Wenn in neuester Zeit die Armut und Bedürftigkeit dem Stat gegenüber ein Recht auf Almosen und Schenkungen aller Art geltend zu machen versucht, so hat der Stat oder das bürgerliche Gemeinwesen durch seine offiziellen Almosen und gesetzlichen Hilfeleistungen selbst die Forderungen angebant und sieht sich deswegen diesen Forderungen gegenüber entwaffnet; die langjärige Gewärung geforderter und auf offizielle Weise selbst durch Armentaxen herbeigeschaffter, verwilligter und erteilter Almosen, one persönliche Beziehungen der Liebe zwischen Geber und Empfänger muste notwendig jedes Gefül der Dankbarkeit und Ehrfurcht ersticken. Die Armen haben durch das Statsalmosen verlernt, an die Liebe zu glauben; sie haben für die Liebe das Augel, für den Glauben das Herz verloren. Auf ähnliche Weise hat sich Verf. schon 1851 in seiner Schrift: Heilmittel u. s. w. S. 22 ff. geäußert.

†) Ratzinger a. a. O. S. 392. Aus dieser Zeit gemütlichen Lebens auf Kosten anderer stammt jenes vielsagende Volkslied:

Nun faret zum Henker ihr Grillen und Sorgen,
Das Land ist uns schuldig, nun sind wir geborgen.

Vergl. Schüz a. a. O. S. 615.

S. 388; vgl. 389 ff.) auch für sie eine gewisse Berechtigung anerkennen und zugeben, daſs durch die statliche Organisation wider Einheit in die Leitung der Armenpflege gebracht und sie insofern als ein bedeutender Fortschritt zu begrüßen sei, sowie daſs sie auf die altkirchliche Armenpflege des ersten Jartausend zurückgegriffen und das System der Hausarmenpflege wider proklamirt habe. Offenbar hat Ratzinger nur die nicht zu leugnenden Schattenseiten der statlichen Armenpflege im Auge gehabt und den ihr zukommenden Anteil nicht gehörig unterschieden. Gewiſs läſst sich nicht bestreiten, daſs die kirchliche Armenpflege, wie sie in den ersten drei Jarhunderten der christlichen Kirche geübt wurde, die beste und vollkommenste Form der Tätigkeit auf diesem Gebiete ist; es folgt aber daraus nicht, daſs für den Stat in seiner Sphäre und one die bisherigen Mängel der statlichen Armenpflege nicht auch noch ein Raum übrig wäre. Hören wir noch einige Stimmen von besonders gutem Klang, von Männern, welche nicht über Armenwesen und Armenpflege geschrieben, sondern sich nur gelegentlich darüber geäußert haben. Luther sagt in seiner Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (Leipz. Ausg. XVII, S. 480): Es ist wol der größten Not eine, daſs alle Bettelei abgetan würde in aller Christenheit, es sollte ja niemand unter den Christen betteln gehen; es wäre auch eine leichte Ordnung darob zu machen, wenn wir den Mut und Ernst dazu täten. — Es müſste da sein ein Verweser oder Vormund, der alle die Armen kennte, und was ihnen not wäre, dem Rat oder Pfarrherrn ansagte, oder wie das aufs beste möchte geordnet werden. — St. Paulus sagt: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. Es ist niemand von der andern Güter zu leben von Gott verordnet. — Schleiermacher sagte schon, gerade mit Bezug auf eine kirchliche Armenpflege, in seiner Predigt über die christliche Woltätigkeit, der letzten von seinen Predigten über den christlichen Hausstand: Ich denke nämlich, das allgemeine Gefül, daſs die Woltätigkeit müsse wieder ein gemeinsames Werk werden, würde gleich die rechte Wendung genommen haben, diese Sache auf ihre ursprüngliche Gestalt in der christlichen Kirche zurückzufüren und die Obrigkeit würde gar nicht geeilt haben, sie zu der ihrigen zu machen, wenn nur christliche Gemeinden da und sichtbar gewesen wären, wenn nur solche hätten hervortreten können als frische und lebendige Wesen, bekannt und bewärt dafür, daſs sie wol fähig sind, etwas bedeutendes tüchtig auszufüren. Daſs nun eigentliche kirchliche Gemeinden, als Vereinigung der evangel. Christen, wie sie der Ordnung gemäß mit einander verbunden sein sollen zu allem, was sich auf die Angelegenheiten unseres christlichen Glaubens und Lebens bezieht, daſs solche größtenteils — denn die rühmlichen Ausnahmen sind uns wolbekannt — so gut als verschwunden gewesen sind seit langer Zeit hier und an vielen anderen Orten, daſs auf diese Art das kirchliche Leben fast gänzlich von dem bürgerlichen hat können verschlungen werden bei uns, da es doch anderer Orten noch blüht, das, meine ich, soll billig ein Gegenstand der Scham für uns sein. — Endlich folge noch der Ausspruch eines Mannes, der unter den Ärmsten im Volk bis an sein Ende gewirkt hat, Christian Heinrich Zeller (Chr. H. Z. Leben. Von Heinrich Thiersch. I. Bd. Basel 1876, Abschn. IX. Zellers Gedanken über Armut und Armen-Anstalten), des bekannten, reichgesegneten Inspektors in Beuggen. Je mangelhafter die bürgerliche Ordnung sich erweist, desto mehr tritt der Beruf und die Verpflichtung der christlichen Kirche zur Übung der Armenpflege hervor. Diesen Beruf suchte sie in der Zeit der ersten Liebe zu erfüllen, indem die Gläubigen reichliche Opfer gaben und darbrachten und indem Diakonen erwält und eingesegnet wurden, um vermittelst dieser Opfergaben und durch persönliche Handreichung die Not der Dürftigen zu stillen. Das Diakonenamt war keine menschliche Erfindung, sondern eine göttliche Einrichtung. Die Diakonen im biblischen Sinn sind Laien mit einem kirchlichen Auftrag. Sie sollen in brüderlicher Liebe den Notleidenden Handreichung tun. Die Geistlichen und Seelsorger sind, one Mitwirkung eines solchen Amtes, der großen Arbeit, die hier vorliegt, nicht gewachsen. Widmen sie sich derselben, so möchten sie entweder ihre geistlichen Obliegenheiten hintansetzen, oder unter der zweifachen Last erliegen. Die Woltätigkeit der Einzelnen sollte durch das Diakonenamt geleitet und sozusagen organisirt werden. Die Darreichung

irdischer Gaben sollte mit reinigendem und tröstendem Zuspruch verbunden sein. Hieran fehlt es und hier ist die große Lücke der Kirchenordnung, infolge deren die oben beschriebenen Leiden und Verderbnisse einen so hohen Grad erreicht haben.

II. Die geschichtliche Entwicklung der Armenpflege, die Verf. one Eingehen in das Detail nur in Umrissen bei dem beschränkten Raume geben kann, fürt auf Christum und die Apostel zurück.

1) Christus der Grund der Gemeinde.

Bis zum Auftreten des Christentums hat die Armut keine Geschichte, denn man beachtete sie nicht. Sie war, wie ein gehaltvoller Aufsatz in dem Volksblatt für Stadt und Land (1874 Nr. 38—42. Blicke in die Geschichte der Armut und ihrer Abhilfe) sagt, wie ein gefangener Riese, der im dunkeln Kerker gefangen schlief und über dem Schläfer tanzte die leichte, lachende, ruhmgekrönte, stralende antike Welt. Nur wenn der Riese mit schwerem Seufzen die gefesselten Glieder regte und sein wüstes Haupt drohend zu erheben suchte, dann ging wol ein kurzer Schauder durch die tanzende Gesellschaft, aber mit Fäusten und Fußtritten wurde er niedergeschlagen. Erst das Christentum wies die Menschheit auf die Armut hin und zwar in seiner eigentümlichen Weise, nicht durch Lehre und Ermanung, sondern vornehmlich durch die Tat, dass der Mann, der der Mittelpunkt des neuen Glaubens werden sollte, der ewige Gottesson, bei seiner Menschwerdung ein Standesgenosse der Armen wurde. Seine Boten waren Arme; die Bedingung, Bürger in seinem Reiche zu werden, war dem Namen der Armut entlehnt. Bei seinem Scheiden hat er selbst der Kirche als seine Stellvertreter die Armen hinterlassen: was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan, und seinen Jüngern gesagt: daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habet. Doch waren dies nur die großen Direktiven, welche seine Jüngerschar leiteten, der Geist, der ihre praktische Tätigkeit durchdringen, die göttlichen Grundsätze, nach denen ihre Gemeindeverfassung sich gestalten sollte. In dem einen Worte „Gott ist die Liebe" lag eine ganze Fülle von praktisch zu verwendender Warheit.

Von einer Armenpflege im eigentlichen Sinne des Wortes konnte nicht die Rede sein; erst als am ersten Pfingstfest sich eine Gemeinde bildete und allerlei Volk in die gliedliche Gemeinschaft der christlichen Kirche aufgenommen wurde, trat das Bedürfnis einer geordneten Armenpflege hervor. Aber auch da ging es von Stufe zu Stufe.

2) Apostolische und in apostolischem Geiste gefürte Armenpflege.

Zuerst lag die Sorge für die Armen in den Händen der Apostel; als aber die Gemeinde zunahm, da hieß es: Es taugt nicht, dass wir das Wort Gottes unterlassen und zu Tische dienen. So wurde die Last auf 7 dazu von der Gemeinde gewälte Männer, Diakonen, gelegt, von denen ausdrücklich bezeugt ist, dass sie ein gutes Gerücht haben und voll heiligen Geistes sein sollen, eine Hindeutung auf die Eigenschaften, welche die Diakonen und Armenpfleger bis auf den heutigen Tag haben sollen. Von einer Gütergemeinschaft im Sinne der Anforderungen des modernen Kommunismus war keine Rede. Wol soll in ihrer Gemeinschaft, unter den Gliedern an dem Leibe, dessen Haupt Jesus Christus ist, niemand sein, der Mangel habe und es kam auch so weit durch die heilige, durch den Geist Gottes gewirkte Kraft der Liebe, in der die einen freiwillig gaben (Apostelgesch. 5, 4), die andern die Gabe dankbar als ein Geschenk entgegennahmen, nicht als ein Recht beanspruchten. Selbst die Unterstützung der entfernt lebenden notleidenden Brüder, wie sie namentlich durch den Apostel Paulus geleitet wurde, zeugte von der Kraft der Liebe und dem Bewusstsein der Zusammengehörigkeit in dem Sinn: wo ein Glied leidet, da leiden alle Glieder. Nach dem Apostel Paulus sollte jeder Gläubige für seine Angehörigen sorgen (1 Tim. 5, 8), jeder seine eigenen Kräfte anstrengen, sein eigenes Brod essen und nicht die Faulheit durch Almosen genärt werden (2 Thess. 3, 10—12); dabei aber wird die Pflicht der Woltätigkeit als ein freier Ausfluss der in Christo erfarenen Liebe, als ein dem Herrn wolgefälliges Opfer und zwar nach dem Maß der Gaben und Mittel eines

Jeden *), ans Herz gelegt (2 Theſſ. 3, 13. Phil. 4, 18. 2 Kor. 8, 12. 14). Alſo Hausarmenpflege, zunächſt durch eigene Anſtrengung, dann durch den Beiſtand der Hausgenoſſen, erſt in letzter Linie durch die Gemeinde mit Hilfe der von ihr freiwillig geſammelten Gaben. Dieſe Unterſtützung nicht one Kontrole, wie ja der Faule und Verſchwender nichts erhalten ſoll, aber auch aus Einer Hand, der des Gemeindevorſtehers und der von ihm hiezu berufenen Gehilfen. So waren denn die Grundzüge einer wolorganiſirten Armenpflege gegeben, um auf ihnen in demſelben Geiſte weiter zu bauen. Dies geſchah auch in den erſten 6 Jarhunderten der chriſtlichen Kirche. An reichen Gaben fehlte es nicht. Da waren die Oblationen, welche an Sonn- und Feſttagen, an Gedenktagen der Märtyrer, an Hochzeiten u. ſ. w. auf den Altar gelegt wurden und meiſt aus Naturalien beſtanden; da war der Ertrag des Opferſtocks, deſſen Inhalt in Geld beſtehend die Gemeindekaſſe bildete **); da waren ferner die Kollekten, die zu beſtimmten Zeiten oder zu beſtimmten Zwecken veranſtaltet und durch die Diakonen eingeſammelt wurden. Später kamen hiezu auch die Zehenten und die Erſtlinge, die zuerſt nur freiwillig und nicht regelmäßig gegeben wurden. Erſt auf dem zweiten Concil von Tours 567 wurden die Gläubigen ermant, von allem, ſogar von den Leibeigenen, den Zehenten an die Kirche zu geben. Außer dieſen gewönlichen Einnahmen gab es noch außerordentliche, da viele Reiche beim Übertritt zum Chriſtentum ihr Vermögen ganz oder teilweiſe verkauften und den Ertrag davon dem Biſchof für die Gemeindekaſſe zur Verfügung ſtellten. Dieſem lag die Verwaltung und Verteilung der Gaben ob; ſeine Kenntnis der Gemeindeglieder, ihrer Verhältniſſe und Bedürfniſſe war — das Verzeichnis darüber hieß die matricula, canon eccles. — eine ſehr genaue und es wurden die Gaben ganz nach den Grundſätzen der Würdigkeit und Bedürftigkeit verteilt. Ihm zur Seite ſtand zum behufe leichterer Verwaltung ein Ökonom (οἰκόνομος, aerarius) aus der Zal des Diözeſanklerus, nebſt einem bald größeren bald kleineren Hilfsperſonal, Diakonen, Subdiakonen, Diakoniſſen (Ratzinger a. a. O. S. 76—81). Die Gemeindekaſſe iſt zugleich die Armenkaſſe; aus ihr wurden auch die armen Kleriker — die vermöglichen lebten von ihrem patrimonium, z. teil auch vom Verdienſt aus ihrer Hände Arbeit — unterſtützt; die Hauptſorge gebürte den Wittwen und Waiſen, der Biſchof war der Vater der Waiſen ***). Das geſamte Einkommen der Kirche wurde als patrimonium pauperum, egentium substantia, pauperum stipendium, hereditas pauperum bezeichnet. Erſt ſpäter machte die Verteilung neben anderen Faktoren einen tiefen Riſs in dieſe Anſchauung. Das war die Zeit, in welcher der Märtyrer Laurentius in Rom dem Präfekten die von der Kirche aufgeſtellten Greiſe, Blinde, Lame, Krüppel, Unglückliche aller Art, welche von derſelben ihren Lebensunterhalt empfingen, mit den Worten zeigte: „Siehe, das ſind unſere Schätze“ und die edle Jungfrau Olympia in Konſtantinopel ihr unermeſsliches Vermögen den Armen hingab †). Das war die Zeit, in welcher entgegen dem gemeinen Grundſatz non olet die Gaben und Legate nur von ſolchen angenommen wurden, welche ein frommes Leben gefürt und an deren Gelde nicht die Makel fremden Eigentums klebte. (Gregor. M. pastor. curae pars III adm. 22. Ambros. exp. Ev. sec. Luc. VIII, 16. Conc. Carth. IV. c. 93. Ratzinger a. a. O. S. 230 ff.). Das war die Zeit, da ſelbſt gegenüber den chriſtlich gewordenen Kaiſern, ihren Statthaltern und Beamten, ja ſelbſt vor Gericht die Biſchöfe ſich der Armen, der Wittwen

*) Der Beitrag auch der Armen bei der freiwilligen Armenpflege iſt von der größten Bedeutung. Das findet man klar und überzeugend bei Chalmers, der gerade in dieſer Beziehung von der power of small things redet.

**) Die erſtern waren öffentlich, ſo daſs die Namen der Geber verleſen wurden, die zweiten geheim und verborgen.

***) Erſt in den Reſtaurationsverſuchen des 6. Jarhunderts ging die Stellung, welche in der alten Kirche der Biſchof einnahm, auf den Parochus, den Paſtor der einzelnen kirchlichen Gemeinde über.

†) Chaſtel a. a. O. S. 51. Ratzinger a. a. O. S. 109. Ich erinnere an die glänzenden Namen Fabiola, Pammachius, Demetrias, an die Familien der heiligen Furia, Paula, Marzella u. ſ. w., denen Hieronymus in ſeinen Briefen ein ſo ſchönes Denkmal geſetzt hat.

und Waisen, der Unterdrückten annahmen und für sie eintraten, in welcher auch die Heiden bekennen mussten: „Sehet, wie haben die Leute sich lieb“. In welchem Umfang die Liebe geübt wurde, mögen einige Zalen beweisen. Zur Zeit des Papstes Kornelius ums Jar 250 wurden in Rom 1500 Arme ernärt. Dagegen finden wir später in Antiochien gegen 3000 kirchlich unterstützte Arme. In die Listen der unterstützten zu Alexandrien ums Jar 550 waren 7500 eingetragen; das Verzeichnis der römischen Armen unter Gregor dem Gr. gegen Ende des 5. Jarhunderts bildete einen starken Band. Das waren Verhältnisse, vor denen unsere Weisheit und unser Mut schaudernd sich abwenden würde, welche die christliche Liebe der ersten Jarhunderte überwand, aber nur durch ihre organisirte Armenpflege. Und der Erfolg? Bischof Urban I (233—307) versichert, dass es in Rom keinen christlichen Bettler gebe. Von dieser Hauptstadt ist aber wol der Schluss auf die Provinzen erlaubt, dass wir sagen können: es galt von diesen ersten Jarhunderten, was von der ersten apostol. Gemeinde gesagt wird: Es war niemand unter ihnen, der Mangel hatte. (Vergl. Ratzinger a. a. O. S. 37—80, 81 ff. Chastell a. a. O. S. 38 ff. 80 f., beide mit zalreichen Belegen. Volksblatt a. a. O. S. 653.)

Aber auch schon in diesen Zeitraum fallen Schatten, welche immer stärker werden und nach und nach den Verfall der apostolischen Armenpflege vorbereiten. Das sind der immer größer werdende Besitz und Reichtum der Kirche und die vermehrte Geltung ihrer Diener, die Verwandlung der Hausarmenpflege in die Anstaltsarmenpflege*), das Überhandnehmen der Ansicht von der Verdienstlichkeit der Woltätigkeit und zwar als Gehorsam gegen die Kirche und ihre Vertreter**). Die Form blieb noch lange; aber der Geist der ersten Liebe, welcher in den ersten Jarhunderten alle Verhältnisse durchdrungen hatte, fing an nach und nach zu entweichen.

3) Die in hierarchischem Geist verwaltete Armenpflege.

Alle die einzelnen, vorhin genannten Momente hatten nach und nach Frucht getragen. Der Bischof war ein großer Herr im State, zum Teil ein Fürst mit Länderbesitz; den Geistlichen standen reiche Pfründen offen; der demütige, in der Sorge für das leibliche und geistliche Wol der anvertrauten Herden sich verzehrende Eifer war vielfältig gewichen; ehrgeizige Leute, denen es nicht nur am Geiste Gottes, sondern an rechtschaffenem Wandel und nur irgend genügendem Wissen fehlte, drängten sich in die kirchlichen Stellen, die pseudoisidorischen Dekretalen fürten zur Fälschung des kirchlichen Bewusstseins in Betreff des Charakters des Kirchenguts***) — dieses und manches andere fürte den Verfall der kirchlichen Armenpflege in apostolischem, wir dürfen kecklich auch hinzusetzen, in patristischem Sinn herbei. Es machte, sagte Merz a. a. O. S. 20, der Katholizismus im ganzen einen gewaltigen Rückschritt hinter den in der Urkirche sich

*) Es sollen damit die großartigen Stiftungen, die Xenodochien und Hospitäler, deren Verwaltung immer noch der Kirche, zunächst dem Bischof unterstellt war, die Werke besonders eines Basilius in Cäsarea nicht unterschätzt werden. Vergl. Ratzinger a. a. O. S. 92 ff., der nicht one Grund behauptet: Die Gründung eigener Häuser behufs Konzentrirung der Werke der Liebe war von der Zeit geboten — wie hätten die Bischöfe dem riesenhaften Anwachsen des Elends gegenüber mit den Mitteln einer früheren Periode noch sich helfen können? — — Mit der massenhaften Bekehrung der Bevölkerung des röm. Reichs seit Konstantin wurde die Armenpflege viel schwieriger, die Zeit drängte, durch Modifizirung der Organisation der Armenpflege den äußeren Veränderungen Rechnung zu tragen und dies geschah eben durch Gründung von Hospitälern.

**) Es verhießen manche falsche Sicherheit, wenn der Sterbende der Kirche einiges vermachte und Messen kaufte, welche nicht umsonst gehalten wurden; der Arme, der Beraubte wurde vergessen, das Almosen wurde an die Priester gegeben und erschien als eine Abschlagszalung, man war bei jenen Zuständen angekommen, welche man mit dem Namen des Unwesens des Ablasskrames bezeichnet hat. Ratzinger a. a. O. S. 239. Vergl. nam. Schüz a. a. O. S. 612.

***) Es sind nicht mehr die armen Laien, welche am Kirchengut partizipiren, sondern nur die Kanoniker, Mönche und Nonnen, welche auf ihr Vermögen verzichtet haben, freiwillig arm geworden sind und in klösterlicher Gemeinschaft leben. Ratzinger a. a. O. S. 229 ff.

ausprägenden Geist der dienenden Liebe, den eigentlichen Christianismus. Zwar fehlte es an Versuchen nicht, den toten Leib wider zum Leben aus Gott zu bringen; aber es waren keine durchgreifenden und nachhaltigen Wirkungen, die sich nicht befehlen lassen und die eine Frucht des inwonenden, beseelenden Geistes sein müssen, sondern vorübergehende, der galvanisirenden Reizung änliche. Dahin gehören die wolgemeinten Bestrebungen Karls des Großen, die kirchliche Armenpflege nach den apostolischen Grundsätzen neu zu organisiren *). Auch andere Kaiser, z. B. die sächsischen, machten einzelne Versuche zum Besseren; dasselbe war der Fall bei einzelnen Bischöfen, wie sich denn überhaupt der deutsche Episkopat vielfach auszeichnete. (Vgl. Ratzinger a. a. O. S. 197 ff.) In den Reformationsversuchen des Papstes Gregor VII. fand die kirchliche Armenpflege keinen Platz mehr; er befreite, wie Ratzinger a. a. O. S. 237 sagt, wol den Klerus aus der tötlichen Umstrickung der weltlichen Macht, besaß aber nicht mehr Kraft genug, den Klerus selbst zu reformiren, fürte vielmehr zu einer neuen Verweltlichung, indem er alles Weltliche beherrschen wollte **). Bei solchem Verfall der kirchlichen Armenpflege, bei solchen verunglückten Reformationsversuchen war es erfreulich, dass wenigstens in einzelnen Einrichtungen ein kleines Gegengewicht vorhanden war. Darunter sind die Klöster zu rechnen. So unläugbare Verdienste übrigens dieselben, namentlich die besseren, hatten, so waren doch, wie Verf. oben dargetan hat, der nachteiligen Folgen so viele, dass sie diese Vorzüge weit überwogen ***). Hieher gehören auch die verschiedenen Orden und Vereine, über welche Ratzinger (a. a. O. S. 254—279) ausfürlich berichtet. Fast zu gleicher Zeit bildete sich das Korporationsleben in den Städten aus, und namentlich gehörte es zu der Aufgabe der Zünfte, für ihre verarmten Mitglieder zu sorgen. Andere suchten dem Elend der Armut dadurch zu entgehen, dass sie sich als Hörige, Leibeigene u. s. w. in den Schutz und Besitz eines Mächtigen gaben. Das war wenigstens einiger, wenn auch höchst ungenügender Ersatz der in apostolischem Geiste früher betriebenen Armenpflege. Selbst Ratzinger (a. a. O. S. 248) gesteht zu: Von da an hat der Vorwurf eine Berechtigung, die Armenpflege der Kirche sei nur ein Almosengeben, keine Armenpflege gewesen. (Vergl. auch Böhmert a. a. O. S. 10 ff.)

4) Die statlich-bureaukratische Armenpflege †).

Auch in dieser Periode, welche von der Reformation angeht (Bitzer a. a. O. S. 19, Emminghaus a. a. O. S. 6 ff.) gab es einzelne Lichtpunkte, die aber derselben im ganzen keinen anderen Charakter aufdrücken konnten. In der kathol. Kirche beweisen die Bemühungen des Erzbischofs Karl Borromäus zur Widerherstellung der kirchlichen Armenpflege, die gesegnete Wirksamkeit des Vincentius Paulus und der von ihm gegründeten Vereine, in der evangelischen Kirche eine Anzal Kirchenordnungen, wie die Bugenhagenschen, die in besserem Geiste gefürte bürgerliche Armenpflege in einzelnen Orten, die Chalmerschen und die in änlichem Geiste gemachten Versuche, eine kirchliche Armenpflege herzustellen, sowie die von Armenfreunden in einzelnen Orten und von größeren Vereinen gemachten Ver-

---

*) Von da an läßt sich erst wieder eine Spur einer kirchlichen Armenpflege verfolgen. — Wie ein letzter kräftiger Nachhall aus der Väter Zeiten erklingen die kirchlichen Bestimmungen Karls über die kirchliche Armenpflege und den Charakter des Kirchenvermögens, um dann allmählich zu verstummen. Ratzinger a. a. O. S. 148 ff.

**) Möge hier an das Wort des h. Bernhard erinnert werden, das in unserer Zeit und bei unseren kirchlichen Kämpfen wol dürfte beherzigt werden: „Entweder die weltliche Herrschaft oder die Apostelschaft." Bernard, de consider. II. 6, 11. Neander, der h. Bernhard und sein Zeitalter, S. 501.

***) Die Armenpflege zog sich von den Gemeinden in die Klöster zurück. Die soziale Bedeutung der Klöster und Orden ist eine außerordentliche, aber für die eigentliche Armenpflege können wir in ihnen nur einen traurigen Ersatz erblicken. Volkbl. a. a. O. Nr. 42.

†) Verf. nennt sie aus gutem Grunde so und hat hierüber in seiner Schrift (Heilmittel u. s. w. S. 22 ff.) sich ausgesprochen. Auch Bitzer sagt: Die weltlichen Beamten der Gemeinden, gewont, in ihren sonstigen amtl. Beziehungen zu denjenigen, mit welchen ihr Beruf sie in Verkehr setzt, in einem mehr äußerlichen Verhältnisse des Gebietens und Anordnens sich zu bewegen, sind nur in seltenen Fällen geschickte Tröster, Berater, Ermaner der Armen u. s. w.

suche, dass das Leben der Kirche noch nicht ganz aufgehört hat. Sie suchten wenigstens die grellsten Auswüchse zu mildern und die Armenpflege in ein besseres Geleise zu bringen. Um so trauriger ist der Einfluss der statlichen (obligatorischen) Armenpflege, welche mit ihren Armentaxen und ihrer zwangsweisen Unterstützung vielfach in eine knöcherne, bureaukratische Pflege der Armut ausartete, wie das namentlich in England am deutlichsten hervortritt und mit Zalen nachgewiesen werden kann. (Vergl. Bitzer a. a. O. S. 24 ff., Emminghaus a. a. O. S. 405 ff.) Verfasser glaubt sich bei dem onehin beschränkt zugewiesenen Raum ausfürlicher Nachweisungen über die Entwicklung der Armenpflege in den einzelnen Ländern enthalten und auf das zu der bürgerlichen Armenpflege oben Beigebrachte verweisen zu dürfen *). Vielleicht bietet das neue deutsche Armengesetz, das die zwangsweise Hilfeleistung nur auf das zum Leben notwendigste Maß beschränkt und ebendadurch der kirchlichen und freiwilligen Armenpflege ein weites Feld offen lässt, Gelegenheit zu besseren Einrichtungen, besonders wenn die verschiedenen Faktoren Hand in Hand miteinander wirken, wie dies als ein erfreulicher Wendepunkt von mehreren Orten, namentlich größeren Städten gerühmt werden darf **). Den rechten Weg scheint dem Verf. die hannoversche Landessynode gefunden zu haben. Bürgerliche und kirchliche Armenpflege, heißt es, haben zwar miteinander Hand in Hand zu gehen, sind aber nicht zu vermischen, da jede ihre besonderen Aufgaben hat. Hätte die bürgerliche nicht die kirchliche zu ihrer Ergänzung, so würde sie bei den Besitzenden den Geist der Barmherzigkeit dämpfen und bei den Besitzlosen das Band der Pietät und Dankbarkeit durchschneiden und dagegen Neid, Erbitterung und Trotz erzeugen. Andererseits muss die kirchliche Armenpflege diejenigen der polizeilichen Behandlung überlassen, die die Gabe als ein Recht fordern, Zucht hassen und das rechte Heilmittel, das Wort Gottes, beharrlich verachten. Die kirchliche Armenpflege muss vor allem suchen, dem völligen Verarmen und Verkommen zuvorzukommen. Es ist ihre Aufgabe, durch Bekämpfung des Neides, des Trotzes, der Trägheit, sowie durch Pflege eines waren Ehrgefüls eine solche sittliche Haltung in den Armen hervorzurufen, dass die Übel der Armut entweder überwunden oder doch gemildert werden. (Hannoversches Sonntagsblatt 1876 Nr. 27.)

Wie soll es besser werden? Der Verfasser hat in seinen oben von ihm angefürten Schriften über das Armenwesen viele Andeutungen gegeben und freut sich, mit den Vorschlägen, welche Ratzinger zunächst für den Kreis der katholischen Kirche am Schluss seines Werkes (S. 413 ff.) in dem Abschnitt „Organisation der kirchlichen Armenpflege in der Zukunft" gibt, in allen wesentlichen Punkten sich einverstanden erklären zu können, z. B. III. Keine Armenpflege one Seelsorge ***). IV. Einheit in der Leitung, Teilung in der Arbeit. V. Alle Klassen von Armen in der Gemeinde werden unterstützt. VI. Bei der Unterstützung ist darauf zu sehen, dass das Familienleben ungestört erhalten werde. VII. Die Unterstützung hat regelmäßig in Naturalien (wir möchten hinzufügen: und Beschaffung von Arbeit) zu geschehen. VIII. Die beste Form der Unterstützung ist die Hausarmenpflege. — IX. Niemand darf einem Bettler etwas geben (natürlich mit Einschränkung). X. Die Armenpflege der Zukunft darf sich nicht bloß auf die Hebung der bereits Verarmten beschränken; sie muss ihr Auge auch (wir möchten hinzufügen, und zwar vorzugsweise) auf diejenigen richten, welche in Gefar stehen, ihre Selbständigkeit zu verlieren und in die Klasse der Notleidenden herunter zu sinken. XI. Die Armenpflegen der einzelnen Gemeinden dürfen sich nicht isolirt gegenüberstehen.

---

*) Es ist auf beschränktem Raume kaum möglich, ins einzelne gehende Nachweisungen zu geben, da in den einzelnen Ländern, wie wir aus den vielfach citirten Schriften von Emminghaus und Bitzer ersehen, die größte Verschiedenheit in dieser Beziehung herrscht.

**) Auch die in dem neuen deutschen Reichsgesetz enthaltenen Bestimmungen über den Unterstützungswonsitz und die gegen das frühere Recht milder gewordenen Anordnungen bilden den Anfang eines erfreulichen Fortschritts.

***) Hieher gehört das schöne und ware Wort von Elisabeth Fry: Charity to the soul is the soul of charity. Merz a. a. O. S. 187—214.

III. Was endlich die Litteratur betrifft, so sind die meisten hieher bezüglichen Schriften bereits aufgefürt. Verf. stellt denselben noch als weitere an die Seite: **Furter**, Anleitung zu einer verst. und wirksamen Armenpflege, 2. Aufl., Bern 1856. **Moll**, Die Armutsnot in ihrer waren Entstehung und sichern Bekämpfung, Solingen 1845. Rocholl, System des deutschen Armenpflegerechts, Berlin 1873. Nasse, Armenpflege und Selbsthilfe, Bonn 1868. J. Hasemann, Die christliche Ortsarmenpflege in unseren Gemeinden, Erfurt 1857. Lohmann, Über bürgerliche und kirchliche Armenpflege mit Rücksicht auf hannoversche Verhältnisse, Hannover 1865. Christl. Armenpflege. Zwei Vorträge v. D. F. Ahlfeld u. D. C. E. Luthardt, Leipz. 1868. The reports of the society for bettering the comforts of the poor. 4 ed. Vol. 1—5, London 1805. Congrès international de Bienfaisance de Bruxelles 1856. 2 Vol. Brux. 1857.

Von fremden Zeitschriften erlaubt sich Verf. zu nennen: Annales de la Charité. Revue mensuelle. (In der Bibl. der Centralleitung sind die Jargänge 1849 bis 1856.) Paris. The Charity Organisation Reporter. Published by the society for organising charitable relief and repressing mendicety. Bis jetzt 4 Teile von 1872 an. London. Ein Archiv für Alles, was sich auf Woltätigkeit, Armenpflege u. s. w. bezieht, bilden die Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg. D. C. U. **Hahn**.

Armenien zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, und zwischen dem Taurus und Kaukasus gelegen, erstreckte sich in seiner größten Ausdehnung vom 31. bis 47. Gr. O. L. und von $37^1/_2$ bis $41^3/_4$ Gr. N. Br., oder vom Taurus, dem nördlichsten Teile von Mesopotamien und den kurdischen Gebirgen bis an den Kaukasus und Georgien mit dem Grenzflusse Kur, von Osten nach Westen aber von dem kaspischen Meere bis nach Kleinasien. Der östliche Teil des Ganzen bis an den Euphrat wurde Groß-Armenien, der westwärts von dem Euphrat gelegene Klein-Armenien genannt. Es ist eines der höchstgelegenen Länder von West-Asien und bildet die Mitte der alten Welt, daher auch die mosaische Urkunde warscheinlich dieses Land (1 Mos. 2, 10 u. ff.) als das Paradies bezeichnet. Zum zweiten Male wurde Armenien die Wiege des Menschengeschlechtes, als die Arche Noahs auf dem Gebirge Ararat sich niederließ (1 Mos. 8, 4). Daran erinnern die Namen einzelner Ortschaften, wie Erevan „die Erscheinung", der Ort, wo Noah das Land zum ersten Male wider erblickte, Nachidschevan oder Nachdschevan „die erste Niederlassung", auch von Josephus gekannt, welcher Ant. 1, 4 sagt: *ἀποβατήριον τὸν τόπον τοῦτον Ἀρμένιοι καλοῦσι*, Akorri für Arkorri „er legte die Rebe", wo Noah den ersten Weinstock pflanzte, am Ararat gelegen, welcher Ort im Jare 1840 durch ein Erdbeben gänzlich vernichtet wurde, ferner Marand „dort die (der „Ort der") Mutter", die Begräbnisstätte der Gattin Noahs, und Arrnojotn „zu dem Fuße Noahs", wo Noah begraben wurde. Auffallend ist auch, daſs die Armenier noch heute, wie man glaubt, seit den heidnischen Zeiten her, damals an dem Feste der Göttin Anahit, seit der Christianisirung Armeniens aber an dem der Verklärung Christi, welches auf denselben Tag fiel, und zwar in dem ersten Monate des altarmenischen Kalenders Navasard (den Mechitharisten zufolge zusammengezogen aus navast avart „der Schifffart Ende"), den Gebrauch bewart haben, sich gegenseitig mit Wasser zu besprengen und Tauben fliegen zu lassen, vgl. Indschidschean, Archäologie der Armenier III, S. 19, 171.

Die heilige Schrift erwänt Armenien unter verschiedenen Namen, welche jedoch nur einzelne, und zwar verschiedene Teile dieses Landes zu bezeichnen scheinen. Der Name אֲרָרָט findet sich außer an obiger Stelle noch 2 Kön. 19, 37, und Jes. 37, 38, wo אֶרֶץ אֲרָרָט und Jerem. 51, 27, wo מַמְלְכֹת אֲרָרָט steht. Es ist darunter warscheinlich nur der östliche Teil von Armenien, wo die ältesten Herrscher regierten, zu verstehen. Westlich davon am Euphrat und südöstlich von Kappadocien ist warscheinlich תֹּגַרְמָה 1 Mos. 10, 3 oder תוגרמה nach 1 Chron. 1, 6, Ezech. 27, 14. 38, 6 zu suchen, und noch weiter westlich אַשְׁכְּנַז 1 Mos. 10, 3

Jer. 51, 27 in Nord-Phrygien, zwischen Ararat aber und Aschkenaz wird מִנִּי an der letzten Stelle genannt. Vgl. Kiepert in den Monatsberichten der königl. preuß. Akad. der Wissensch. im Februarheft 1859. — Die Griechen und Römer kennen nur den Namen Armenia, abgeleitet von einem Manne, Namens Armenus oder Armenius, den sie teils zu einem Rhodier, teils zu einem Thessalier und Gefärten Jasons machen. Die Armenier selbst nennen sich nicht so, kennen aber diesen Namen auch, und füren ihn auf einen ihrer Stammfürsten, und zwar teils auf Aramenak oder Armenak, den Son Haiks, teils, wie Moses Chorenensis in seiner Geschichte I, 12, auf Aram (verschieden von dem biblischen) zurück. Der Name Ararat oder Airarat wird von ihnen nur für eine der 15 Provinzen von Groß-Armenien gebraucht, und der Berg dieses Namens heißt Masis. Sie nennen sich gewönlich Haikh nach ihrem Stammvater Haik, einem Urenkel Japhets und Sone Torgoms (nach der LXX 1 Mos. 10, 3 für Togarma), daher sie sich auch Torgomier nennen; daneben gebrauchen ihre Autoren, und namentlich die Dichter, für ihre Nation auch die Namen Japhetier und Askhanazier (nach dem Bruder Torgoms), und endlich noch Aramier nach Aram, dem 6. Nachfolger Haiks, welcher durch seine vielen Eroberungen sich allen Nationen nah und fern berühmt machte, und dadurch, wie sie sagen, Veranlassung zu der Benennung „Armenier“ gegeben hat. Sie füren also ihre Geschichte bis auf Noah zurück. Haik *), ihr spezieller Stammvater, war als Vasall von Bel oder Nimrod bei dem Turmbau von Babel mit beschäftigt. Der Übermut Bels veranlaßte ihn, sich von demselben loszureißen und nach seinem Vaterlande zurückzukehren. Bel bekriegte ihn mit einem gewaltigen Heere, wurde aber durch einen Pfeilschuß von Haik getödtet, welcher nun mit seinen Nachkommen das Land unangefochten beherrschte. Einer derselben, der vorhin erwänte Aram, erweiterte sein Reich nach allen Seiten hin, und machte sich selbst seinem Zeitgenossen Ninus furchtbar. Sein Son, Ara der Schöne, von welchem der Name der Provinz Ararat abgeleitet wird, blieb im Kampfe gegen Semiramis. In Folge dessen ward Armenien den Assyriern unterworfen; später erkannte es die Oberhoheit von Babylon an. Der armenische König, Tigran I., war Freund und Bundesgenosse von Cyrus, und trug hauptsächlich zum Sturze seines Schwagers, Astyages, und mit ihm der medischen Herrschaft, bei. Nach Unterjochung des persischen Reiches eroberte Alexander auch Armenien, welches von nun an durch macedonische und seleucidische Statthalter verwaltet wurde, bis der parthische König, Arsaces der Große, es seinem Reiche einverleibte, und seinen Bruder Valarsaces I. als König um 150 v. Chr. einsetzte. Die Dynastie der Arsaciden fristete, nach der Vernichtung ihrer Stammgenossen in Persien unter steten anfangs siegreichen Kämpfen gegen die zoroastrischen Sasaniden, da schwache und meist unwürdige Könige dem tapfern Chosrov I. und Tiridates dem Großen folgten, ihr kümmerliches Dasein bis zum J. 428 n. Chr. Die Perser setzten darauf Marzpane (Markgrafen) in Armenien ein; die Byzantiner, welche ihnen bald den Besitz des Landes streitig machten, ernannten Kuropalaten, und endlich schickten die arabischen Kalifen Ostikane als Statthalter nach Armenien, welche wider die Kuropalaten verdrängten. So blieb dieses Land der Zankapfel großer Reiche, bis eine neue Dynastie, die der Bagratiden, nicht auf gewaltsame, sondern auf friedliche Weise sich auf den Thron schwang. Diese, auf welche die Armenier die von Gott an Abraham gegebene Verheißung 1 Mos. 17, 16 „Könige der Völker werden aus dir hervorgehen“ anwenden, stammt aus einem vornehmen jüdischen Geschlechte, dessen Ahnherr Schambat hieß. Der armenische König, Haikak II. (nach Moses Chorenensis I, 22 Hratsche oder Hratschea) erbat sich von Nebucadnezar, den er als Bundesgenosse oder Vasall auf seinem Zuge nach Palästina begleitete, diesen als Geschenk; nach andern jedoch kam derselbe erst unter Tigran II. als Gefangener nach Armenien. Einer aus dessen Familie,

*) In Beziehung auf die Rechtschreibung der armenischen Namen richte ich mich nach der ursprünglichen und noch jetzt bei den orientalischen Armeniern erhaltenen Aussprache der Buchstaben. Vgl. m. armen. Grammatik, Berlin 1837, 8. S. 14 u. ff. u. Abh. d. k. Akad. d. Wissensch. Jarg. 1860, S. 82 u. f. der phil. u. hist. Abh.

Namens Bagarat, zeichnete sich durch treue Anhänglichkeit, Klugheit und Tapferkeit unter Valarsaces I. dermaßen aus, dass ihn dieser an die Spitze seiner Satrapen stellte und gesetzlich bestimmte, dass jeder neue König von dem jedesmaligen Oberhaupte dieser Familie sich krönen lassen müsse, daher auch nach ihm sein Geschlecht benannt wurde. Diese Bagratiden hielten streng an dem Glauben ihrer Väter, und viele von ihnen starben unter den heidnischen Königen den Märtyrertod. Als sie sich aber zum Christentum bekehrt hatten, kämpften sie mit gleichem Mute für die Bewarung ihrer Religion gegen den Parsismus, wie gegen den Islam, und opferten nicht selten Gut und Leben dafür. So war ein Hauptzug ihres Charakters Treue und Standhaftigkeit mit weiser Mäßigung gepart, wodurch sie sich allmählich selbst die Achtung ihrer Feinde in so hohem Grade zu erwerben wussten, dass diese ihnen die Verwaltung von Armenien freiwillig übergaben, und ihnen sogar die Königskrone übersandten. Ihr erster König war Aschot I., welcher 859 n. Chr. von dem Kalifen Mutewekkil al'allah die Bestätigung als Regent, und 885 n. Chr. von Muhtedi billah, wie von dem byzantinischen Kaiser, Basilius I., die Königskrone erhielt. Diese Dynastie, welche freilich die Oberhoheit der Kalifen und auch der griechischen Kaiser (wenigstens teilweise) anerkennen musste, außerdem aber noch andere kleine armenische Reiche neben sich hatte, und folglich nur über einen beschränkten Bezirk herrschte, erhielt sich unter vielen Kämpfen im Innern und nach Außen bis 1045 n. Chr., da Gogik II. durch griechische, und, wie man leider gestehen muss, auch durch armenische Treulosigkeit sein Reich verlor *).

Armenien wurde nun ganz verheert, und viele Große zogen sich, um den Nachstellungen der Feinde zu entgehen, in das Taurusgebirge zurück, wo einzelne derselben durch Klugheit und Tapferkeit kleine Distrikte an sich zu reißen wussten. Am glücklichsten unter diesen war Ruben, warscheinlich ein Bagratide, welcher im J. 1080 n. Chr. sich eine kleine Herrschaft schuf, und der Gründer einer neuen Dynastie wurde, welche von ihm den Namen der Rubeniden erhielt. Seine tapfern Nachfolger eroberten nach und nach ganz Cilicien und erlangten die Königswürde, erlagen aber doch zuletzt im J. 1375 n. Chr., da ihr König, Leon VI., von allen Seiten verlassen, in Gefangenschaft geriet, dem unaufhörlichen und ungestümen Andrängen ihrer erbittertsten Feinde, der bahridischen Mameluken. Von dieser Zeit an haben die Armenier nie wider ein selbständiges Reich gebildet; sie leben zerstreut in allen 4 Weltteilen, und in ihr Vaterland haben sich Türken, Perser und Russen geteilt.

Die Litteratur der Armenier ist eine rein christliche; nur bei Moses Chorenensis haben sich noch Auszüge aus Schriftstellern der heidnischen Zeit und Fragmente von alten Volksgesängen erhalten. Da die wissenschaftliche Bildung, wie bei den andern christlichen Völkern des Mittelalters, so auch bei den Armeniern, fast ausschließliches Eigentum der Geistlichkeit war, so ist auch ihre Litteratur mit wenigen Ausnahmen eine theologische, und selbst ihre ziemlich zalreichen historischen Schriften lassen deutlich ihre theologischen Verfasser durchblicken. Es kann nicht unsere Absicht sein, hier eine vollständige Übersicht der armenischen Litteratur zu geben — wir verweisen in dieser Beziehung auf: Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno, Venezia 1825, 8⁰, und: Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1829, 8⁰, beide Schriften von dem Erzbischof und Abt des Klosters von St. Lazzaro, Placido Sukias Somal, und auf die mit reichhaltigen Zusätzen vermehrte deutsche Bearbeitung beider Werke von C. Fr. Neumann unter dem Titel: Versuch einer Geschichte der armenischen Litteratur, Leipzig 1836, 8⁰, sowie auf den mit vielem Fleiß und großer Genauigkeit bearbeiteten Catalogue de la littérature arménienne, depuis le commencement du IV siècle jusque vers le milieu du XVII, par M. Patcanian in den Mélanges asiatiques Tome IV. livr. 1. St. Petersbourg 1860, 8⁰ — und

*) Aber in Georgien, wo ein Zweig der Bagratiden früher schon die Regierung des Landes erworben hatte, erhielten sie sich bis zu Anfang dieses Jarhunderts auf dem Throne, und ihr Name lebt noch in der bekannten Familie Bagration fort.

erwänen hier nur die wichtigsten theologischen und historischen Schriftsteller, deren Werke durch den Druck bekannt sind. Von zwei der ältesten Schriftsteller, Grigor lusaworitsch (Gregor der Erleuchter) und seinem Urenkel Jakob von Nisibis, wird unter den betreffenden Namen die Rede sein. In dasselbe 4. Jarh. n. Chr. fallen noch die beiden Schriftsteller Agathangelos, Geheimschreiber des armenischen Königs Terdat der Große, und Zenob Glak, ein syrischer Bischof und später Abt des nach ihm benannten Klosters in der Provinz Taron. Der Erstere berichtet von der Bekehrung des Königs und der Einfürung des Christentums in Armenien überhaupt, der Zweite von der Bekehrung seiner speziellen Provinz. Er verfasste seine Schrift ursprünglich in seiner Muttersprache, doch wurde sie gleichzeitig in das Armenische übertragen. Das syrische Original ist verloren gegangen; armenisch erschien diese Schrift zuletzt zu Venedig 1832, 8°, und in französischer Übersetzung von Ev. Prud'homme, Paris 1864, 8°. Der Bericht des Agathangelos ist armenisch und griechisch vorhanden, und man ist noch ungewiss, in welcher von beiden Sprachen das Original abgefasst sei, nur so viel ist wol sicher, dass beide Texte, die zum teil sehr von einander abweichen, stark interpolirt sind; armenisch erschien er zuletzt zu Venedig 1862, und eine italienische Übersetzung ebendaselbst 1843, 8°, griechisch ist er abgedruckt in Acta Sanctorum, 30. Sept., Vol. VIII, S. 320 u. ff. Ebenso ist man bei seinem Fortsetzer Faustus Byzantinus, dessen Geschichte bis zum Jare 390 n. Chr. geht, noch ungewiss, ob das Original griechisch oder armenisch ursprünglich abgefasst sei; jetzt ist nur der armenische Text vorhanden, herausgegeben Venedig 1832. Den Übergang von dem 4. zum 5. Jarhundert bilden die beiden Prälaten, Sahak und Mesrob, welche das goldene Zeitalter der armenischen Litteratur herbeifürten, und deren Schriften selbst als Muster des Stils von allen Armeniern anerkannt werden. Mesrob wird gerühmt als der Erfinder der armenischen Buchstabenschrift; nach den neuesten Untersuchungen jedoch gebürt ihm zwar nicht das Verdienst, das ganze Alphabet erfunden und gebildet, sondern nur das nicht viel geringere, ein altes, längst vergessenes, wider hervorgezogen, vervollständigt und im ganzen Lande eingefürt zu haben. Dadurch erst wurde ein Aufblühen der Litteratur in Armenien ermöglicht, indem man vor dieser Zeit genötigt war, mit syrischen, griechischen oder persischen Lettern das Armenische zu schreiben, welche sämtlich für den Ausdruck der armenischen Laute unpassend und ungenügend waren. Deshalb gab es auch noch keine armenische Übersetzung der heiligen Schrift, und die Bibellektionen wurden gleich den Gebeten in den Kirchen in der dem Volke unverständlichen syrischen, teilweise auch in griechischer Sprache vorgetragen. Dies war die Hauptveranlassung zu der Bildung und Einfürung eines eigenen Alphabets, wobei Mesrob von dem gleichgesinnten damaligen Katholikos Sahak durch sein Ansehen und seine Mitwirkung, zugleich aber auch durch den Einfluss des frommen Königs Wramschapuh kräftig unterstützt wurde. Beide Prälaten machten sich sogleich an die Übersetzung der Bibel, Mesrob übertrug das Neue, und Sahak das Alte Testament, und zwar aus dem Syrischen, da durch persischen Fanatismus alle griechischen Schriften vernichtet waren. Erst nach langer Zeit erhielten sie durch ihre Schüler, die sie zu ihrer Ausbildung und zur Übersetzung der bedeutendsten Kirchenväter und Klassiker nach Edessa, Alexandrien, Athen und Konstantinopel geschickt hatten, authentische Exemplare der LXX. und des griechischen N. Testaments von dem Patriarchen Maximianus, nach denen sie ihre schon fertigen Übersetzungen verglichen und verbesserten. Da aber dessenungeachtet ihnen einzelne Stellen noch dunkel blieben, so sandten sie abermals einige ihrer Schüler nach Alexandrien, andere nach Athen, um gründliche Studien im Griechischen zu machen, und den Mängeln ihrer Übersetzung abzuhelfen. Diese kamen erst nach dem Tode ihrer beiden Lehrer nach Armenien zurück, wo sie nach Erfüllung ihrer Aufgabe wegen der großen Wirren im Lande sich meist in die Einsamkeit zurückzogen, und mit Übersetzungen anderer Schriften oder mit Ausarbeitung eigener Werke sich beschäftigten. Schon vor dem Jare 450 n. Chr., also kaum 40 Jare nach der Einfürung der Schrift soll die Zal der aus dem Syrischen und Griechischen übersetzten Bücher sich über 600 belaufen haben, daher auch dieses Jarhundert mit

Recht von den armenischen Gelehrten das der Interpreten genannt wird. (Euseb. Chron. ed I. B. Aucher tom. 1, p. XI sqq.). Unter allen Übersetzungen nimmt die der Bibel den obersten Rang ein, welche la Croze „la Reine de toutes les versions“ nannte. Sie wurde in unzäligen Exemplaren verbreitet, welche später seit der nähern Berürung mit dem Abendlande starke Interpolationen aus der Vulgata erfuren. Ein solcher interpolirter Codex, und zwar ein einziger, lag der ersten Ausgabe der Bibel, welche der Bischof Oskan im Jare 1666 n. Chr. zu Afterdam herausgab, zu Grunde, ein unveränderter Abdruck derselben erschien 1705 n. Chr. zu Konstantinopel, und 1733 gab Mechithar zu Venedig diesen Text mit nur wenigen Verbesserungen wider. Oskan, der selbst nicht einmal gründlich das Armenische studirt hatte, vermehrte noch die Interpolationen seines Codex durch eigne willkürliche vermeintliche Verbesserungen und Zusätze nach der Vulgata, und fügte sogar auch drei in seiner Handschrift fehlende Schriften: das Buch Jesus Sirach, das 4. Buch Esra, und den Brief des Jeremias in eigener Übersetzung aus dem Lat. hinzu. — Erst im Jare 1805 wurde durch die Mechitharisten Venedigs eine kritische Ausgabe der Bibel besorgt, bei welcher 9 Handschriften verglichen, und die älteste, beste derselben vom Jare 1310 n. Chr. zu Grunde gelegt wurde; die Varianten sind sorgfältig unter dem Texte verzeichnet. Der Herausgeber, Zohrab, auch anderweitig bekannt, gibt in der ausfürlichen Vorrede genaue Rechenschaft über die benutzten Codd., wie über die Ausgabe, und stellt zuerst fest, daſs der armenischen Übersetzung des A. Testaments, den noch zalreich in den Codd. erhaltenen, wiewol oft durch Schuld der Abschreiber an falschen Stellen gesetzten Asterisken zufolge, ein Exemplar der Hexapla des Origenes zu Grunde gelegen haben müsse. Die Ordnung der Bücher ist den Handschriften gemäß folgende: im A. Testamente „der Pentateuch, die Bücher Josua, das Buch der Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, die 2 Bücher der Chronik, 2 Bücher Esra, Nehemia, Esther, Judith, Tobias, 3 Bücher der Makkabäer, die Psalmen, die Sprüchwörter, der Prediger Salomo, das Hohelied, das Buch der Weisheit, Hiob, Jesaias, Hoseas, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jonas, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jeremias, Brief Baruchs, Klagelieder, Daniel, Ezechiel“, wobei zu bemerken, daſs diese von der durch den Katholikos Sion auf der Synode zu Partav (Berdaa) 768 n. Chr. festgesetzten Anordnung etwas abweicht; nach dieser folgen die alttestamentlichen Bücher so aufeinander: Pentateuch, Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, Chronik, 2 Bücher Esra, Tobias, Judith, Esther, 3 Bücher der Makkabäer, Hiob, Psalmen, die 4 salomonischen Schriften, die 12 kleinen Propheten, Jesaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel und Sirach. Im N. Testamente stehen nach der Apostelgeschichte die katholischen Briefe, der Brief Jakobi, 2 Briefe Petri, 3 Briefe Johannis, Brief Judä, sodann die 14 paulinischen Briefe, wobei der Brief an die Hebräer vor den Briefen an Timotheus steht, und zuletzt die Apokalypse. Jedes dieser Bücher hat ein kurzes Vorwort, sowie die Angabe der Kapitel und des Inhalts derselben, was ebenfalls gleich ursprünglich mit aus dem Griechischen übersetzt worden, wiewol das Original davon nicht mehr vorhanden ist. Es findet sich jedoch auch bei der Apokalypse, deren Übersetzung nach der Versicherung des Herausgebers nicht vor dem 8. Jarhundert gemacht zu sein scheint (siehe dessen Vorrede Seite 20), und welche warscheinlich anfangs nicht in den Kanon aufgenommen wurde, da keine kirchlichen Lektionen daraus entlehnt worden sind. Dasselbe ist der Fall mit dem Buch Jesus Sirach, welchem noch das Vorwort und die Kapitelangabe fehlen, weshalb der Herausgeber dieses nebst einigen andern apokryphischen Schriften als Anhang zu dem 4. Bande, jedoch unvollständig, gegeben hat; erst in neuerer Zeit wurde die alte Übersetzung dieser Schrift, welche schon Mos. Chor. Rhet. 1, 2 citirt, aufgefunden und im J. 1833 zu Venedig besonders herausgegeben. Die darauf folgenden Aussprüche Sirachs sind meines Wissens sonst nicht bekannt. Nächst diesem enthält der Anhang noch 1) das 3. Buch Esra, welches gewönlich das 4. genannt wird, aber von den bis jetzt bekannten Rezensionen wider vielfach abweicht, 2) das Gebet des Königs Manasse, 3) den Brief der Korinther an Paulus und das Antwortschreiben des Apostels. Diese letzteren

stehen in den Handschriften teils hinter dem 2. Brief Pauli an die Korinther, teils am Ende der paulinischen Briefe, zuerst edirt von Wilkins 1715 mit lateinischer Übersetzung nach einem unvollständigen Utrechter Codex, dann vollständiger mit lateinischer und griechischer Übersetzung, London 1736, am Ende der Whistonschen Ausgabe des Mos. Chor., und mit einer von Lord Byron verfertigten englischen Übersetzung in P. Auchers armenisch-englicher Grammatik, Venedig 1819, 8°. Rink hat versucht, deren Echtheit zu beweisen *). Dieser, wie den beiden folgenden Schriften sind Varianten hier beigefügt, welche der Herausgeber bei den vorigen (mit Ausnahme des Buches Sirach) zu geben unterlassen hat. 4) Die Ruhe (das Ende) des Apostels und Evangelisten Johannes, worin seine letzten Worte und sein Hinscheiden berichtet werden. In den Codd. ist diese Schrift meist der Apokalypse angefügt; sie stand in hohen Ehren, ward von vielen Gelehrten citirt, von Nerses Lambr. kommentirt, und unter die Kirchenlektionen aufgenommen. 5) Das (kurze) Gebet des Euthalios, welches in allen Codd. hinter den katholischen Briefen steht, und früher zur Messe am Sonnabend vor Pfingsten, später am Pfingsttag gelesen wurde.

Von den andern Übersetzungen dieses Jarhunderts verdienen hier besonders folgende, deren Originale teilweise verloren gegangen sind, Erwänung: 1) von dem Alexandriner Philo zwei Schriften über die Vorsehung und eine über die Frage, ob die Tiere Vernunft haben, zusammen herausgegeben von J. B. Aucher, armenisch und mit wortgetreuer lateinischer Übersetzung, Venedig 1822. Ferner 4 Bücher Erläuterungen zu einzelnen Stellen der Genesis, 2 Bücher über Stellen des Exodus, nebst Abhandlungen über Simson, den Propheten Jonas, und die dem Abraham erschienenen 3 Engel, armenisch und lateinisch von demselben, Venedig 1826 edirt. 2) Die fast vollständige Chronik des Eusebius in lateinischer Übersetzung von Zohrab, Mailand 1818, und in demselben Jare mit dem armenischen Text 2c. und Anmerkungen von J. B. Aucher zu Venedig. 3) Die Briefe des apostolischen Vaters Ignatius aus dem Syrischen übersetzt nach der kürzeren Rezension, gedruckt zu Konstantinopel 1783. Vgl. Ignatii epistolae etc. ed. Petermann, Lips. 1849. 4) 15 Homilien des Severianus, Bischofs von Gabala, von denen nur drei im Original vorhanden sind, armenisch und lateinisch von J. B. Aucher, Venedig 1827. 5) Exegetische Schriften des Ephrem Syrus über die historischen Bücher des A. Testaments, die Synopse, die Gleichnisreden Jesu, die 14 paulinischen Briefe, wobei auch (s. oben) der Brief der Korinther an Paulus und die Antwort des Apostels kommentirt sind, sowie Homilien und Gebete, sämtlich bis jetzt unbekannt, gedruckt Venedig 1836, 4 Bände, 8°. Außerdem erschien auch das Hexaëmeron des Basilius d. Gr., Venedig 1830, die Katechesis des Cyrill von Jerusalem, Konstantinopel 1727, Wien 1832. Homilien von Joh. Chrysostomus zu dem Ev. Matth. und den paulinischen Briefen, welche besonders ihres klassischen Stils wegen gerühmt werden, Venedig 1826, 3 Bde., 8°. Abhandlungen und Ermanungen von Nilus, zuerst Konst. 1720. Andere Schriften von Eusebius, Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Timotheus und Theophilus, Patriarchen von Alexandrien, Gregorius Nazianz. und Nyssenus, Basilius d. Gr., Helladius von Cäsarea, Epiphanius, Hippolytus, Evagrius Ponticus, Proclus, Dionysius von Alexandrien, Titus von Candia, deren griechische Originale teilweise verloren gegangen, sind noch ungedruckt, aber in der Bibliothek von S. Lazzaro und andern in armenischer Sprache vorhanden.

Außer diesen und vielen andern großenteils verloren gegangenen Übersetzungen von Kirchenvätern und griechischen Klassikern hinterließen die Schüler Mesrobs und Sahaks auch viele eigene Schriften, aus denen folgende hervorzuheben sind: Esnik oder Esnak verfaßte eine „Vernichtung (d. i. Widerlegung) der Sekten (Schulen)“ in 4 Bücher geteilt, deren erstes gegen die Heiden, das zweite gegen

*) Für das hohe Alter dieser Briefe spricht auch, dass schon Ephrem Syrus sie als echt anerkannt und erklärt hat. Diese Erklärung findet sich in der aus dem fünften Jarhundert stammenden armenischen Übersetzung exegetischer und anderer Schriften von ihm, welche in Venedig 1836, 4 Bände 8°, erschien.

die Feueranbeter, das dritte gegen die griechischen Weisen und das vierte gegen die Marcioniten und Manichäer gerichtet ist. Aus dem letzten Buche hat Neumann im 4. Bde. der Zeitschr. für die historische Theologie und im 33. Bde. der Zeitschr. Hermes, sowie Windischmann in den bayerischen Annalen vom 23. Januar 1834 das wesentlichste mitgeteilt; gedruckt erschien das Werk zuletzt Venedig 1826, in französischer Übersetzung von Le Vaillant de Florival, Paris 1853. In den Ausgaben finden sich am Ende noch geistliche Ermanungen desselben Verfassers angefügt, welche sonst dem Nilus zugeschrieben wurden. — Koriun hinterließ eine Biographie Mesrobs, welche Venedig 1833 abgedruckt wurde. — Von den zalreichen Werken Mambres sind nur 2 Homilien bekannt, welche zugleich mit Koriun zu Venedig erschienen. — Berühmter und in Europa am bekanntesten wurde sein Bruder Moses Chorenensis, dessen Geschichtswerk in lateinischen, französischen, italienischen und russischen Übersetzungen und in mehreren Ausgaben, zuletzt in der Gesamtausgabe seiner Werke, Venedig 1842 und 1864 vielfach verbreitet wurde; seine leider stark interpolirte allgemeine Geographie ist ebenfalls in lateinischen und französischen Übersetzungen, erstere in der Whistonschen Ausgabe der Geschichte, Lond. 1720, letztere in den Mémoires sur l'Arménie von St. Martin, Paris 1819 mit dem Texte, und der Text allein zuletzt in der genannten Gesamtausgabe erschienen, worin auch seine 1796 einzeln mit vielen Anmerkungen von Zohrab versehene Rhetorik aufgenommen wurde, und außer einem Briefe noch eine Lobrede auf die heilige Rhipsime mit Bericht über ihre Reise, und eine andere Rede auf die Verklärung Christi sich finden. Andere Schriften von ihm sind teils verloren gegangen, teils nur noch fragmentarisch und handschriftlich vorhanden. — Von dem Philosophen David (Davith) ist außer seinen Übersetzungen von Schriften des Aristoteles und Porphyrius nebst Erläuterungen dazu, und seinem „Buch der Definitionen" nur ein kurzer Brief und eine „Rede auf das heilige Kreuz" bekannt geworden und gedruckt Venedig 1833. — Von Johannes Mandakuni erschien 1836 zu Venedig ein Band geistlicher Reden u. s. w. — Elisaeus (Eghische) schrieb eine „Geschichte der Wardanier" d. i. des Glaubenskampfes der Armenier gegen die Perser, welche in das Italienische, Französische, Englische und Russische übersetzt, im Original zuletzt 1864, und in der Gesamtausgabe seiner Werke 1838 und 1859 zu Venedig gedruckt ist. Diese letztere enthält von ihm noch Erläuterungen zur Genesis, zu Josua und dem Buch der Richter, Erklärung des Vater-Unsers, mehrere Homilien und Kanones für die Besessenen. — Lazar Pharpensis verfaßte eine Geschichte der Armenier von den Jaren 388—485 n. Chr., welche zu Venedig 1793 erschien. — Nur wenige Schriftsteller sind aus dem 6. Jarhundert bekannt, und von diesen wenigen ist bis jetzt noch nichts durch den Druck veröffentlicht worden; dagegen liegen die Werke von mehreren Autoren des 7. Jarhunderts gedruckt vor: die Geschichte von Taron, eine Fortsetzung der Geschichte Zenobs bis zum J. 640 n. Chr. von Johannes Mamikonensis, Venedig 1832; 3 Reden von Theodor Kherthenavor, worunter eine gegen die ketzerische Sekte der Mairagomenser, Venedig 1833, eine Rede zum Palmsonntage von dem Katholikos Sahak III., Geschichte des Heraclius von Sebeos, Konstantinopel 1851. — Aus dem 8. Jarhundert sind zu erwänen: der Kath. Johannes Oznìensis, mit dem Beinamen des Philosophen, von welchem außer einer Synodalrede und Kanones über die letzte Ölung namentlich eine Rede gegen die Paulicianer und eine andere gegen die Eutychianer bemerkenswert, und mit den andern armenisch 1833, mit lateinischer Übersetzung 1834 gedruckt sind; außer diesen noch der Priester Leontius, welcher eine Geschichte der ersten Eroberungen der Araber verfaßte, gedruckt Paris 1857, ebendaselbst in demselben Jare erschien eine französische, und 1862 zu St. Petersburg eine russische Übersetzung davon. — Aus dem 10. Jarhundert sind namentlich 2 Geschichtswerke bekannt, deren eines von Johannes Katholikos die armen. Geschichte vom Anfang bis zum Jare 925 n. Chr. durchfürt, und Jerusalem 1843, Moskau 1853, in französischer Übersetzung von St. Martin Paris 1841 gedruckt ist, das andere aber, die Geschichte der Ardserunier, von Thomas Ardseruni bis 996 geht, und von einem Unbekannten bis 1226 n. Chr. fortgefürt ist, gedruckt Konstantinopel

1852, französisch Petersb. 1874, 8°. — In demselben Jarhundert lebten Chosrov der Große, dessen Erklärung des armenischen Breviers zu Konst. 1730 gedruckt ward; Mesrop, der Priester, von welchem eine Biographie Nerses des Großen und eine Geschichte der Georgier und Armenier beide zu Madras 1775 erschienen, ferner der gefeiertste armenische Schriftsteller, Gregorius Narekensis, tiefsinnig, voller Begeisterung für Religion, Warheit und Sittlichkeit, und voll lyrischen Schwunges nicht bloß in seinen wenigen Gesängen, sondern auch in seinen weit zalreichern prosaischen Schriften, bestehend in Gebeten, Homilien und Lobreden, daher one Kommentar kaum verständlich, und mit trefflichen Erläuterungen von P. Gabr. Avetikhean versehen, gedruckt Venedig 1827; weit verständlicher dagegen ist der von ihm im 26. Lebensjare geschriebene Kommentar zu dem hohen Liede, in der Gesamtausgabe seiner Werke, Venedig 1827 und 1840 in neuer unveränderter Auflage. Endlich gehört hierher noch Moses Kalankatuensis, welchen Sukias Somal in seinem Quadro, und nach ihm Neumann in das 7. Jarhundert fälschlich versetzen, mit seiner Geschichte der Albanier (am kaspischen Meere), gedruckt gleichzeitig zu Paris und Moskau 1860, russisch übersetzt von K. Patkanian St. Petersburg 1861. — Aus dem 11. Jarhundert ist bis jetzt nur die Geschichte des Aristakes Lastivertensis bekannt geworden, welche von 989 — 1071 n. Chr. geht, und wichtige Notizen über die Sekte der Thondracener gibt; sie erschien im Original Venedig 1845, in französischer Übersetzung von Prud'homme Paris 1864. — Weit fruchtbarer an litterarischen Produkten war das 12. Jarhundert, die Blütezeit der Dynastie der Rubeniden. Der berühmteste Schriftsteller dieser Zeit ist Nerses Klajensis und nächst ihm Nerses Lambronensis, von welchem weiter unten besonders gesprochen werden wird. Nächst diesen der würdige Ignatius, dessen Kommentar zu dem Ev. Lucä nach den griechischen Kirchenvätern, namentlich Joh. Chrysostomus, bearbeitet Konstantinopel 1735 und 1824 erschien, der Wardapet Sargis Schnorhali (der Anmutige), von welchem ein Kommentar zu den katholischen Briefen, Konstantinopel 1743 und 1826, und Homilien, Konstantinopel 1743, gedruckt wurden, Matthäus von Edessa, dessen Geschichte von 952 — 1132 n. Chr., worin interessante Notizen über die Kreuzfarer, von dem Priester Gregor bis 1163 n. Chr. fortgesetzt in französischer Sprache von Ed. Dulaurier, Paris 1858, veröffentlicht wurde, Samuel Aniensis, dessen Chronologie von Zohrab lateinisch übersetzt, Mailand 1818, herauskam, Gregor Tegha (Kath.), von welchem 2 dogmatische Briefe, Venedig 1838, gedruckt wurden, Michael, der Syrer, aus dessen Geschichte, die nur armenisch vorhanden ist, Dulaurier im Journal asiat. Tom. XII, XIII, 1848, einen ausfürlichen Auszug gab, vollständig mit französischer Übersetzung und Anm. von V. Langlois edirt, Paris 1864, und Mechithar Gosch, von welchem 190 Fabeln, Venedig 1780 und 1812, erschienen. — Auch das 13. Jarhundert war noch reich an Schriftstellern, von denen wir nur folgende erwänen: Wardan der Große, von welchem bis jetzt nur seine Fabeln armenisch und französisch von St. Martin edirt, Paris 1825, und seine Geschichte, Moskau 1861, Venedig 1862, in russischer Übersetzung von Emin, Moskau 1861, bekannt geworden sind, Kirakos (Cyriakus) von Gandzak, dessen Geschichte Moskau 1858 erschien, Malakhia, der Mönch, von dessen Geschichte des Einfalls der Mongolen bis zum Jare 1272 n. Chr. Brosset in seinen Additions à l'histoire de la Géorgie St. Petersb. 1851 eine französische Übersetzung gab, Wahram Rabuni, welcher eine Geschichte der Rubeniden bis zum Jare 1280 n. Chr. in Versen schrieb, armenisch Madras 1810, Paris 1859, englisch übersetzt von Neumann, London 1831, Johannes von Erznka, von welchem eine Lobrede auf Gregorius Photistes Konstantinopel 1737 und 1824, und eine Erklärung des Ev. Matthäi ebendaselbst 1828 erschien, Stephanos Siunensis, dessen Geschichte von Siunie Paris 1859, Moskau 1861 gedruckt wurde — ein Kapitel daraus hat St. Martin armenisch-französisch Paris 1849 nach einer Ausgabe von Madras 1775 herausgegeben — Sembat, Geschichte von Cilicien bis zum Jare 1275, Moskau 1856, Paris 1859, und Mechithar Airiwanensis, dessen Chronologie bis 1289 n. Chr. Moskau 1860 publizirt wurde. — Unter den Schriftstellern des 14. Jarhunderts sind hier folgende zu nennen: Barsegh (Basilius), Abt von Maschkovor in Cilicien,

welcher einen Kommentar zu dem Evang. Marci hinterließ, von welchem aber nur der zweite Teil vom 9. Kapitel an noch vorhanden, Konstantinopel 1826, erschien; von Johannes Gandzakensis ist ein Buch über den Ursprung der Feste Konstantinopel 1727 gedruckt worden, die Reden über die Tugend und über das Laster von Jakob Thargman (Dolmelscher) wurden Venedig 1771, 1772 herausgegeben, und Gregor, Abt des Klosters Tathev, welcher außer vielen andern Schriften ein Buch Fragen und Antworten gegen die Hebräer, Manichäer und Muhammedaner, gedruckt Konstantinopel 1729 und ein Buch Predigten für Winter und Sommer (das ganze Jar) hinterließ, gedruckt Konstantinopel 1740, 1741. — Aus dem 15. Jarhundert sind bekannt geworden: ein Buch über Adam von Arrakhel aus Siunia, Konstantinopel 1721, ein neues Martyrologium von Gregor Chlathensis, Konstantinopel 1706, 1730, und die Geschichte Lank thamurs (Tamerlans) von Thomas Medsophensis, aus welcher Felix Nève Paris 1855 Auszüge gegeben hat. — Aus dem 16. Jarhundert ist nichts durch die Presse bekannt geworden und aus dem 17. erwänen wir nur die Geschichte von Arrakhel von 1601—1662 n. Chr., welche zu Amsterdam 1669, französisch Petersb. 1874, erschien. Andere Schriften dieses Jarhunderts sind von geringer Bedeutung. Erst mit Gründung des Mechitharisten-Klosters zu Venedig begann allmählich das Wideraufblühen der armenischen Litteratur, und es sind hier namentlich folgende Werke der Mechitharisten hervorzuheben: Michael Tschamtschian, Geschichte von Armenien, 3 Bände, 4°, 1784—1786, wovon ein Auszug Venedig 1811 und eine englische Bearbeitung dieses Auszuges Calcutta 1827, 2 Bde., 8°, erschien, Lukas Indschidschian, Beschreibung des neuen Armeniens 1806, des alten Armeniens 1822, die armenischen Altertümer, 3 Bände, 4°, 1833, wovon eine italienische Übersetzung Turin 1841 erschien. Leo Alischan, das neue Armenien 1855, 4°, J. B. Aucher, Biographie aller Heiligen des armenischen Kalenders, 12 Bände, 8°. Ferner erschien daselbst noch die armenische Liturgie mit italienischer Übersetzung von Gabriel Avetikhian 1826; der kirchliche Kalender 1782, 4., das armenische Brevier 1845 u. 1850, das armenische Ritual 1831, und eine allgemeine Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der armenischen 1848.

Geschichte der armenischen Kirche.

Das Christentum fand schon früh in Armenien Eingang. Bekannt ist die Sage von Abgar, dem König von Edessa, dass er in Persien, wohin er, um den Successionsstreit der königlichen Prinzen zu schlichten, gegangen war, an dem Aussatz erkrankt sei, und Christum, benachrichtigt von dessen wunderbaren Heilungen, in einem Briefe gebeten habe, zu ihm zu kommen, worauf er ihm durch den Apostel Thomas geantwortet haben soll *). Nach der Himmelfart Christi — heißt es weiter — sandte Thomas, dem Geheiß des Herrn zufolge, einen von den 70 Jüngern, Thaddäus, nach Edessa, welcher den König heilte, ihn samt dem ganzen Volke bekehrte und Addäus, einen Seidenweber und Diademverfertiger des Königs zum Bischof weihte. Thaddäus wandte sich darauf nach Oberarmenien, bekehrte den König Sanatruk und viele aus dem Volke, und setzte auch dort einen Bischof, Zacharias, ein. Von da ging er nach Albanien und dann nach Kappadocien. Addäus erlitt um das Jar 39 n. Chr. den Märtyrertod durch Anans, den abtrünnigen Son Abgars, nach dessen bald darauf erfolgtem Tode der ebenfalls von dem Christentum abtrünnig gewordene Sanatruk, Schwesterson Abgars, sich auch des südlichen Armeniens bemächtigte, die Familie Abgars, mit Ausnahme der Königin-Wittwe Helena, umbrachte und den Götzendienst wider einfürte. Thaddäus kehrte nun nach Armenien zurück, begegnete unterwegs einer aus fünf Personen bestehenden römischen Gesandtschaft, deren Anfürer Chrysi (warscheinlich

*) Beide Briefe finden sich zuerst bei Eusebius und dann bei Mos. Chor.; sie wurden bis zum Jare 944 n. Chr. in Edessa aufbewart, dann ward der Brief Christi mit dem Schweißtuch, auf welchem das Bild Christi abgedruckt war, nach Konstantinopel gebracht, kam wider nach Edessa, um das Jar 1030 abermals nach Konstantinopel, und verschwand im Jare 1325, das Schweißtuch aber gelangte nach Rom.

Chrysis für *Χρυσης*, Chryses) hieß und von den Armeniern (Chrysi als gleichbedeutend mit *Χρυσος* genommen) Oski (d. i. „Gold") genannt wurde, seine Gefärten nannte man nach ihm Oskier. Diese bekehrte und taufte Thaddäus und gab Chrysi die Priesterweihe. Als Sanatruk dies erfur, ließ er den Apostel zu sich rufen und tötete ihn. Ebenso sollen die Apostel Bartholomäus, Simon von Kana und Judas Lebbäus in Armenien grausam hingerichtet worden sein. Nachdem die Oskier gegen 43 Jare ein beschauliches Leben gefürt hatten, gingen sie im Jare 92 n. Chr. in die Residenz Artaschat, das Evangelium dort zu verkündigen. Siebzehn vornehme Alanen, Verwandte der Königin, deren vornehmster Sukhias hieß, daher sie Sukhiasier genannt wurden, wurden von ihnen bekehrt, und begleiteten sie in die Wüste. Vergebens suchte sie Artavazd wider abtrünnig zu machen und ließ, als er erfaren hatte, dass die Oskier die Ursache ihres Abfalls von dem Götzendieste gewesen waren, diese im J. 108 n. Chr. erdrosseln; später, um das J. 130 n. Chr., starben auch die Sukhiasier den Märtyrertod. Es ist schwer zu ermitteln, was und wie viel Wares diesen Sagen zu Grunde liegt, aber so viel ist gewiss, dass schon in früher Zeit das Christentum nach diesen Gegenden hin sich ausbreitete, wiewol erst im 2. Jarhundert sich sichere Spuren davon finden. Verfolgt und unterdrückt von den heidnischen Königen, zogen sich seine Bekenner meist in die Einsamkeit und Verborgenheit zurück; der öffentlichen Ausübung ihres Gottesdienstes mussten sie sich enthalten. Da fügte es die göttliche Vorsehung, dass der Son eines Königsmörders der Apostel der Armenier wurde. Artaschir, der Gründer der Dynastie der Sasaniden, hatte lange und blutige Kämpfe mit dem armenischen König Chosrov I. zu bestehen, in denen er fortwärend besiegt und zuletzt so in die Enge getrieben wurde, dass er demjenigen, welcher Chosrov ermorden würde, den obersten Rang in seinem Reiche nach ihm versprach. Anak, ein arsacidischer Fürst und Stammgenosse Chosrovs, erbot sich dazu. Er floh, scheinbar verfolgt von persischen Truppen, mit seiner ganzen Familie zu Chosrov, bei dem er die freundlichste Aufnahme fand. Auf einer Jagd tötete er den König und entfloh, wurde aber ereilt und ertrank in dem Araxes; seine ganze Familie wurde auf Befehl des sterbenden Chosrov vernichtet, aber Sophia, die Amme des jüngsten in Armenien geborenen Knaben, eine Christin aus Cäsarea in Kappadocien, verbarg das Kind und floh mit ihm nach ihrer Vaterstadt, wo es auf den Namen Grigor (Gregor) getauft wurde und eine christliche Erziehung erhielt. Als er erwachsen war, verheiratete ihn seine Pflegmutter mit einer frommen Jungfrau Maria, welche ihm zwei Knaben, Werthanes und Aristakes, gebar. Nach drei Jaren trennten sich die beiden Gatten mit gegenseitiger Übereinstimmung, Maria ging in ein Nonnenkloster, aber Gregor, welcher die Untat seines Vaters erfaren hatte, begab sich nach Rom und trat, um dessen Blutschuld nach Kräften zu sünen, in den Dienst des dort lebenden Königssones Terdat (Tiridates). Als dieser mit Hilfe des griechischen Kaisers das Reich seines Vaters wider erobert hatte und Gregor auftrug, Blumenkränze auf den Altar der Schutzgöttin Armeniens, Anahit, niederzulegen, versagte ihm derselbe zum ersten Male den Gehorsam und bekannte sich als Christ. Da weder Drohungen, noch die grausamsten Martern die Standhaftigkeit Gregors zu beugen vermochten und Terdat noch hörte, wessen Son dieser war, so ließ er ihn in eine tiefe Grube werfen, in welcher er 13 Jare, ernärt durch eine fromme Witwe, zugebracht haben soll. Gegen das Ende dieser Zeit verfiel Terdat in Wansinn und erlitt, wie berichtet wird, die Strafe Nebukadnezars (Dan. 4, 29 f.). Durch einen widerholten Traum erfur die Schwester des Königs, dass der längst vergessene und tot geglaubte Gregor noch am Leben sei und allein vermöge, ihren Bruder zu heilen. Gregor ward aus der Grube geholt, heilte den König und taufte ihn. Terdat ward nun ein eben so eifriger Christ, als er früher fanatischer Heide gewesen war. Aller Götzendienst wurde vernichtet, die Tempel, Altäre und Götzenbilder zerstört und das Christentum mit Gewalt im ganzen Lande eingefürt. Der Erzbischof von Cäsarea, Leontius, weihte Gregor zum Bischof und geistlichen Oberhirten von Armenien, und dieser rief nun syrische und griechische Geistliche in das Land, erbaute viele Kirchen und gründete viele Bistümer. So

ward Armenien, wohin obiger Sage nach das Christentum zuerst gedrungen war, das erste christliche Reich. Einer alten Tradition zufolge soll Gregor mit dem König Terdat nach Rom gereist sein und von dem Papst Sylvester die Patriarchenwürde erhalten haben. Später ließ der König die beiden Söne Gregors nach Armenien kommen, von denen der ältere, Werthanês, verheiratet war und zwei Söne hatte, der jüngere aber, Aristakês, dem geistlichen Stande sich gewidmet hatte und in der Einsamkeit lebte. Diesen machte der Vater zum Bischof und zu seinem Stellvertreter, als welcher derselbe auch dem nicänischen Concil beiwonte. Im Jare 331 n. Chr. übergab er ihm das Patriarchat und zog sich in die Einsamkeit zurück, wo er bald darauf starb. Ihm folgte zuerst sein jüngerer, dann sein älterer Son, dessen jüngerer Son, und nach kurzer Unterbrechung dieser Linie der Enkel des letzteren, Nerses der Große, im J. 364 n. Chr. Gleich im folgenden Jare hielt Nerses eine Synode in Aschtischat, die zweite in Armenien, da die erste im J. 325 n. Chr. in Walarschapat wegen Annahme der nicänischen Beschlüsse von Gregor Photistes gehalten worden war, — auf dieser wurden die Ehen unter nahen Verwandten, welche namentlich unter den Vornehmen eingerissen waren, um die Besitzungen den einzelnen Familien zu erhalten, verboten, ferner das übermäßige Beklagen der Toten untersagt, und beschlossen, dass Witwen- und Waisen-, sowie Kranken- und Armenhäuser, auch besondere Häuser für Aussätzige erbaut und ihnen bestimmte Einkünfte zuerteilt würden, endlich wurde auch für Klöster verschiedener Art, und für Fremdenhäuser gesorgt. Außerdem reiste Nerses stets umher, um aller Orten geistliche und leibliche Hilfe den einzelnen Gliedern seiner Herde zu spenden. Dies veranlasste die Geistlichkeit und die Großen des Landes, im J. 366 n. Chr. abermals eine Synode zu Walarschapat zu veranstalten, auf welcher ihm die Würde eines obersten Bischofs, Patriarchen oder Katholikos, zuerteilt und zugleich festgesetzt wurde, dass fortan die Patriarchen oder Katholici von Armenien nicht mehr von dem Erzbischof in Cäsarea, sondern von ihren eigenen Bischöfen ernannt und geweiht werden sollten. Nerses wurde zweimal nach Konstantinopel geschickt, um die Kaiser Valentinian und Valens, von denen der armenische König Arschak widerholt abgefallen war, zu besänftigen. Bei dem ersteren gelang es ihm, aber Valens verbannte ihn sogleich auf eine Insel, von welcher ihn dessen Nachfolger Theodosius d. Gr. zurückrief. Derselbe veranlasste ihn aber, noch einige Zeit in Konstantinopel zu bleiben, um dem zweiten ökumenischen Concil im J. 381 n. Chr. noch beizuwonen. Nach dessen Beendigung kehrte Nerses nach Armenien zurück und starb 384 n. Chr., von dem König vergiftet. Da er früher verheiratet gewesen war, so hatte er einen Son, Sahak, welcher aber erst, nachdem drei andere gefolgt waren, zu der Patriarchenwürde im J. 390 n. Chr. gelangte. Auch er erhielt den Beinamen des Großen. Unter ihm, und vornehmlich durch seine Beihilfe, ward die Schrift Mesrops (Mesrobs, s. d. Art.) in ganz Armenien eingefürt; er übersetzte das A. Testament zuerst aus dem Syrischen und dann nach der LXX. in das Armenische, wärend Mesrop das N. Testament übertrug, und war, gleich seinem Vater, unermüdet in der Sorge für die geistliche und geistige Ausbildung des Volkes durch Gründung von Schulen, für die Bewarung der reinen Lehre des Christentums, für zweckmäßige Anordnung und Einrichtung des Gottesdienstes und für Einheit des Kultus. Im Verein mit Mesrop ordnete er das Brevier, die Gesänge, das Ritual, den christlichen Kalender und die Liturgie der Messe. Im Jare 426 n. Chr. hielt er eine Synode zu Walarschapat, auf welcher Canones über die Funktionen der Chorbischöfe und Priester aufgestellt, die gleiche Heiligkeit der Kirchen, wo sie auch seien, bestimmt, die Bischöfe vor Missbrauch ihres Amtes und vor Parteilichkeit bei Ernennung eines Priesters oder Verwendung des Kirchenschatzes gewarnt und die Verwendung der Opfer an Erstlingen festgesetzt wurde. Als sechs Jare später die von Sahak und Mesrop zu ihrer weiteren Ausbildung nach dem Occident gesandten Schüler zurückkamen und die Beschlüsse des ephesinischen Concils, dem sie beigewont hatten, mitbrachten, veranstaltete Sahak sogleich eine neue Synode im Jare 432 n. Chr. in Aschtischat, wo diese einstimmig angenommen wurden. Da aber die Nestorianer nun die Schriften

des Theodorus von Mopsveste und des Diodorus von Tarsus in syrischer und persischer Sprache in Armenien zu verbreiten suchten, so berief Sahak im J. 435 n. Chr. eine neue Synode in Aschtischat zusammen, auf welcher auch diese Schriften verdammt wurden.

Wärend persische Statthalter das Volk nach dem Erlöschen der Dynastie der Arsaciden bedrückten, schlichen sich nach und nach viele Vergehungen und Unordnungen unter den Laien wie unter der Geistlichkeit ein, weshalb der Kathol. Joseph sich genötigt sah, auf einer Synode zu Schahapiwan im J. 447 diese mit harten Strafen zu belegen. — Kurz darauf brach die grausame Christenverfolgung durch Jesdedscherd II. in Armenien aus, welche bis zu dessen Tode, 457 n. Chr. fast ununterbrochen fortdauerte. In derselben starb auch der Kathol. Joseph (454) nach 3järiger Gefangenschaft den Märtyrertod. Schon zwei Jare vorher (452) hatten die Großen des Reichs im Verein mit den Priestern, da man an der Rückkehr Josephs verzweifeln musste, auf einer Synode in Dwin (s. d. Art. „Twin") den Bischof Melitê zum Katholikos erwält und zugleich bestimmt, dass fortan Dwin auch der Sitz des armenischen Patriarchats bleiben sollte, der bisher in der früheren Residenz der armenischen Könige, Walarschapat, gewesen war. — Wärend dieser Wirren fand das chalcedonische Concil statt, von welchem die Armenier widersprechende, aber meist ungünstige Nachrichten erhielten. Die ihnen verhassten Nestorianer behaupteten gleich den Eutychianern, dass es sich für die Lehre des Nestorius entschieden habe, wärend die Anhänger des Concils dieses widerlegten. Die politische Bedrängnis ließ anfangs den Armeniern nicht Zeit, sich mit solchen dogmatischen Streitfragen zu befassen. Als aber mit der Ernennung des armenischen Fürsten Wahan, aus dem Stamme der Mamikonier, zum Statthalter 485 n. Chr. wider Ruhe eintrat, erwachte auch der Sinn dafür von neuem, und da auch das von vielen Bischöfen unterzeichnete Henotikon des Kaisers Zeno um diese Zeit nach Armenien kam, in welchem nur die drei ersten ökumenischen Concile erwänt und anerkannt sind, das chalcedonische dagegen gar nicht genannt und in verdeckter Weise verworfen wird, so ist es nicht zu verwundern, dass die Armenier eine falsche Ansicht von den Beschlüssen dieses Concils bekamen und es verwerfen zu müssen glaubten. Babkên, der damalige Katholikos, hielt im J. 491 n. Chr. eine Synode in Walarschapat, zu welcher er auch den Katholikos der Georgier, Gabriel, mit seinen Bischöfen, den Kathol. von Albanien und einige aus den griechischen Distrikten einlud. Hier wurden zuerst die Nestorianer Barsuma, Bischof von Nisibin, und Acacius, der Perser, zugleich mit den Eutychianern verdammt, alsdann das Edikt Zenos vorgelesen und angenommen, demgemäß aber das chalcedonische Concil verworfen, weil es, wie sie meinten, nicht nur die Schriften des Theodorus Mopsvestenus angenommen, sondern auch Christus in zwei Personen und in zwei Söne geteilt habe. Die Armenier wurden in dieser Ansicht über das chalcedonische Concil noch mehr dadurch bestärkt, dass gleichzeitig der Kaiser Anastasius verbot, über dasselbe zu sprechen. Dieser erste Synodalbeschluss ward auch maßgebend für die Folge. — Im Jare 551 n. Chr. hielt der Katholikos Moses II. eine Synode zu Dwin, wo der armenische Kalender regulirt und eine neue Ära, nach welcher die Armenier noch heute rechnen, festgestellt wurde. Als Anfang derselben wurde der 11. Juli 552 bestimmt. Da die Armenier nun dem julianischen Jare zufolge nur gemeine Jare von 365 Tagen haben, mithin nach 1460 Jaren um ein ganzes Jar zurück sind, so müssten eigentlich seit dem Jare 1320 n. Chr. 552 Jare von der christlichen Zeitrechnung abgerechnet werden, um das armenische herauszubekommen; doch rechnen die Armenier jetzt gewönlich nur 551 Jare ab, so dass das Jar 1864 nach ihrer Ära das Jar 1313 ist.

Gegen das Ende dieses Jarhunderts entspann sich ein heftiger Streit zwischen den Armeniern und den mit ihnen eng verbunden gewesenen Georgiern, welcher mit einer gänzlichen Spaltung beider Kirchen endete. Bis zu dieser Zeit hatten die Georgier ihr geistliches Oberhaupt, den Katholikos, selbst erwält, ihn aber alsdann nach Armenien geschickt, um ihm von dem armenischen die Weihe geben zu lassen. Als um das Jar 580 n. Chr. abermals ein Katholikos gestorben war, konnten sich die Georgier über die Neuwal nicht einigen und baten den armeni-

schen Katholikos Moses II., selbst eine Wal zu treffen und den von ihm Ernannten und Geweihten nach Georgien zu schicken. Seine Wal traf auf Kyrion, einen Georgier von Geburt, welcher außer seiner Muttersprache und der armenischen auch der griechischen und persischen Sprache kundig war, und den er selbst zum Ökonom der Kirche des Patriarchats und zum Chorbischof der Provinz Ararat ernannt hatte. Dieser hatte sich schon vorher von der Rechtgläubigkeit des chalcedonischen Concils überzeugt und bewog durch Vorlegung der Beschlüsse desselben die Geistlichkeit wie die Großen des Landes zu dessen Anerkennung. Damals kamen viele Nestorianer nach Georgien, welche als Ketzer keine Aufnahme fanden; sie legten daher zum Schein ihre Irrtümer ab, und erlangten dadurch Zutritt zu der Kirche. Dies erfur der Katholikos Moses, und machte Kyrion darüber harte Vorwürfe, welcher auch, nachdem er die Sache genau geprüft und sich von der Warheit der Beschuldigung des armen. Katholikos überzeugt hatte, jene sogleich aus der Kirche verbannte. Der Nachfolger von Moses, der Kathol. Abraham, trat, als er hörte, daſs Kyrion das chalcedon. Concil angenommen hatte, in Korrespondenz mit ihm, und verlangte von ihm, daſs er widerrufe und sich wider den Armeniern anschließe. Da Kyrion aber sich nicht dazu bewegen ließ und ihn im Gegenteil von der Orthodoxie des Concils zu überzeugen suchte, so hielt Abraham 596 n. Chr. eine Synode in Dwin, auf welcher Kyrion und alle Anhänger des chalcedonischen Concils verbannt und jeder mit dem Bann belegt wurde, der in irgend einer Weise mit den Georgiern umgehen würde. Kyrion beschwerte sich darüber bei dem Kaiser Mauritius, welcher im folgenden Jare in Konstantinopel eine Synode veranstaltete und zu dieser, außer den griechischen, auch die 19 Bischöfe seines Anteils von Armenien berief, denen der Katholikos Abraham noch seinen Stellvertreter Werthanes und den Wardapet Gregor zugesellte. Die Bischöfe des griechischen Armeniens wurden von der Warheit der chalcedonischen Beschlüsse überzeugt und nahmen sie an, die beiden speziellen Abgesandten Abrahams aber verweigerten hartnäckig ihre Anerkennung. Das bewog den Kaiser, die ihm unterworfenen Armenier der geistlichen Obhut Abrahams zu entziehen und einen besonderen Katholikos, Johann, im J. 600 n. Chr. ihnen zu geben, dem er den Marktflecken Kutais zu seiner Residenz anwies. Als aber Johann im J. 616 n. Chr. starb, blieb diese Stelle unbesetzt, und da auch Abraham kurz darauf mit Tod abging, so wurde dessen Nachfolger, Komitas, wider das geistliche Oberhaupt über alle Armenier. Im Jare 628 n. Chr. kam der Kaiser Heraklius nach Karin (Erzerum), wo er sah, daſs unter den Armeniern große Streitigkeiten stattfanden, weil die einen das chalcedon. Concil anerkannten, die anderen es verwarfen. Deshalb ließ er eine Provinzialsynode dort halten, wozu die armenischen und griechischen Bischöfe eingeladen wurden. Auch den damaligen Katholikos Jezr oder Esra lud er dazu ein mit dem Bedeuten, daſs der Kaiser für seine armenischen Untertanen einen besonderen Katholikos einsetzen würde, wofern er nicht kommen und das chalcedonische Concil anerkennen wollte. Jezr ging mit mehreren Bischöfen und Wardapets (Doktoren der Theologie) dahin, sie wurden überzeugt und nahmen das Concil an. Der Sitte gemäß wurde er bei seiner Rückkehr vor der Stadt Dwin von der gesamten Geistlichkeit empfangen und feierlich in die Stadt und in die Kirche geleitet. Nur der Schlüsselbewarer der dem heil. Gregor geweihten Kirche, der Wardapet Johann, war dabei nicht erschienen. Als ihn Jezr darüber zur Rede setzte, erhielt er von ihm, als erbitterten Gegner des chalcedonischen Concils, beleidigende Antworten, so daſs ihn der Katholikos mit Gewalt aus der Kirche treiben ließ und des Landes verwies. Johann verbarg sich in dem fernen Kloster Maira wankh (d. i. „Cedernkloster"), von wo er ebenfalls von Jezr vertrieben wurde, der diesem Kloster nun deshalb den Namen Mairagom (d. i. „Cedernstall") gab. Von da begab sich Johann, Mairawanensis oder Mairagomensis genannt, nach Albanien, wo er außer anderen Schülern namentlich einen gewissen Sargis (Sergius) gewann, welcher in verschiedene Ketzereien, besonders in die des Julianus von Halikarnaß, dessen Schriften er übersetzte, und des Sabellius verfiel. Aber auch seinem Lehrer hatte man dieselben Irrtümer schon vorgeworfen, welche vorzugsweise das Mysterium der Menschwer-

dung Christi betrafen, indem er behauptet haben soll, daſs Christus nur scheinbar den menschlichen Leib angenommen und gelitten habe. Er verwarf unter anderem auch die allerdings kritisch bezweifelte Stelle Luk. 22, 43. 44. Gegen ihn schrieben Theodorus Kherthenavor und Johannes Oznienſis, dessen Schüler, aber der Katholikos Johannes VI. verteidigt ihn in seiner Geschichte und klagt nur seinen Schüler Sergius der Häresie an. Von den Schriften Beider ist bis jetzt noch nichts bekannt geworden.

Infolge der Annahme des chalcedonischen Concils von Seiten des Katholikos vereinigten sich viele Armenier des griechischen Anteils vollständig mit den Griechen, veränderten ihren Kultus nach denselben, nahmen gesäuertes Brod sowie Wasser mit Wein gemischt bei der Kommunion, feierten das Fest der Geburt Christi den 25. Dezember, verwarfen in dem Trishagion die Worte „der du gekreuzigt warst" (ὁ σταυρωθείς) u. s. w. Viele dagegen konnten sich dazu nicht entschließen, und verwarfen sogar zum Teil wider das chalcedon. Concil: und so entstand wider große Uneinigkeit, wobei die letzteren von den ersteren, denen die Griechen beistanden, hart bedrängt wurden. — Nerses III., der Nachfolger von Jezr, sah sich durch dieses alles, sowie durch das Überhandnehmen der genannten Ketzerei u. s. w. veranlaſst, im J. 645 n. Chr. eine Synode zu Dwin zu halten, wozu sich 17 Bischöfe und viele weltliche Fürsten versammelten. Auf derselben wurden zuvörderst alle Ketzer und ketzerischen Schriften, sowie das chalcedon. Concil als die Ursache der Verbreitung des Nestorianismus und der Wirren im Lande verdammt und dann einige nützliche, die Kirchenzucht betreffende Verordnungen gegeben. Kurz darauf ließ sich Nerses mit einigen Bischöfen durch den anwesenden Kaiser Konstans II. im J. 647 n. Chr. bestimmen, das chalcedon. Concil anzuerkennen und mit ihm nach griechischem Ritus zu kommunizieren. Der Übermut der Griechen und namentlich die Zügellosigkeit der griechischen Truppen regten die Armenier gegen diese und ihren Glauben auf, daher der Kaiser von der vornehmen Geistlichkeit wie von den weltlichen Großen bei Strafe ihrer Absetzung eine schriftliche Beglaubigung der Annahme des chalcedonischen Concils verlangte; jedoch brachte er diese Drohung nicht zur Ausfürung, als er von den zu Dwin im J. 648 n. Chr. versammelten Großen und Bischöfen ein unterwürfiges Schreiben mit der flehentlichen Bitte erhielt, sie bei ihrem angestammten Glauben zu lassen. Nur die griechischen Truppen und deren Befehlshaber drückten die Armenier fortwärend, und Nerses, der im Gegensatz gegen die Bischöfe und Großen für die Griechen und das chalcedonische Concil gestimmt war, sah sich genötigt, aus seiner Residenz zu fliehen, weshalb ein Wardapet Johannes im J. 649 nach Chr. zu seinem Stellvertreter ernannt wurde, der in seinem Eifer gegen die Griechen das chalcedon. Concil und mit ihm alle, welche demselben und dem griechischen Kultus anhingen, auf einer Synode im J. 651 zu Manazkert verdammte. Im J. 654 n. Chr. kehrte Nerses zurück, und da mittlerweile die Paulicianer, welche die Verehrung des Kreuzes und der bildlichen Darstellungen Christi verwarfen, in Armenien aufgetreten waren, deren Ansichten auch Sargis, der Schüler des Joh. Mairagomensis, huldigte, so verfolgte er beide Sekten und verwies sie aus dem Lande. Nach wenigen Jaren zeigten sich beide Sekten wieder, wurden aber nun, namentlich die der Mairagomenser, durch den Katholikos Israel um 667 n. Chr. gänzlich ausgerottet. Die ersteren zeigten sich zu Anfang des folgenden Jarhunderts wider; der damalige Katholikos, Johannes Oznienſis, verdammte sie und alle, welche mit ihnen umgehen würden, auf einer Synode zu Dwin im J. 710 n. Chr., wo er zugleich mehrere Kanones in Betreff des Kultus feststellte. Um mehreren unter der Geistlichkeit eingerissenen Unordnungen zu begegnen, berief 768 n. Chr. der Katholikos Sion die Bischöfe zu einer Synode nach Partav (Berdaa) in Albanien zusammen, in welcher auch der Kanon des A. Testaments bestimmt wurde. — Um das Jar 840 n. Chr. trat ein neuer Sektenstifter in Armenien, Namens Sembat, auf. Von ihm wird erzält, daſs er erst zu den Paulicianern gehört und sich später einem persischen Arzte angeschlossen habe, der zugleich Magier und Astronom gewesen sei. Er ließ sich darauf in dem Flecken Thondrak nieder, wovon seine Anhänger den Namen der Thondracener erhielten. Seine Gegner be-

haupteten, er habe die Vorsehung Gottes und die Gnadengaben des heiligen Geistes geleugnet, sowie die Seligkeit der Frommen nach dem Tode, die Sakramente der Kirche verworfen, einen frommen Lebenswandel geheuchelt und sich die bischöfliche Würde angemaßt. Von Thondrak aus verbreitete sich diese Sekte weiter, und der Katholikos Johannes Owajensis sprach nicht nur 847 n. Chr. den Kirchenbann über ihn und seine Anhänger aus, sondern sandte auch an alle seine Bischöfe ein Cirkularschreiben, worin er sie vor ihm warnte. Troß seinen und seiner Nachfolger Bemühungen erhielt sich diese Sekte mehrere Jarhunderte lang, zu Anfang des 11. Jarhunderts trat sogar ein Bischof, Namens Jakob, zu ihr über, aber um die Mitte desselben Jarhunderts wurde sie durch den weltlichen Fürsten Gregor Magistros und den Kath. Petros I. gänzlich ausgerottet. Ausfürlicher werden wir darüber an einer anderen Stelle berichten, da uns die Nachricht zugekommen ist, daſs sie sogar noch heute in schwachen Überresten in derselben Gegend, von welcher sie ausgegangen ist, existiren soll, die, wenn sie sich bestätigen sollte, den Beweis liefern würde, daſs die Gegner eine ganze falsche Ansicht über sie verbreitet haben.

Im Jare 862 n. Chr. fand eine Synode in Schirakavan statt, veranlaſst durch ein Schreiben des Patriarchen Photius an den Katholikos Zacharia und den König Aschot I. gerichtet, mit der Aufforderung zur Anerkennung des chalcedonischen Concils. Es wird nicht gesagt, ob sie diesem Verlangen genügt haben, jedoch scheint dies daraus hervorzugehen, daſs Zacharia in freundschaftlichem Verkehr mit den Griechen blieb.

Das 10. Jarhundert zeichnete sich besonders dadurch aus, daſs viele Klöster erbaut wurden. Die Katholici wurden genötigt, ihren bisherigen Sitz zu verlassen, und mehrere residirten von 925—965 n. Chr. auf der Insel Aghthamar, bis im J. 993 Ani, die Residenz der bagratidischen Könige, auch die der Patriarchen wurde und 71 Jare lang blieb. — Ani war ursprünglich eine kleine, unbedeutende Festung in dem fruchtbaren Gau Schirak, der zu der Provinz Ararat gehörte. Der König Terdat schenkte denselben im J. 321 n. Chr. dem Fürsten Kamsar und er blieb in dem Besitze der Kamsarier bis er gegen Ende des 8. Jarhunderts ihnen von den Bagratiden Aschot und Sembat abgekauft wurde, worauf der erstere Ani neu befestigte und 783 n. Chr. dahin seine Familie brachte. Ani ward von seinen Nachkommen vergrößert, mit prächtigen Palästen, Kirchen und anderen Gebäuden geschmückt und vom J. 961 n. Chr. an die Residenz der bagratidischen Könige. Sie wurde mit einer inneren und einer äußeren Mauer und tiefem Graben umgeben, 989 n. Chr. der Grund zu einer Kathedrale gelegt, und soll 1000 Kirchen und 100,000 Paläste gehabt haben. Der Katholikos Chatschik (von 972—992 n. Chr.), welcher in Ani erwält worden, erbaute außerhalb der Stadt das prächtige Patriarchat mit einer schönen großen Kirche, und die Königin Katramits vollendete 993 n. Chr. die Kathedrale der Stadt, worauf Ani der Patriarchensitz wurde. Aber nur solange, als die Dynastie der Bagratiden auf dem Throne saß, dauerte die Größe dieser Stadt. Im J. 1046 n. Chr. ward sie den Griechen übergeben, und in demselben Jare zerstörte ein furchtbares Erdbeben viele Paläste der Stadt. Im J. 1064 n. Chr. nahm der Seldschuke Alp Arslan die Stadt ein, und verheerte sie vollständig. Dennoch erholte sie sich bald wider, bis nach widerholten Belagerungen und Eroberungen ein Erdbeben, desgleichen noch nie erlebt worden war, im J. 1319 n. Chr. Ani für ewige Zeiten zu einer Ruine machte, welche noch jetzt alle Reisenden durch ihre Großartigkeit und Pracht in Staunen und Bewunderung setzt. — Als Ani in den Händen Alp Arslans war, wollten die Griechen keinen Katholikos wider einsetzen, um die Armenier ganz an sich zu ziehen, aber die der Kaiserin Eudoxia befreundete Prinzessin Maria setzte durch diese eine Neuwal durch, da der letzte Katholikos Chatschik II. gestorben war. Es wurde Wahram, Son des Gregor Magistros, erwält, welcher den Namen Gregor und, weil er sich vorzugsweise mit den Legenden der Märtyrer beschäftigte, den Beinamen Wkajasêr, d. i. Martyrophilos, erhielt, 1065 n. Chr. Nach 6 Jaren zog er sich in ein Kloster auf dem Gebirge Kara Tagh (armen. Siav. liarn, „das schwarze Gebirge“) zurück und salbte seinen Kanzler, den War-

dapet Georg, zum Katholikos, den er aber schon nach zwei Jaren wider abzusetzen genötigt war. Mit seiner Bewilligung wurde 1073 n. Chr. in dem Städtchen Honi durch den armenischen Machthaber Philartos (Philaret) ein Katholikos Sargis eingesetzt, welchem drei Jare später Theodorus folgte. Gregor ging auf einige Zeit nach Ani und ernannte, als er wider wegreiste, seinen Schwesterson Barsegh (Basilius) zu seinem Stellvertreter. Im Jare 1075 begab er sich nach Rom zu dem Papst Gregor VII., bei dem er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Von da reiste er nach Jerusalem, blieb ferner ein ganzes Jar in Memphis, wo er seinen zweiten Schwesterson, Gregorius, zum geistlichen Oberhaupte der dortigen Armenier einsetzte, und kehrte dann in sein Kloster auf dem Kara Tagh zurück. Die im östlichen Armenien wonenden Armenier bewogen ihn nun, da er zu entfernt von ihnen lebte, den von ihm selbst eingesetzten Stellvertreter, seinen Schwesterson Barsegh, im Jar 1082 n. Chr. zum Katholikos zu weihen; und da der armenische Fürst Philartos auch in Marasch einen Katholikos Paulus ernannte, so waren damals gleichzeitig vier Katholici, obgleich das Volk nur Gregor als den rechtmäßigen anerkannte. Der letzte derselben, Poghos (Paulus), zog sich selbst bald wider in sein Kloster zurück, da er sah, daſs diese Spaltung unheilvoll war, und Theodorus wurde auf Befehl des Seldschuken Melik Schah durch Barsegh im J. 1091 n. Chr. abgesetzt, Barsegh selbst ward nach dem Tode Gregors 1105 n. Chr. alleiniger Katholikos. Jedoch trat nach dessen Tode 1113 eine abermalige Spaltung ein, welche bis auf den heutigen Tag fortdauert. Damals wurde auf Barseghs Wunsch Gregor, der Neffe des im J. 1105 gestorbenen Gregor, welcher erst 20 Jare alt war, also noch nicht das kanonische Alter erreicht hatte, zum Katholikos erwält. Dies benutzte der Erzbischof von Aghthamar, David, um sich zum Katholikos erwälen zu lassen, und bewog viele Bischöfe und Fürsten der orientalischen Armenier, ihn anzuerkennen. Sobald dies Gregor vernahm, berief er sämtliche Bischöfe und Geistliche der Umgegend zu einer Synode auf dem Gebirge Kara Tagh 1114 n. Chr. zusammen, auf welcher einstimmig David abgesetzt und alle, die durch Bestechung (welche man diesem auch vorwarf) zu geistlichen Würden gelangten, mit dem Bann belegt wurden. Auf derselben Synode scheint auch bestimmt worden zu sein, daſs zu der gültigen Wal die Einstimmigkeit der vier vornehmsten Erzbistümer von Betschni, Haghbat (Halbat), dem Kloster des heil. Thaddäus und dem des heil. Eustathius, sämtlich in Großarmenien gelegen, notwendig sei. Gregor, mit dem Beinamen Pahlavuni, trat zuerst in nähere Verbindung mit dem päpstlichen Stule. Als im Jare 1141 n. Chr. auf Befehl des Papstes Innocenz II. eine Synode zu Antiochien veranstaltet wurde, erhielt auch er eine Einladung dazu und war mit seinem Bruder Nerses dabei gegenwärtig. Nach derselben begleitete er den päpstlichen Legaten nach Jerusalem, wo abermals eine Synode war, auf welcher er die Anwesenden von der Orthodoxie der armenischen Kirche überzeugte. Infolge dessen übersandte ihm der Papst als Zeichen der patriarchalischen Würde den Stab und Schleier mit einem freundlichen Schreiben, welches Gregor demütig beantwortete. Später wollte er auch mit den Griechen, mit denen die Armenier des Glaubens wie des Kultus wegen fortwärend im Streite lebten, eine Vereinigung zu Stande bringen, wurde jedoch durch seinen Tod daran verhindert. Den Sitz des Patriarchats hatte er seit dem Jare 1147 n. Chr. nach Hromkla verlegt, wo auch seine Nachfolger residirten, unter denen der erste sein jüngerer Bruder Nerses war, welcher den Beinamen Schnorhali, d. i. „der Anmutige“, erhielt. Er gelangte im J. 1166 zu dieser Würde, und und schrieb alsbald Briefe an den Kaiser Manuel Comnenus, sowie an den griechischen Patriarchen Michael, worauf diese den Theologen Theorianus zu ihm sandten, welcher lange mit Nerses disputirte (s. Clem. Galani conciliationis ecclesiae armenae cum romana. Pars. I, p. 242 sqq.). Endlich waren sie in allen Punkten einig und Theorianus nahm die schriftliche Bestätigung von Seiten des Katholikos nach Konstantinopel mit; der Kaiser und der Patriarch schickten auch ihrerseits ihre Übereinstimmung an Nerses, und dieser schrieb an alle hohen Geistlichen in der Nähe und Ferne, um sie davon in Kenntniß zu setzen und sie zu einer großen allgemeinen Synode einzuladen. Bevor diese jedoch zu Stande kam, starb

er im J. 1173 n. Chr. Sein Neffe und Nachfolger, Gregor Tgha („das Kind"), bemühte sich auf alle Weise, das von seinem Oheim begonnene Werk durchzufüren. Nachdem die Griechen in Konstantinopel auf einer Synode bestimmt hatten, von den Armeniern nur die Annahme des chalcedonischen Concils und der zwei Naturen in Christo zu verlangen, hielt Gregor 1179 n. Chr. eine große Synode in Hromkla, zu welcher 333 Bischöfe und viele Wardapets und Mönche kamen, 300 andere Bischöfe aber, die verhindert waren, schriftlich ihre Zustimmung gaben. Nerses Lambronensis, Bischof von Tarsus, hielt die Einleitungsrede; einstimmig wurden die Forderungen der Griechen angenommen und durch aller Unterschrift beglaubigt. Sogleich wurde dies dem Kaiser und der Synode berichtet, allein die Ankunft der Gesandten mit diesem Schreiben verzögerte sich durch allerlei Umstände, sodaſs dieselbe erst nach dem Tode des Kaisers nach Konstantinopel kam und auf diese Weise abermals das schöne Werk vereitelt wurde. Dadurch wurde der Haſs der Griechen gegen die Armenier von neuem aufgeregt, und da sie deren Annäherung an die Lateiner bemerkten, so verleumdeten sie dieselben bei diesen. Gregor sah sich deshalb genötigt, an den Papst Lucius III. im Jare 1184 n. Chr. zu schreiben, um sich bei ihm zu rechtfertigen, und erhielt eine tröstende Antwort von ihm. Seine Friedensliebe zog ihm aber die Feindschaft des Abtes Gregor Tutſordi von Sanahin, einem Kloster gegenüber von Halbat, zu, welcher die Seinigen gegen ihn aufhetzte und mit ihnen Barsegh, Bischof von Ani, zum Katholikos wälte; das Volk jedoch im allgemeinen erkannte nur Gregor als ihren rechtmäßigen Katholikos an. Um dieselbe Zeit wünschte der armenische Herrscher von Cicilien, Leon II., von den Lateinern die Königskrone zu erhalten. Er wandte sich deshalb an den Papst Cölestin III. und den Kaiser Heinrich VI., welche ihm diese auch durch den Erzbischof von Mainz zuschickten, aber 3 Bedingungen daran knüpften: 1) die kirchlichen Hauptfeste an gleichen Tagen mit den andern Kirchen zu feiern, 2) die Horen und die Messe innerhalb der Kirche vor der Gemeinde zu halten, und 3) das Fasten nicht am Abend vor Epiphanias und Ostern aufzuheben. Gern willigten Leon und der Kath. darein, wiewol der letztere, Gregor VI., sich dadurch jenen Miſsvergnügten ebenfalls verhaſst machte. — Zu Anfang des 13. Jarhunderts entstand abermals ein Schisma. Nach dem Tode des Kath., Gregor VI., ward der Erzbischof von Sis, Johannes VII., 1202 n. Chr. erwält; damit unzufrieden, machten die Bischöfe von Kleinarmenien den Bischof von Sebastia, Anania, die von Schirak aber in Großarmenien den Bischof von Ani, Barsegh (Basilius), zum Katholikos. Nach einem Jare wurde Johannes VII. durch den König Leon abgesetzt und David III. ernannt, sodaſs gleichzeitig 4 Katholici waren. Aber nach 3 Jaren starben David und Anania, und Johannes, mit dem sich der König ausgesönt hatte, erhielt seine Würde wieder. Im J. 1243 n. Chr. hielt der Kath. Konstantin I. eine Synode in Sis, wo außer andern die Zucht und Ordnung unter Laien und Geistlichen betreffenden Bestimmungen auch festgesetzt wurde, daſs zu dem Diakonat mindestens ein Alter von 20, zu der Priesterwürde von 25, und zur bischöflichen von 30 Jaren erforderlich sei. Auf Veranlassung des Papstes Innocenz IV. hielt ders. Kath. im J. 1251 n. Chr. eine Synode in Sis, wo das Dogma von dem Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sone angenommen wurde. — Als im J. 1293 n. Chr. Hromkla von den Ägyptern ganz zerstört wurde, erwälten von dieser Zeit an die Katholici Sis, die Residenz der rubenidischen Könige, zu ihrem Wonsitz. Der erste derselben, Gregor VII., welcher sich viel mit dem Kultus der lateinischen und griechischen Kirche beschäftigt hatte, wünschte den der armenischen mit jenen Kirchen mehr in Einklang zu bringen, und machte es der hohen Geistlichkeit von Großarmenien bekannt, erregte aber dadurch Unwillen und Zwiespalt; und als er im Begriff war, eine Synode zusammenzuberufen, starb er im J. 1306 n. Chr. Der König Leon ließ die Synode halten, auf welcher die von Gregor VII. aufgesetzten Punkte angenommen und der im J. 1290 n. Chr. abgesetzte Kath. Konstantin II. wider gewält wurde. Jene Beschlüsse erregten großes Miſsvergnügen, weshalb der Kath. sie, 1316, auf einer Synode zu Adana, die jedoch nur von wenigen besucht wurde, bestätigen ließ. Dieselben gaben auch die Veranlassung, daſs der armen. Bischof

von Jerusalem, Sargis (Sergius), im J. 1311 n. Chr. sich von dem Kath. lossagte, und durch ein Diplom von dem ägyptischen Sultan Melik en naser zum unabhängigen armenischen Patriarchen ernannt wurde. Dieses Patriarchat besteht seitdem ununterbrochen fort. Kurz darauf entstanden neue Bewegungen in der armenischen Kirche. Der Wardapet Johannes von Kherrni hatte in Aterpatakan (Azerbeidschan) einen lateinischen Missionar, den Dominikaner Bartholomäus, kennen und von ihm die lateinische Sprache gelernt. Er trat darauf um 1330 n. Chr. als Prediger und Reformator auf, und verlangte eine völlige Umänderung des armenischen Kultus nach dem lateinischen. Man verfolgte ihn und seine Anhänger, vermochte aber nicht, sie ganz zu unterdrücken. Johannes ging nach Rom und erlangte von dem Papste die Erlaubnis zur Gründung eines besonderen Zweiges der Dominikaner für den Orient unter dem Namen Unitores, als Vereiniger der armenischen Kirche mit der römischen. Er breitete seine Tätigkeit auch über Kleinasien und die Krim aus, und ging auch noch weiter in seinen reformatorischen Bestrebungen, indem er die lateinische Sprache bei dem Kultus einfürte, die armen. Sakramente für ungültig erklärte, und darum die Laien nochmals taufte, die Geistlichen aber widerholt ordinirte, wenn sie sich ihm anschlossen. Unter seinen Anhängern tat sich besonders Nerses Balienz, Bischof von Urmia, hervor, der gleich anderen aus der Kirche ausgestoßen und aus Armenien verjagt, um sich zu rächen, zu dem Papste Benedikt XII. bis nach Avignon ging, und die armenische Kirche bei ihm verleumdete, indem er ihr 117 Irrtümer vorwarf. Diese, dem Kath. zugeschickt, wurden auf einer Synode zu Sis 1342 n. Chr. Punkt für Punkt widerlegt, und durch diese gründliche Widerlegung der Papst, damals Clemens VI., zufrieden gestellt. Auf einer im J. 1361 n. Chr. in Sis gehaltenen Synode wurde streng untersagt, bei dem Abendmal Wasser unter den Wein zu mischen. Zu dem Concil von Florenz erhielt der Kath. Konstantin V. von dem Papst Eugenius IV. eine Einladung, und schickte 4 Wardapets an seiner Statt dahin, welche erst 1439 nach Beendigung des Concils dort ankamen, aber nachträglich noch die Beschlüsse annahmen. Im folgenden Jare wurde Gregor IX. zum Kath. erwält. Da aber die Zal der Bischöfe in Sis zu der Wal nicht genügte, so ordinirte er an einem Tage one vorhergegangene gesetzliche Wal 5 Bischöfe. Dies erregte allgemeines Missfallen; es wurde daher eine große Synode in Etschmiadzin veranstaltet, zu welcher gegen 700 Bischöfe und andere Geistliche sich einfanden, und auch Gregor feierlich eingeladen wurde. Er weigerte sich aber zu kommen, und es wurde nun Kirakos (Cyriacus) einstimmig zum Bischof und Katholikos geweiht. Von dieser Zeit an (seit 1441 n. Chr.) ward Etschmiadzin als der Sitz des rechtmäßigen geistlichen Oberhauptes aller Armenier anerkannt, obgleich fortan auch in Sis und Aghthamar Katholici bestanden und noch bestehen, wiewol der letzte in der neuesten Zeit sich dem von Etschmiadzin ganz untergeordnet haben soll, und eigentlich nicht viel mehr als den Namen hatte, da seine Macht sich kaum noch über die Insel hinaus erstreckte. — Im Jare 1562 schickte der Kath. Michael von Etschmiadzin einen Gesandten, Abgar, zu dem Papst Pius IV., welcher den Armeniern eine Kirche in Rom schenkte und eine armenische Druckerei errichten ließ, in welcher 1567 n. Chr. zuerst die Psalmen, und dann noch mehrere andere Werke gedruckt wurden. Der Papst Gregor XIV. gab im Jare 1574 eine Bulle heraus, in welcher er bestimmte, dass in Rom eine Schule zur Ausbildung junger Armenier errichtet werden sollte. Nur durch seinen bald darauf erfolgten Tod ward die Ausfürung dieses Planes verhindert. — Die Katholici von Etschmiadzin, Moses III. (1630 bis 1633) und sein Nachfolger, Philippus, traten wider mit dem päpstlichen Stul in Korrespondenz; der erstere richtete eine Druckerei ein, deren Typen später verschönert wurden, der letztere unternahm eine Reise nach Jerusalem, wo er mit dem gleichzeitigen Kath. von Sis, Nerses, 1651 n. Chr. zusammentraf und ein Freundschaftsbündnis mit ihm schloss. Von da ging er nach Konstantinopel, um die Zerwürfnisse wegen des seit 1461 dort bestehenden Patriarchats auszugleichen. Dergleichen Wirren gab es von nun an fast fortwärend, teils in Etschmiadzin, welches unter dem Druck der Perser schmachtete, teils in Jerusalem, mehr noch aber in Konstantinopel, wo die Katholici gewält wurden und die begüterten

Laien einen bedeutenden Einfluſs ausübten. Mehrere Katholici erneuerten auch die Korrespondenz mit der römischen Kurie, wiewol gegen den Willen des Volkes und der meisten Geistlichen. Einen großen Vorschub leistete der römischen Kirche besonders die Kongregation der Mechitharisten (s. d. Art.), welche seit 1717 auf der Insel S. Lazzaro bei Venedig neben der Verbreitung europäischer Bildung unter ihren Landsleuten auch die des Katholizismus im Auge hat. Ein Teil von ihnen gründete 1774 ein Kloster in Triest, später aber gingen diese nach Wien, wo sie 1837 ein neues Kloster mit ausgebreiteter Druckerei errichteten. Fast gleichzeitig mit den Mechitharisten in Venedig gründeten katholische Armenier aus Haleb eine Kongregation und Kloster mit denselben Zwecken im Libanon, und der katholisch-armenische Bischof von Haleb, Abraham, welcher, von dort vertrieben, in diesem Kloster lebte, wurde, als 1737 der Kath. von Sis, Michael, gestorben war, von seinen Glaubensgenossen in Syrien zu dessen Nachfolger erwält, und erhielt 1740 von dem Papst die Weihe. Da er nach Sis selbst nicht gehen konnte, so blieb er als Kath. von Sis in partibus in jenem Kloster und seine Nachfolger leben dort mit demselben Titel. Später erbauten die katholischen Armenier noch zwei andere Klöster nicht weit davon in dem Libanon. Außerdem haben die katholischen Armenier noch gemeinschaftlich mit den katholischen Syrern einen Patriarchen in Konstantinopel, welcher ihre Gerechtsame bei dem Divan gegen die altgläubigen (gregorianischen) Armenier vertritt. — Die Reformbestrebungen unter den Armeniern und die Bildung evangelischer Gemeinden unter ihnen sind eine Frucht der neuesten Zeit, hervorgegangen zunächst aus der Verbreitung der altarmenischen Bibelübersetzung durch die russische und englische Bibelgesellschaft, wodurch die Geistlichkeit, und der vulgär-armenischen und türkischen von Seiten der letztern, wodurch die Laien auf die heilige Schrift und auf die Widersprüche ihrer Kirche gegen dieselbe aufmerksam gemacht wurden. Ihre weiteren Aufklärungen verdanken sie den amerikanischen Missionären, welche seit 1832 unter ihnen wirken. Vgl. das Basler Missionsmagazin von 1832 an; sodann Pischon in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1855, S. 209 ff., 1856, S. 299 ff.; dazu die protestantischen Armenier und ihre Bitte an das evangelische Deutschland, von Pischon 1863. 8°. Die Armenier in der Türkei, ihre Erleuchtung, Not und Hoffnung, von Pfeiffer. Berlin 1863. 8°. — Die Anzal sämtlicher auf dem ganzen Erdenrund zerstreuten Armenier beläuft sich auf 2 — $2^1/_2$ Millionen Seelen, von denen etwa 75—100,000 der katholischen Kirche sich angeschlossen haben und ungefär 10,000 evangelische Christen sind. Dazu Grundemann, Allgemeiner Missionsatlas, Asien Nr. 2. Über die armenische Kirche überhaupt sind noch zu vergleichen: Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena dal Marchese Giovanni de Serpos. Venezia 1786. 3 Bde. 8°. und Clem. Galani Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana Romae 1650—1661. 3 Voll. Fol. Das letztere Werk ist jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen, da es manche Fehler und Entstellungen enthält.

H. Petermann †.

Arminius, Arminianismus. Die Erscheinung des Arminianismus darf nicht als eine isolirte, zufällig in der reformirten Kirche hervortretende, betrachtet werden; vielmehr bezeichnet sie die kräftige Reaktion eines in derselben zu sehr unterdrückten Elements der Allgemeinheit der göttlichen Gnade gegen den einseitigen Partikularismus der unbedingten Gnadenwal, welcher anfangs als Erneuerung des Augustinismus in der ganzen Kirche der Reformation herrschend, auch bei Zwingli, in der Fraktion derselben, welche sich zur reformirten Kirche entwickelte, mächtig blieb, wärend die lutherische Kirche ihn, wenn auch nicht dogmatisch, doch faktisch überwand. An der dogmatischen Lösung dieses großen Problems arbeitet unsere Zeit noch immer.

Die Universität Leiden war der Schauplatz eines einfluſsreichen Kampfes nicht sowol der Zwinglischen und der siegreich durchdringenden Calvinischen Dogmatik, als vielmehr einer humanistisch-biblischen Richtung, die sich allerdings an Zwingli anlehnte, und eines starren Dogmatismus; man könnte auch sagen: zwischen der milden Unbestimmtheit des Heidelberger Katechismus und der prädesti-

natianischen Schärfe der Confessio belgica (s. d. Art.). Erstere fand eine kräftige Stütze an dem trefflichen Manne, dessen Namen sie in einer besonderen Ausbildung trägt, welche man nicht als Luthertum in der reformirten Kirche bezeichnen darf, wenngleich in Beseitigung derselben auf einer hierarchischen Synode die lutherische Lehre mit getroffen wurde.

I. Jacobus Arminius, eigentlich mit Familiennamen Harmensen oder mit deutscher Form Hermanns, war 1560 (den Geburtstag findet man nirgends verzeichnet) als Son eines Messerschmiedes in Südholland zu Oudewater an der Yssel (daher Veteraquinas) geboren, fand nach seines Vaters frühem Tode seiner ausgezeichneten Anlagen wegen vielfache Unterstützung zu seinen Studien, durch welche er sich eine hohe gelehrte und humane Bildung erwarb. Nachdem er zu Leiden studirt, wo besonders der tiefe Kenner der Kirchenväter und Scholastiker, Lambert Danäus, sein Lehrer ward, hatte er noch Th. Beza zu Genf gehört, auch auf einer Reise durch Italien vielfache Erfarungen gesammelt, namentlich den Stammsitz der päpstlichen Kirche, Rom, besucht und hier in der Verderbnis der päpstlichen Regierung das „Geheimnis der Bosheit“ so arg gefunden, wie er es sich vorher nicht hatte denken können.

Bereits in Leiden war Arminius in der Philosophie ein Anhänger des Petrus Ramus, d. h. ein Gegner der allverbreiteten aristotelischen Philosophie geworden, was ihm in Genf so übel genommen ward, daſs er diese Universität eine zeitlang meiden muſste. In Basel, wo er seine Studien fortgesetzt hatte, erwarb er sich solches Ansehen, daſs die theologische Fakultät daselbst ihn, den 22järigen Jüngling, mit der theologischen Doktorwürde beehren wollte, die er sich jedoch bescheiden verbat. Kaum war er aber aus Genf mit rühmlichen Zeugnissen in sein Vaterland zurückgekehrt, als er, dem ein bedeutender Ruf vorangegangen war, (1588) Prediger in Amsterdam wurde, wo er mit großem Beifall predigte. Hier geriet er auf die Meinungen, welche ihm später einen Namen gemacht, aber auch sein Leben vielfach verbittert haben. Unter den zalreichen Anhängern einer allgemeinen göttlichen Gnade hatte daselbst ein geistvoller Laie, der Bürger Dirick Volkaerts zoon Kornhert mit seinen Angriffen gegen die reformirte Kirche, der er jedoch im ganzen anhing, und insbesondere gegen Calvins Prädestinationslehre vielen Anklang gefunden, war durch Unterredungen von seinem Irrtum nicht überzeugt, und zuletzt für einen Ketzer erklärt worden († 1590). Nun bat der Kirchenrat den Arminius, dessen Schriften (gesammelt Amsterdam 1630, 3 Vol. fol.) zu widerlegen. Es war aber zwischen den Verteidigern der Prädestinationslehre ein Streit ausgebrochen, indem die Prediger zu Delft als Infralapsarier die Behauptung der Supralapsarier fallen ließen. Auch dagegen sollte Arminius, besonders von Lydius in Franecker aufgefordert, die Ansicht seines Lehrer Beza verteidigen. Unter der Arbeit jedoch geriet er in Zweifel, welche er indessen verschwieg, bis man ihn, wegen milder Auslegung von Röm. VII, 14 in einer Predigt, des Pelagianismus anklagte. Von der Obrigkeit zur Verantwortung gezogen, erklärte er, nichts gegen das Glaubensbekenntnis der niederländischen Kirche noch gegen den Heidelberger Katechismus vortragen zu wollen. Da er jedoch bei seiner milderen Deutung der prädestinatianischen Stellen in der heiligen Schrift blieb, machte man ihm 1593 wegen einer Predigt über Röm. IX. neue Vorwürfe. Widerholte Untersuchung, Verhandlungen mit dem geistreichen Franz Junius zu Leiden, der die Prädestinationslehre sehr fein vorzutragen wuſste, bestärkten ihn in seiner universalistischen Ansicht, welche auch sein Freund Uytenbogaert (vgl. s. Selbstbiographie, später s. historischen Werke), ein ausgezeichneter Prediger im Haag, teilte. Auch sonst zeigte er einen freieren Geist, indem er sich z. B. den Eiferern, welche eine järlich erneuerte Verpflichtung der Prediger auf das Glaubensbekenntnis und den Katechismus verlangten, als dem Anfange einer unwürdigen Inquisition widersetzte.

So war seine Rechtgläubigkeit schon verdächtig, als er nach Junius Tode 1603 nach Leiden berufen werden sollte. Eine Verhandlung mit seinem künftigen Kollegen Gomarus entfernte die daher rürenden Bedenken, da er mit Augustin u. a. alten Lehrern den Pelagianismus verwarf. Nichtsdestoweniger geriet er be-

mit Gomarus über die Prädestination in Streit, indem Arm. geltend
n habe nicht bloß den Pelagianismus, sondern auch den Manichäismus
grobe Irrtümer zu vermeiden, G. mache Gott zum Urheber der Sünde.
wurde immermehr verdächtigt. Zur Beilegung der Streitigkeiten wurde
Generalsynode in Aussicht genommen und 1608 ein Gespräch zwischen
und Gomarus gehalten, das aber um so mehr one dauernden Erfolg
der gelehrte und milde Universalist mitten unter den beginnenden Stür-
rdischen Schauplatz abgerufen ward. Arminius starb am 19. Oktober
nicht fünfzig Jare alt, aber seine Anhänger überlebten ihn. Seine
ind zu Leiden 1629 u. ö. gesammelt erschienen, sein Leben haben Kas-
, ein Son des Verfassers der berühmten historie der reformatie (1724
v. L. v. Mosheim 1725), und Petrus Bertius, der später zum Papst-
at, beschrieben.

Der Arminianismus breitete sich nach dem Tode des Mannes, nach
tannt war, nur weiter aus. Da seine Anhänger aber, wie es zu ge-
gt, allmählich weiter gingen, so ist seine eigene Lehre von Gnade und
ion, dass Gott solche unter den gefallenen Menschen zu Gnaden annehme,
em Rufe im Glauben folgen würden, von der späteren arminianischen
nterscheiden. Der Arminianismus gewann aber nicht nur durch seine
einer allgemeinen Gnade, sondern auch dadurch immer mehr große
dass er gegen die Enge kirchlicher Beschränkungen einem religiös und
innigen Geiste Raum ließ; wärend unter den Gegnern manche so weit
ss sie die Schrift sogar nach Norm der symbolischen Bücher erklärt
ten, behauptete derselbe eine völlige Freiheit der Schrifterklärung und
Symbole nur insoweit als bindend anerkennen, als sie mit der Bibel
mten.

Versuch, Conrad Vorstius († 1622, s. d. A.) an Arminius Stelle zu
terte zwar an der Drohung König Jakobs I. von England, die Allianz
eneralstaten von Holland abzubrechen, brachte aber des Arminius An-
den Verdacht des Socinianismus, sodass Grotius wider diese Zulage
digung nötig fand. Die Geschichte des Arminianismus nach dem Tode
ius zerfällt in drei Perioden: 1) bis zur Dortrechter Synode 1618;
bis zur erreichten Duldung in Holland; 3) bis auf die neuesten

e immer heftiger angefeindete Partei übergab, da der Streit schon ins
egangen war, 1610 den Staten von Holland und Westfriesland eine
atia in fünf Artikeln, von welcher sie den Namen Remonstranten
den sie am liebsten füren.
rste dieser Artikel lautet: Deum aeterno immutabili decreto in J. Chr.
nte jacta mundi fundamenta statuisse, ex lapso peccatis obnoxio hu-
re illos in Christo, propter Chr. et per Chr. servare, qui spiritus
ia in eundem ejus filium credunt et in ea fideique obedientia per
atiam in finem perseverant; contra vero eos, qui non convertuntur,
in peccato et irae subjectos relinquere et condemnare tanquam a
os. Jo. III, 56. Der zweite A. sagt aus, wie J. Chr. für alle ge-
lche sich im Glauben sein Verdienst aneignen. Im dritten heißt es
alutarem fidem a se ipso non habere, weil er nämlich durch die Kraft
en Willens in statu defectionis et peccati nichts gutes, wie der Glaube
usdenken noch tun kann. Im vierten A. heißt es, die göttliche Gnade
progressum et perfectionem omnis boni, auch selbst noch im Wider-
der one sie nicht das mindeste Gute wollen oder tun könne; dennoch sei
resistibilis, wie die Bibel lehre. Der fünfte A. setzt hinzu, dass die
Glauben Christo insiti ac proinde spiritus ejus vivificantis participes
unde) die Kräfte erhalten, durch welche sie mit Hilfe des heiligen Geistes
inde, Welt und das eigene Fleisch besiegen können. Einen Zusatz, „wie-
Widergebornen wider abfallen könnten, sei nur nach der Schrift zu ent-

scheiden", modifizirten die Remonstranten 1611, indem sie sich für die Verlierbarkeit der göttlichen Gnade entschieden aussprachen. —

Wichtig sind noch für die Kenntnis ihres ursprünglichen Systems: Scripta adversaria collationis Hagiensis habitae 1611. Lugd. B. 1616. 4° und Remonstrantium Epistolae (von Kaspar Barläus † 1648) L. B. 1617.

Die Gegner setzten eine Kontraremonstranz in weit weniger gemäßigten Ausdrücken auf, vielfache Verhandlungen darüber erbitterten, statt den Streit beizulegen, die Gemüter. Die Staten von Holland verboten daher 1614 allen weiteren Streit und befahlen Duldung in Liebe und Frieden. Die Kontraremonstranten setzten sich der Obrigkeit entgegen, deren Rechte dagegen die Remonstranten, namentlich der berühmte Grotius, in Schutz nahmen. Damit verflocht sich politischer Streit der republikanischen Partei, deren Haupt der ehrwürdige Oldenbarnevelt war, mit dem nach einer Monarchie strebenden Moritz von Oranien und seinem Anhange.

2) Zur Schlichtung des immer heftiger entbrennenden Streits ward die in der reformirten Kirche so bedeutend gewordene Dortrechter Synode (s. d. A.) berufen (13. November 1618 bis 9. Mai 1619), der Joh. Bogermann, bereits früher ein eifriger Gegner der Remonstranten, präsidirte, und welche, wie das tridentinische Concil, Anklägerin und Richterin zugleich war. In hochfarender Weise wurden hier die fünf Artikel der Remonstranten verworfen, die Conf. Belgica nebst dem Heidelb. Katechismus sanktionirt. Viele (etwa 200) universalistisch denkende Geistliche wurden abgesetzt, die, welche nicht schweigen wollten, des Landes verwiesen. Politische Gründe hatte Oldenbarnevelts Hinrichtung, Grotius Gefangenschaft. Die meist in Amsterdam versammelten abgesetzten Remonstranten setzten eine sehr geschickt abgefaste Verteidigungsschrift auf, worin sie ihre Partei von der Beschuldigung reinigten, an einer Verschwörung gegen den Prinzen-Statthalter sich beteiligt zu haben. Dadurch wie durch die Herausgabe der Akten der Dortrechter Synode von Seiten der Remonstranten wie ihrer Gegner (beide 1620) ward die Regierung milder gegen jene gestimmt; namentlich wurden sie, seit Heinrich seinem Bruder Moritz in der Würde eines Erbstatthalters gefolgt war (1625), zuerst geduldet und erhielten dann (1630) durch ein Dekret die Freiheit, sich in allen Städten und Orten Hollands aufzuhalten, Kirchen und Schulen zu bauen, was namentlich zu Amsterdam und Rotterdam geschah. Jetzt in der Zeit der Ruhe nahm ihre Zal aber ebensosehr ab, wie sie in der Verfolgung gewachsen war. Ihre Mission war auch zum großen Teile vollendet, da Holland immer mehr ein Land religiöser Duldung war. Übrigens hatten sie 1621 auch Aufnahme im Herzogtum Schleswig gefunden, wo sie eine Stadt erbauen durften, welche sie nach dem Namen des dortigen Landesfürsten Friedrichsstadt nannten, wo ihre Gemeinde noch bis auf den heutigen Tag fortblüht.

In dieser Zeit hat ihr ausgezeichneter Dogmatiker Simon Episcopius eine durch Gründlichkeit und Klarheit ausgezeichnete Confessio in 25 Kapiteln ursprünglich lateinisch aufgesetzt, die aber zuerst in holländischer Übersetzung von Uytenbogaert 1621, dann erst lateinisch 1622 gedruckt ward und als die zuverlässigste Darstellung der Lehre dieser Partei in ihrer völligen Ausbildung betrachtet werden kann. Einer Censura dieses Glaubensbekenntnisses von vier Leidener Professoren setzte der Verfasser eine Apologia entgegen (1630. 4°). Die beiden Katechismen von Uytenbogaert und Praevostius enthalten auch eine kurze zuverlässige Darstellung ihrer Lehre. Vgl. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien.

3) Von dieser Zeit an haben die Arminianer fast mehr als Theologen-Partei, denn als kirchliche Sekte in bedeutender Wirksamkeit bestanden. Sie erhielten durch Uytenbogaert eine eigene Kirchenordnung und einen sehr angesehenen Katechismus. Ihre Verfassung ist sehr einfach: die oberste leitende Behörde ist eine Synode, aus sämtlichen Predigern ihrer Gemeinen, jetzt 21 an der Zal, einem Professor ihres Seminars und Abgeordneten sämtlicher Gemeinden bestehend, die abwechselnd in Amsterdam und Rotterdam järlich zusammentritt. Zur Besorgung der laufenden Geschäfte wird ein Ausschuss von fünf Gliedern gewält, von denen

järlich eines durch ein neugewältes ersetzt wird. Sie rechnen sich zur reformirten Kirche.

Eine Reihe von ausgezeichneten Männern gehörten damals und in der Folge zur arminianischen Partei, welche ja nur durch die Gewaltsamkeit ihrer Gegner aus der niederländisch-reformirten Kirche in die Stellung einer Sekte hineingedrängt ward. Besonders bedeutend ist in dieser Hinsicht das remonstrantische Seminar zu Amsterdam, obgleich an demselben nur ein Lehrer der Theologie oder Kirchengeschichte und einer der Philosophie angestellt ward. An ihm war erster Professor Simon Episcopius (eigentlich Biscop, geb. 1583, † 1643 zu Amsterdam; sein Leben von Limborch 1701), Verfasser eines leider unvollendeten durch Klarheit und Frische ausgezeichneten Systems der Theologie, die er nicht für eine spekulative, sondern für eine ganz praktische Wissenschaft erklärt (Institt. theol. lib. IV, 1650. 51). Sein Nachfolger war Stephan Curcelläus († 1645). Neben beiden steht in höchstem Ansehen der große Statsmann und Gelehrte Hugo Grotius, ein rechter Friedensapostel (de Groot † 1645, s. d. A.), der besonders durch seine exegetischen Schriften (Opp. theoll. Amstel. 1679 ff. 3 Voll.) und sein „goldenes Büchlein" de veritate religionis Christianae (seit 1627 oft bis in die neuesten Zeiten herab, cum notis variorum von Köcher 1726—29 in 3 B. abgedruckt), nicht minder auch durch seine kirchenrechtlichen Verhandlungen hierher gehört. Am Seminar wirkten weiter folgende sehr ausgezeichnete Männer: Philipp v. Limborch (geb. 1633, † 1714, dessen Theologia christiana, 1686 u. ö., das vollständigste, trefflich geschriebene System des remonstrantischen Lehrbegriffs ist), Adrian van Cattenburgh († 1737) und vornehmlich der große Polyhistor Jean le Clerc (Clericus geb. 1657 zu Genf, † 1736; vgl. Abraham des Amorie van der Hoeven de Jo. Clerico et Phil. a Limborch. diss. Amst. 1843). Von den beiden letzten aus, welche das Prinzip einer freien von den symbolischen Büchern unabhängigen Schrifterklärung und Gewissensfreiheit in der Religion eben so scharfsinnig als gelehrt verteidigten (Liberii de St. Amore epistolae u. s. w.), verbreitete sich diese Denkart weit in die reformirte Kirche und so haben sie mächtig zur Lösung des Symbolzwangs mitgewirkt. Auch Joh. Jak. Wetstein aus Basel, der große Bibelkritiker († 1754), war zuletzt Professor am Remonstrantengymnasium.

Noch jetzt blüht in den Niederlanden die Partei und bewärt den alten Ruhm der Gelehrsamkeit; mit ihnen haben sich aber Elemente der verschiedensten Art vermischt. Zunächst sind von den alten ächten Arminianern (Quinquarticulares) die unächten, weniger positiven, z. teil antitrinitarischen Remonstranten (schon Episcopius Schüler Daniel Brenius) zu unterscheiden. Gegen den Vorwurf des Socinianismus verteidigt sie schon Episcopius in s. Verus Theologus Remonstrans. Es bleibt aber nichtsdestoweniger zutreffend, was Hagenbach sagt (Dogmengeschichte II, 2. § 233): „Außer dem Universalismus ist es überhaupt eine mit leisen heterodoxen Elementen versetzte, mehr auf die Moral (Christus novus legislator), als auf das starre Dogma hinauslaufende temperirte Orthodoxie, was den Arminianismus charakterisirt. Der Geistesrichtung nach hat er einige Verwandtschaft zu der Nüchternheit des Socinianismus, gegen dessen spezielle negative Dogmen er sich aber in seinem positiven Sinne verwart hat." Doch bald fiel auch diese Schranke und manche Socinianer hielten sich ganz zu der in hohem Ansehen stehenden Partei der Arminianer. Ja mit Recht sagt von der späteren Zeit ein Pseudonym Philalethes Aretophilus (1770), die charakteristische Lehre, wodurch sich die Remonstranten von allen andern christlichen Gemeinden unterschieden, bestehe darin, daß sie alle und jede für Brüder anerkannten, die da glaubten, Jesus sei der Christ, der Son des lebendigen Gottes, unser Heiland und Seligmacher und die da suchten, jenem Glauben gemäß zu leben. Ja schon Clericus in der Vorrede zu seiner Übersetzung von Hammonds Paraphrase des Neuen Testaments (1699) sagt noch lockerer, von ihrer Kirchengemeinschaft sei niemand ausgeschlossen, als Götzendiener, Verächter der Bibel, Sittenlose und Religionsverfolger (qui alios religionis causa vexant). Wen dürfte es da wundern, wenn sie mehr und mehr in den flachen

Rationalismus versanken, aus dem sie in neuerer Zeit mit der übrigen evangelischen Kirche sich jedoch wider zu lebendigem Glauben erhoben haben.

Es darf uns übrigens auch nicht befremden, wenn ihre ächte Lehre wegen ihrer Hinneigung zum Semipelagianismus mehrfach als eine katholisirende bezeichnet wird. Möhler (Symbolik 2. A. S. 618, gleichlautend auch noch in der 6. A.) erkannte die Verwandtschaft an und richtig ist es ja allerdings, dass sie die Freiheit des Menschen, welche im Falle tätig war, auch nach demselben erhalten glauben, so dass die noch vorhandenen, nicht erstorbenen höheren Kräfte nur erweckt zu werden brauchen.

Die Geschichte der Remonstranten ist vielfach behandelt, schon von Zeitgenossen ihrer Entstehung; wir heben hier hervor: Uytenbogaert, holländisch geschriebene Kirchengeschichte vom J. 400 bis zur Dortr. Synode (Roterd. 1619. 4°. aberm. 1647 fol.). Limborch, relatio historica de origine et progressu controversiarum in foederato Belgio de reformatione, welche seiner Theologia christiana beigedruckt, auch für sich herausgegeben ist (1715). Auch Gerhard Brandt in seiner Historia reformationis Belgicae (1671—1704) handelt ausfürlich davon. Ausdrücklich Jacob Regenboog (Prediger zu Amsterdam) Historie der Remonstranten (holländisch 1774 ff., deutsch Lemgo 1781. 4°. 2 Tle.) und Ypey und Dermont in der holländisch verfassten Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche (Breda 1819—27).

Verglichen werden kann auch Halesii hist. concil. Dordrac. lat. ed. Moshem. Hamb. 1724. Matth. Graf, Beitrag zur Kenntnis der Gesch. der Synode von Dortrecht. Basel 1825. Al. Schweizer, Geschichte der reform. Centraldogmen II, S. 26 f.

Auf ihre theologische Denkweise fällt vielfaches Licht durch die in A. van Cattenburghs Bibliotheca scriptorum Remonstrantium (Amstel. 1728. 8°) verzeichneten Schriften, erörtert wird ihre Lehre von Georg Samuel Francke (de historia dogmatum Armin. Kiliae 1813) sehr gründlich, und deren Geschichte, aber nur in ihren Anfängen mit Beziehung auf die Frage nach der Geltung symbolischer Schriften von Chr. Jul. W. Mosche (hist. sentt. Remonstr. de rebus ad religionem et conscientiam spectantibus). Lehrreich ist noch die Nachricht über das 2. Jubelfest des Remonstranten-Seminars zu Amsterdam in Illgens Zeitschrift für histor. Theol. 1843, H. I, S. 63—175, verfasst von dem schon genannten gelehrten A. des Armorie van der Hoeven, deutsch vom trefflichen Dr. van Rhyn.

Pelt †.

Arnauld, s. Jansenismus.

Arndt, Joh. Er ist der verbreitetste und gesegnetste aller Erbauungsschriftsteller, welche die protestantische Kirche von Anfang an besessen: „Ich setze Lutherum“, schreibt Spener, „billig vorne an, nachdem Gott durch ihn ein noch größeres Werk, so mehr in die Augen gefallen, ausgerichtet hat als durch Arndtium, lasse ihm auch darin seinen Vorzug; aber dieser streicht ihm nahe, und weiß ich nicht, ob er nicht in seinen Schriften zu einem nicht geringeren Werk als Lutherus mag von Gott bestimmt sein.“ Joh. Arndt, 1555 zu Ballenstädt im Anhaltischen geboren, schon in seiner Jugend, wie es damals noch unter den Lutheranern nicht ungewönlich, an den Schriften mittelalterlicher Mystiker, eines Bernhard Kempis, Tauler genärt, beginnt 1576 in der so eben neu errichteten Universität Helmstedt seine Studien. Schon 1577 begibt er sich nach Wittenberg, wo kurz vorher die Unterdrückung des Kryptocalvinismus durch Unterzeichnung der Konkordienformel ihre Versiegelung erhalten hatte, und kommt hier mit dem praktisch ebenso ehrwürdigen als im lutherischen Lehrbegriff unerschütterlichen Polyc. Lyser als Lehrer und Freund in Verbindung. Von diesem nach Straßburg empfohlen, wird er in der Theologie Schüler des streng lutherischen Pappus, in humanioribus des calvinistischen berühmten Sturm. Von Straßburg geht er nach kurzem Aufenthalte 1579 nach Basel über, wo damals unter dem Theologen Sulcer, einem Friedenstheologen von Wärme und Milde, der lutherische Lehrbegriff die Oberhand erhalten hatte. Aber auch die Medizin fesselte ihn hier. Ihr hatte er schon in der Jugend sich zu widmen beschlossen, und war nur durch Errettung aus einer schweren

Krankheit ausschließlich sich dem Dienste der Kirche zu weihen bewogen worden — auf seinen Rat folgte später durch gleiche Veranlassung sein junger Freund Gerhard seinem Beispiele. In Basel aber stand damals als prof. moral., später med., der durch menschenfreundliche und christliche Gesinnung ebenso wie durch seine medizin. Gelehrsamkeit berühmte Theodor Zwinger, dessen Schüler er wurde. Wärend seines Baseler Aufenthaltes wurde er aus dem Rhein wunderbar errettet. In seine Vaterstadt 1851 zurückgekehrt, verwaltet er kurze Zeit das Schulamt, wird aber 1583 zum Pastor in dem anhaltschen Dorfe Badeborn berufen. Bald treten hier Verhältnisse ein, welche ihm ein lutherisches Märtyrerthum aufnötigen. Herzog Joh. Georg, Schwager von Pfalzgraf Casimir, dem eifrigen Calvinisten, der auch mit Landgraf Moritz von Hessen und mit den reformirten Dohnas und den wittgensteinschen Grafen in nahem Verhältnis, fing seine Hinneigung zum reformirten Lehrbegriff, zu welchem er sich seit 1596 öffentlich bekannte, durch peremptorische Abschaffung des Exorcismus und der Bilder zu offenbaren an, und Arndt, welcher in seinem Gewissen sich verhindert fült, dem fürstlichen Befehl Gehorsam zu leisten, wird 1590 seines Amtes entsetzt. Noch in demselben Jare wird aber dem Glaubenszeugen in Quedlinburg ein Asyl eröffnet. Zwar scheint es ihm hier nicht ganz an Geistesgenossen zu fehlen: ein Quedlinburger Geistlicher, Leopold, welcher in Briefen an Gerhard von 1604 sich einen alten Freund Arndts nennt, erscheint als ein gleichgesinnter Mann. Aber sieben Jare lang wird ihm, wärend seine ehemaligen geistlichen Kinder selbst hier in den Gottesdiensten ihn aufsuchen, von Seiten seiner Quedlinburger Gemeinde ein schmerz- und entbehrungsreiches Prüfungsleiden bereitet. Nur unter Geldverlusten erlangt er 1599 die Entlassung, um einem Rufe an die Martinskirche in Braunschweig Folge zu leisten. Von seiner freieren damaligen theologischen Stellung gibt ein merkwürdiger 1608 an den jugendlichen Joh. Gerhard geschriebener Brief mit Ratschlägen für dessen theologisches Studium Zeugnis. An den biblischen Auslegern tadelt er: quosdam tantum in cortice haerere, plurimos non in spiritu sed ex carne. Bernardus in spiritu scripsit et Kempisius et Macarius, Spinaeus et quidam Granatensis, sed postillam ejus non magnam facio, et Augustini quaedam. Inter omnes philosophos neminem scio, qui ex spiritu scripserit (qui ubi vult spirat) praeter unum Senecam; worauf er noch hinzufügt, ob er Gualters und des Taretius (beide Schweizer) Kommentare ihm empfehlen solle, sei er noch ungewiss, er wolle weiter darüber nachdenken.

Bis zum Jare 1605, wo die Herausgabe des ersten Buchs vom waren Christentum erfolgt, genießt er in Braunschweig liebende Anerkennung und gesegnete Wirksamkeit unter seiner Gemeinde. Auf den Charakter seines damaligen Wirkens läßt hinlänglich der Zweck der Herausgabe seines Erbauungsbuches schließen, wie er ihnen gegen das Ende seines Lebens (1621) in einem Schreiben an Herzog August selbst angibt: „Erstlich habe ich die Gemüter der Studenten und Prediger wollen zurückziehen von der gar zu disputir- und streitsüchtigen Theologie, daraus fast wider eine theologica scholastica geworden ist. Zum andern habe ich mir vorgenommen, die Christgläubigen von dem toten Glauben ab zu dem fruchtbringenden anzufüren. Drittens, sie von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Übung des Glaubens und der Gottseligkeit zu bringen, und viertens, zu zeigen, was das rechte christl. Leben sei, welches mit dem waren Glauben übereinstimmt und was das bedeutet, wenn der Apostel sagt: 'Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir.'" — Schon dieses erste Buch des aus Wochenpredigten entstandenen Werkes fand weithin in Deutschland an Höfen und in Hütten die dankbarste Anerkennung, — schon 1615 erschien in der Schweiz ein Nachdruck unter dem Titel: „Der Tod Adams und das Leben Christi" — nur nicht in seiner nächsten Nähe, wo seine Amtsgenossen durch den Neid über seinen Beifall sich zur ungemessensten Leidenschaft und Feindschaft gegen ihn verleiten ließen. Zwar steht der Bürgermeister und einer seiner Kollegen noch auf seiner Seite, aber so hart fült er sich in dieser Stadt bedrängt, dass seine aus dieser Periode an Gerhard geschriebenen Briefe, welche sich in der seltenen, in den Schriften über Arndt nicht benutzten Sammlung: Epp. virorum eruditorum ad

Joh. Gerhardum ex MS. ed. A. G. M. Raidelio 1740 finden, der bittersten Klagen voll sind, und in Sehnsucht zum ewigen Leben überfließen.

Im J. 1607 war eine zweite verbesserte Ausgabe des ersten Buches erschienen. Von allen Seiten und namentlich auch von Gerhard, seinem geistlichen Sone, wird er dringend gebeten, die drei anderen Bücher nachfolgen zu lassen, aber, klagt er 1607 (ep. 26 bei Raidel): „da hier alles unter der Censur des Ministeriums gedruckt werden muss, vermag ich bei der Feindschaft meiner Kollegen nicht, sie herauszugeben". Er überreicht daher 1608 das Manuskript seinem Gerhardt und zwar als Privatgeschenk, gänzlich darauf verzichtend, dass sie im Druck erscheinen sollten. Unterdes war aber in demselben Jare von Eisleben aus ein Ruf an ihn ergangen, welcher ihn „aus seinem feurigen Ofen" befreite, und nun glaubte er auch selbst, den allgemeinen Bitten nachgebend, eine Gesamtausgabe der 4 Bücher vom waren Christentum veranstalten zu können. Zwar ist nur eine Magdeburger Gesamtausgabe von 1610 bekannt, dass ihr jedoch eine von 1609 vorangegangen, wird, da sie sich selbst nicht als die erste Gesamtausgabe bezeichnet, als das Warscheinlichste angenommen. (Scharff, Supplementum hist. litisque Arndtianae, 1787, S. 83.) — In Eisleben nun wurde, was in Braunschweig ihm versagt gewesen war, in reichem Maße ihm zu teil — nicht bloß die verehrende Anerkennung seiner Patrone, der Grafen von Mansfeld, sondern auch seines geistlichen Vorgesetzten, des Pastors an der Hauptkirche und G. S. Sleupner, durch welchen die Wal der Patrone auf Arndt hingelenkt worden. Es war dieser einer jener Männer, welche damals im Sinne Gerhards mit der Strenge in der Lehre den Ernst des praktischen Lebens verbanden, dessen Namen auch unter jenen Auserlesenen vorkommt, die V. Andreä zu Mitgliedern seiner fraternitas christiana bestimmt hatte (s. die Mitteilungen hierüber von Henke, Deutsche Zeitschrift 1852, S. 262). Dennoch sollte in Eisleben, wo er ebenfalls, namentlich auch wärend des Wütens einer Pest, die Treue gegen die ihm anvertraute Herde bewärt hatte, seines Bleibens nicht lange sein. Schon 1611 gelangt an ihn auf den Vorschlag von Gerhard der Ruf des Herzogs von Zelle zum Hofprediger und zur General-Superintendentur. Wie sehr auch seine Patrone widerstreben, so glaubt Arndt dennoch durch die Wichtigkeit des ihm in Aussicht gestellten Wirkungskreises bewogen, auf seinem Beschlusse, Folge zu leisten, bestehen zu dürfen, und erlangt endlich auch nach gepflogener Beratung der fürstlichen Häuser von seinem Grafen die gutwillige Entlassung.

Unter der Mitwirkung des für das Heil der Kirche ernstlich besorgten Herzog Christian gelingt es ihm bis zu seinem am 11. Mai 1621 zu Celle erfolgten Tode, namentlich auch durch Visitationen und Begründung einer neuen Kirchenordnung, in großem Umfange einen Segen auf das Herzogtum Lüneburg auszuüben.

Blicken wir auf die persönliche Frömmigkeit des Mannes, so hat dieselbe einen ihn auch von den bessern Theologen der Zeit unterscheidenden Charakter. Wärend sonst überall die lebendige Vermittlung zwischen dem geglaubten Objekt und dem glaubenden Subjekt vermisst wird, selten nur Äußerungen vorkommen, welche auf lebendigere Beteiligung des Gefüls oder auf die geistliche Selbstzucht des inneren Menschen hindeuten, findet dies alles in seinen Briefen wie in seinen Schriften den angemessenen Ausdruck. 1607 schreibt er: Sobald ich von der geistlichen Verklärung zu sprechen anfange, so heißt es: „das ist ein Enthusiast und Synergist", da ich doch den menschlichen Kräften alles nehme, und ihnen weder vor noch in noch nach der Bekehrung etwas lasse, sondern alles der göttlichen Gnade zuschreibe. Dennoch fare ich inzwischen fort, auf den innern Sabbat des Herzens, wo der Geist Gottes lehrt, erleuchtet, belebt, hinzuweisen und von dem im Herzensacker verborgenen Schatze, den der Mensch suchen muss, zu lehren. Durst nach Heiligung und Beseligungsgefül in Gott durchdringt ihn. Wenn dagegen unter jenen Männern des Systems mancher gefunden wird, den gewisse praktisch-sittliche Betätigungen seines Glaubens ehrwürdig machen, so fehlen diese auch bei Arndt nicht. Wie bitter ihm auch von seinen braunschweigischen Kollegen das Leben gemacht worden, dennoch schrieb ihm bei seinem Abgange der Superintendent Wagner in die Akten des Ministeriums dieses Lob: vir placidus, candi-

das, pius et doctus. Warheitsliebend und bescheiden gibt er von dem von freundlicher Seite kommenden Tadel vieles zu, was er wol durch Luther und andere Autoritäten zu unterstützen vermocht hätte, und ändert danach seine Bücher. Böswilliger Verläumdung gegenüber weiß er dagegen auch mit Nachdruck und im Gefül des ihm von Gott verliehenen Pfundes aufzutreten: „Ich freue mich dessen, schreibt er 1620 an einen Freund, daſs ich etwas leide, und will tausendmal lieber mehr leiden, als daſs ich mein Pfündlein vergraben sollte." Solche Männlichkeit beweist er auch, als er einem Wittenberger Gutachten zum Trotz auf seinem guten Rechte, die Eislebener Stelle mit der Zelleschen vertauschen zu dürfen, besteht. — Auch als leiblicher Vater seiner Gemeinde bewärte er sich durch eine Woltätigkeit, von welcher sogar die Abgünstigen Gelegenheit hernahmen, die Verdächtigung zu unterstützen, als ob er durch den Stein der Weisen die Kunst des Goldmachens gefunden habe. Die Zuneigung, welche er von seinen anfänglichen Studien her für die Medizin gefaſst, hatte ihn allerdings auf Paracelsus und die medizinische Mystik jener Zeit gefürt, welche, wie er selbst angibt, von den Universitäten zwar ausgeschlossen sei, aber von den berühmtesten Ärzten praktisirt werde. Praeter sacros labores, schreibt er 1607, aliquid temporis et meditationum impendo Spagiricis (der Chemie, von σπᾶν und ἀγείρειν) in auri resolutione philosophico-medica, in qua summa medicinae et gemmarum, laboro. Daſs ein Zeugnis Gottfried Arnolds, wonach Arndt in das Geheimnis der Rosenkreuzerischen fama fraternitatis eingeweiht gewesen, keinen soliden Grund habe, ist neuerlich von Henke nachgewiesen worden (deutsche Zeitschrift 1852, Nr. 35).

Von den außer seinem Hauptwerke veröffentlichten Schriften verdienen noch folgende einer Erwänung: Monographia, 1596, über den rechten Gebrauch und Miſsbrauch der Bilder, über welches er jedoch in einem Briefe von 1605 seine eigene Miſsbilligung ausspricht; Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden, 1612; kurzes Bedenken über V. Weigels dialogum de Arristianismo 1615 (in den Apologetica Arndtiana 1706, S. 135); die Postille über die Sonn- und Festtags-Evangelien, 1615; die Auslegung des Psalters, 1617; kurze Widerholung und Verantwortung der Lehre vom waren Christentum, 1620. Einige Schriften sind, da die damaligen Mystiker nicht weniger als einst die Gnostiker in dieser Hinsicht die pia fraus nicht scheuten, ihm untergeschoben worden, wie das mysterium de incarnatione verbi, welches 1689 erschien und aus einem Original von 1599 abgeschrieben sein soll. — Nächst Thomas a Kempis gibt es kein Erbauungsbuch, welches so häufig gedruckt und so viele Übersetzungen erlebt hätte als jene Bücher vom waren Christentum, die Arndt einst one Honorar und nur gegen eine Anzal Exemplare dem Buchhändler überlassen hatte. Das erste im J. 1605 herausgegebene Buch war in Frankfurt am Main, dem damaligen Hauptverlagsorte, in der ersten Ausgabe erschienen, die zweite erschien mit den nach den Ratschlägen von Piscator in Jena gemachten vielfachen Verbesserungen. 1609 kam dann die vollständige Ausgabe der vier Bücher in Magdeburg heraus, spätere Ausgaben, wie die Lüneburger von 1695, enthalten noch ein fünftes Buch oder auch ein sechstes, worin kleinere Abhandlungen Arndts zusammen gedruckt. Die vollständigste Ausgabe seiner Schriften von Rambach, 3 Teile f. Leipzig u. Görlitz, 1734; die neuste: Joh. Arndts 6 Bücher vom waren Christentume und dessen Paradiesgärtlein, herausgegeben von Krummmacher, 1852, 2. A. Übersetzt wurde das Hauptwerk in fast alle europäischen Sprachen, auch durch die Hallischen Missionare in das Tamulische.

Die ganz außerordentliche Aufnahme des „waren Christentums" gleich vom Anfang seiner Erscheinung an mag allerdings auch zum Teil ihre Erklärung in der geringen Anzal genießbarer Erbauungsschriften und Gebetbücher der damaligen Zeit mit begründet sein. Ihr innerer Wert ist es jedoch vorzüglich, welcher ihr jene dankbarste Anerkennung erworben. Und dieser Wert besteht in ihrer geläuterten Mystik: Christus in uns und die unio mystica ist ihr Mittelpunkt. Was ihm dabei von Schätzen der alten Mystik zu Gebote gestanden hat, scheint sich auf weniges zu beschränken. In seinem Werke hat er einige Schriften von Kempis, Tauler, Staupitz und der Angela de Foligni, theologorum magistra

genannt, benutzt. In einem Briefe von 1604, wo er dem Gerhard mystische Bücher empfiehlt, nennt er nur Kempis und eine in Lyon gedruckte theologia mystica, die er sich mit Mühe aus Köln verschafft; diese nun bezeichnet er in einem folgenden Briefe von 1605 näher als die von Luther hochbelobte theologia teutonica, also die „deutsche Theologie“ (ep. 12 bei Raidel), welche demnach, trotz Luthers Ausgabe, aufs neue ein unbekanntes Buch geworden war und von Arndt selbst samt Kempis 1617 aufs neue herausgegeben wurde. Bekenntnisse zu dem Christus für uns, der Rechtfertigung aus dem Glauben, fehlen nicht (vgl. Pertz, de Johanne Arndtio 1852, S. 32): haben aber selbst Wittenberger Theologen jener Zeit den fleischlichen Sinn, in welchem dieser Christus für uns gepredigt wurde, strafen müssen (s. „der Geist der luth. Theol. Wittenbergs“ 1852, S. 97), kein Wunder, wenn Arndt sich berufen fülte, gerade den Christus in uns der Kirche ans Herz zu legen, wobei jedoch nicht geleugnet werden soll, dass noch mehr, als es geschieht, in paulinischer Weise der Zusammenhang Dieses mit Jenem hätte hervorgehoben werden können.

Es konnte nicht fehlen, dass nicht diejenigen, die dessen am meisten ermangelten, was Arndt am ernstesten trieb, sich als Gegner wider ihn erhoben. Hatte A. doch mit Recht geklagt: „Christus hat viele Diener, wenig Nachfolger“. In den Streitigkeiten wider ihn kann ein dreifaches Stadium unterschieden werden. Das erste ist das der Danziger Streitigkeiten, deren Ursprung man authentisch erzält findet in den Briefen eines Danziger Predigers Blank von 1620 an den Wittenberger Professor Frantz bei Scharff, Supplementum etc. S. 102, vgl. Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie S. 798. Dieser Corvinus, dem Namen nach ein Rabe, und auch der Tat nach einer aus jenem Geschlechte der Theologen, nach denen der heilige Geist nicht in Gestalt einer Taube, sondern eines Raben erschienen — war in der schamlosesten Weise im Jare 1618 gegen einige seiner frommen Kollegen, Daniel Dilger, Rathmann, Blank aufgetreten, welche die Arndtschen Schriften von der Kanzel empfohlen hatten. Wie er von der Kanzel erklärte, so sollte „der Satan dem Arndt den Lon seiner Werke bezalen“; „er begehre nicht, nach seinem Tode dahin zu kommen, wohin Arndt gefaren sei“. — Die Gutachten indes, die er von Wittenberg, Jena und Königsberg erforderte, entsprachen seinen Wünschen nicht. — Größer war das Aufsehen des „theologischen Bedenkens“ eines Universitätsprofessors Lukas Osiander, 1624 in Tübingen herausgegeben, das Arndts Werk ein „Buch der Hölle“ nennt und achterlei Art von Ketzerei aufzält: papistische, monarchistische, enthusiastische, pelagianische, calvinische, schwenckfeldianische, flacianische und weigelianische Irrtümer. — Am bedenklichsten konnte für die Rechtgläubigkeit des Mannes der Nachweis erscheinen, dass er in seinem zweiten Buche ein längeres Stück aus einer Schrift des berüchtigten Weigel aufgenommen hatte. Zu seiner Verteidigung machte er indes geltend, dass jene Abhandlung ihm von einem Freunde one sichere Kenntnis ihres Autors mitgeteilt worden, wie denn die Weigelschen Schriften erst 1611 und 18 durch den Druck bekannt worden: wie fern Arndt von Weigelschen Irrtümern gewesen, hat schon das angefürte Gutachten über dessen Schrift dargetan (vgl. das nähere bei Pertz a. a. O. S. 68). — Eine Erneuerung des Streites begann am Ende des 17. Jarhunderts, als mit dem neuerwachten christlichen Leben auch Arndts Schriften wider eine weite Verbreitung und hohen Ruhm erlangten und von Männern wie Spener und Buddeus aufs neue veröffentlicht wurden. Damals war es vorzüglich der Wittenberger Professor Wernsdorf, welcher in einer 1714 erschienenen Dissertation ein zwar nicht günstiges, aber doch gemäßigtes Gutachten über das Buch vom waren Christentume abgab. Derselben Zeit verdanken wir zwei für die Geschichte Arndts wichtige Sammlungen. 1706 wurde von Günther der Widerabdruck einer schon i. J. 1625 von Arndts schwärmerischem Verteidiger und Schüler M. Breller gesammelten und herausgegebenen „Apologetica Arndtiana“, d. i. „Schutzbriefe zur christlichen Ehrenrettung Arndts“, aufs Neue veranstaltet, worin sich eine Anzal merkwürdiger Ehrenzeugnisse für den frommen Theologen zusammenfinden. 1727 erschien von Balth. Scharff, Supplementum historiae litisque Arndtianae.

Allerdings fehlte es an eingehenden und wackern Apologieen nicht — eine

der besten die von einem braunschweigischen Prediger, Pfarrer in Hitzacker, der damaligen Residenz Herzog Augusts, Heinr. Varenius 1624 in 2 Teilen. Daſs aber die mannigfachen Anfechtungen von Arndts Orthodoxie selbst an seinen Verehrern nicht ganz spurlos vorübergingen, zeigt namentlich ein Brief Gerhards vom Jare 1625 an den Wittenberger Nik. Hunnius (Vita Gerhardi S. 514 von Rud. Fischer), worin derselbe, unter sichtlichem Einflusse der ungünstigen Stimmungen der Zeitgenossen, mit weniger Wärme sich seines geistlichen Vaters annimmt, als recht war. Ja der große Theologe ließ sich selbst dazu bestimmen, sofort nach dem Tode Arndts 1622 im Gegensatze zu den Büchern vom waren Christentum eine Schola pietatis in deutscher Sprache herauszugeben, welche in strengerem Anschlusse an die Rechtgläubigkeit demselben Zwecke dienen sollte. Wie sehr sticht aber diese spätere Schrift von seinen 15 Jare früher unter dem Einflusse der Mystik geschriebenen Meditationes sacrae zu ihrem Nachteile ab! Wie erlamt darin aller lebendige Aufschwung durch die beständige ängstliche Beschränkung und Reflexion auf das Richtmaß der symbolischen Bücher! Es ist ganz begreiflich, wenn Spener davon gesteht: B. Gerhardi schola pietatis me nunquam valde affecit. (Cons. theol. lat. P. 3. S. 204.) Wie indes Gerhards innerste Gesinnung gegen Arndt, namentlich auch nach seinen Erklärungen in dem Vorworte zu der Postille unerschüttert blieb, so blieben ihm auch die größten und besten unter den Theologen seiner Zeit verehrend zugetan und erkannten dankbar den Schatz, welcher der Christenheit durch sein Erbauungsbuch geschenkt worden. Keiner in stärkeren Ausdrücken als der warmblütige und leicht entzündliche V. Andreä. Er nennt ihn mehrfach seinen geistlichen Vater, widmet ihm seine vortreffliche respublica christianopolitana, die er in der Widmung eine minuta colonia nennt, ex magna illa Hierosolyma, quam ingenti spiritu, invitis sophistis, Arndtius exstruxit, deducta, setzt natürlich vor allen s e i n e n Namen unter die Genossen der fraternitas christiana. Von dem gothaischen Generalsuperintendent unter Ernst dem Frommen, Glassius, ist das Wort bekannt: „Wem Arndt nicht schmeckt, der hat gewiſs den geistlichen Appetit verloren". „Das Buch hat mich zum Christen gemacht", spricht der ehrwürdige Vorgänger Speners, Martin Geier. Selbst in die katholische Kirche hatte „das ware Christentum" sich Zugang verschafft. Zu Kempten war 1734 von einem Arzte mit Korrumpirung des Namens Arndt eine Ausgabe erschienen. Als der hallische Professor Anton 1687 in Madrid in der Bibliothek der Jesuiten fragt, welches ihr bester Asceticus sei, wird ihm von dem Bibliothekar ein lateinischer Arndt, doch one Anfang und Schluſs, vorgezeigt, welches Buch erbaulicher als alle anderen sei. (Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes 1. S. 21.)

Für die Geschichte Arndts ist noch immer zu benutzen Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie II. B. XVII. K. 6. Eine auf Quellenstudium ruhende Bearbeitung seines Lebens: Johann Arndt, ein biographischer Versuch von Friedr. Arndt, Berl. 1838. Eine Würdigung Arndts und seines Einflusses in Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche 1852, II. S. 475. Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche S. 261 ff H. L. Pertz: De Joanne Arndtio ejusque libris qui inscribuntur „de vero Christianismo", Hannover 1852.

Tholuck (Kögel).

Arno (Arn = Ar, Adler), erster Erzbischof von Salzburg, geboren in der Diözese Freising, wo er bis 779 in den Urkunden als Diakonus und Presbyter vorkommt. Als Abt des St. Amand-Klosters Elnon im Hennegau erscheint er 782 und wird 785 Nachfolger des Virgilius auf dem bischöflichen Stule von Salzburg, one darum sein nahes Verhältnis zu Elnon aufzugeben. — Arnos Wirksamkeit in der Kirche Baierns war eine bedeutende und erfolgreiche. Die Aufgabe freilich, zu welcher er 787 nach Rom geschickt ward, mit Hilfe des Papstes den Herzog Tassilo mit dem Frankenkönige Karl zu versönen, gelang ihm nicht. Baiern verlor im nächsten Jare seine Selbständigkeit. Aber unter dem neuen Herrscher, dessen Größe er schon bei seinem Aufenthalt in Elnon erkannt hatte und der ihm nun gleich seine volle Gunst zuwandte, erreichte er um so mehr. Karl bestätigte der Salzburger Kirche ihren Besitz, dessen Bestand von Arno ihm

vorgefürt war in einem von ihm verfaßten Schriftstücke, congestum (notitia) Arnonis, welches durch geschichtliche Bemerkungen ein unschätzbares Denkmal für die ältere Geschichte der baierischen Kirche bildet (Indiculus Arnonis ed. Keinz, München 1869, dazu Wattenbach, Heidelberger Jarbb. 1870 S. 20 ff.). Er verwendete in den nächsten Jaren den Bischof als Königsboten im baierischen Lande und nach Beendigung des Avarenkrieges übertrug er ihm das im Osten dem Frankenreiche und dem Christentume gewonnene Gebiet zu geistlicher Fürsorge. Und als dann Papst Leo III. in Rom durch die Verwandten seines Vorgängers bedrängt ward, gab Karl 797 Arno den Auftrag, dort Ordnung und Frieden wider herzustellen und dem Papste seine Wünsche für die Befestigung der kirchlichen Verhältnisse im östlichen Teile des Reiches vorzutragen. Der Papst ging auf die Wünsche des Königs, nach welchen Baiern auch kirchlich ganz in die Gliederung des Frankenreiches eingefügt werden sollte, ein, erhob am 20. April 798 Salzburg zur Metropole Baierns und verlieh Arno, dem neuen Erzbischof, als Zeichen besonderer Gnade das Pallium. Nach der Rückkehr aus Italien wandte Arno der Mission im Avaren- und Karantanen-Lande besondere Aufmerksamkeit zu und bestellte für diese Gegenden einen eigenen Regionarbischof Theoderich, da er selbst bald wider abgerufen ward. Schon 799 nämlich beauftragte ihn Karl, den aus Rom vertriebenen und an den fränkischen Hof geflohenen Papst zurückzufüren und auch bei der Kaiserkrönung war er nach vorübergehendem Aufenthalte in Deutschland wider in Rom. Karl, zu dessen gelehrter Tafelrunde auch Arno, ein Freund der Wissenschaft, der mehr als 150 Bücher abschreiben ließ, als Aquila gehörte, gab ihm andauernd Beweise großen Vertrauens. Wie es scheint, ward er durch Arno und Alcuin bestimmt, 802 die Einrichtung der Königsboten (missi, vgl. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte 3, 371 ff.) zu einer allgemeinen Reichsordnung zu machen. Arno selbst war 802—806 fast beständig Königsbote in Baiern, so daß schon aus diesem Grunde eine Angabe unrichtig ist, die ihn 803 wider nach Rom reisen und für den Kaiser eine päpstliche Anweisung in Betreff der Chorbischöfe einholen läßt. Die Verhältnisse seiner Diözese ordnete er auf Synoden, deren erste er, wie es scheint 799, zu Reispach hielt. Gegen Passau und Aquileja, die beide ihm die Donauländer streitig machten, vertrat er die Rechte Salzburgs, sich stützend auf das vom Papst erhaltene Pallium und den vom Kaiser ihm erteilten Auftrag zur Predigt. — Noch findet man ihn bei Errichtung des Testaments Karls d. Gr. und auf dem Concile zu Mainz 813. Seitdem scheint er sich von den Geschäften zurückgezogen zu haben; auf der Aachener Synode 817 zur Besserung des Klosterwesens war er nicht gegenwärtig, weshalb Ludwig d. Fr. ihm die Beschlüsse schriftlich zufertigte. Er starb am 24. Jan. 821. Für seine Bedeutung zeugt besonders auch die treue Freundschaft, die Alcuin, der ihn in Elnon scheint kennen gelernt zu haben, zeitlebens ihm bewies. Alcuins Briefe an Arno (monumenta Alcuiniana, edd. Wattenbach et Duemmler, Berol. 1873) sind die reichhaltigste Quelle für das Leben des letzteren.

Bearbeitungen: Zeißberg, Alcuin und Arno, in d. Ztschr. für die österreich. Gymnasien 1862, S. 85 ff.; derselbe, Arno erster Erzbischof von Salzburg, in den Sitzungsberichten d. Wiener Akademie, Bd. 43, 1863, S. 305 ff. Weniger bietet: Al. Huber, über das Vorleben Arnos, im Archiv für österreichische Geschichte, Bd. 47, S. 199—217. **[Rettberg †] G. Plitt.**

Arnobius war Lehrer der Beredtsamkeit in Sicca im prokonsularischen Afrika, und hatte schon mehreres gegen das Christentum gelehrt und geschrieben, als er, durch ein Traumgesicht erschreckt, den christlichen Glauben annahm. Der Bischof von Sicca misstraute dem Neophyten, der bis dahin das Christentum so heftig angegriffen, und verweigerte ihm die Aufnahme in die christliche Kirche; da schrieb er zu seiner Legitimation, warscheinlich auf Verlangen des Bischofs, seine Adversus nationes libri VII. (Hier. cat. c. 79. in Chronic. ad a. 20 Constant.) Die Zeit der Abfassung dieser polemisch-apologetischen Schrift ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit aus einigen Angaben derselben. Denn nach II. c. 71 existirt die christliche Religion bereits seit 300 Jaren, und nach IV. 36 werden die Tempel der

Christen zerstört und ihre heiligen Schriften verbrannt, das betreffende Edikt gab Diocletian im Jare 303.

Hieronymus hat über dieses Werk ein sehr strenges Urteil gefällt, ep. 46. Arnobius inequalis et nimius et absque operis sui partitione confusus. Die Warheit dieses Urteils läßt sich im allgemeinen nicht bestreiten; und es muſs noch hinzugesetzt werden, daſs der Verfasser eine sehr geringe, mit Irrtümern vermischte Kenntnis des Christentums verrät. Dahin gehört dieses, daſs die Seele nicht von Gott erschaffen und ihrer Natur nach nicht unsterblich sei, II. c. 36, daſs überhaupt die eigentliche Erlösung in Christo nicht bestimmt gelehrt wird, und dieser besonders als solcher erscheint, der uns Gott durch seine Lehre und seine Wunder kennen gelernt habe (obschon er selbst Gott genannt wird). Um zu einer billigen Beurteilung dieser Apologie zu gelangen, muſs nicht außer Acht gelassen werden, daſs der Verfasser erst im Anfange seines christlichen Lebens steht und sein Buch in großer Eile geschrieben hat. Wenn daraus die genannten Unvollkommenheiten herrüren, so ist nicht zu läugnen, daſs auf dieselbe Weise auch eine gewisse Lebendigkeit und Wärme entstanden ist, die sich durch das ganze hindurchzieht. Das Buch, in Beziehung zu dem heidnischen Publikum betrachtet, dem es eigentlich galt, konnte seine Wirkung auf dasselbe nicht verfehlen: das Heidentum ist darin mit viel Sachkenntnis angegriffen, und der Versuch, dasselbe durch allegorische Auslegung der alten Mythen zu heben und zu reinigen, ist zuerst von Arnobius in seiner Blöße und Nichtigkeit erwiesen worden (V. 32 bis 39). Unter den neueren Ausgaben sind besonders zu nennen die von Orelli (Zürich 1816) und die von Hildebrandt (Halle 1844), alle aber übertrifft weit die von Reifferscheid (Wien 1875). Vgl. über Arnob.: Bähr, die christliche römische Theologie, S. 65. Ebert, Geschichte der christl. latein. Litteratur S. 61 ff.

Herzog.

Arnobius, der jüngere, ein Priester aus Gallien, Semipelagianer, wie aus dem lateinischen Kommentar zu den Psalmen, der seinen Namen trägt, hervorgeht. Max. Bibl. Tom. VIII. S. Teuffel, W. S. Geschichte der römischen Litteratur, 3. Auflage, 1875, S. 923 u. ff.

Arnold von Brescia und die Arnoldisten. Arnold, mit dem Zunamen von Brescia, seinem warscheinlichen Geburtsorte. In der Kirche dieser Stadt versah er als Jüngling das niedrigste der geistlichen Ämter, das eines Lektors. Bald darauf erscheint er als einer der eifrigsten der zalreichen Schüler Abälards, dessen Vortäge einen tiefen Eindruck auf ihn machten. Nach seinem Vaterlande zurückgekehrt, zog er bald durch die strenge Reinheit seiner Sitten und durch das Feuer seiner Beredtsamkeit die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich. Als er das Leben der Geistlichen seiner Zeit mit seinen sittlichen Prinzipien und Idealen verglich, und es damit in grellem Widerspruche fand, entbrannte sein Eifer und er trat in Brescia als reformatorischer Prediger auf; die Schwierigkeiten nicht ermessend, die sich damals und zunächst in Italien einem solchen Unternehmen entgegenstellen mussten, versuchte er es, die Kirche zu erneuern und das Urbild einer reinen Gemeinschaft der Gläubigen zu verwirklichen, nach dem Muster der apostolischen Zeit. Sein Streben ging jedoch bloß nach praktischer, äußerer Reform; seine Opposition war weniger gegen die Lehre der römischen Kirche, als gegen die Sitten und Anmaßungen des Klerus gerichtet. Das Verderben der Kirche schrieb er den Reichtümern der Geistlichen zu; in dem weltlichen Besitze, meinte er, sei die Ursache der Laster und der Bedrückungen zu suchen, welcher die Bischöfe sich schuldig machten; gleich den Aposteln sollten sie keine irdischen Güter besitzen; es gehören diese der weltlichen Macht, die sie nur an Laien zu überlassen habe; die Geistlichen sollen sich mit den freiwilligen Beiträgen der Gläubigen begnügen; die aber unter ihnen, welche durch Unsittlichkeit Ärgernis geben, entsagen ihrem priesterlichen Charakter, man sei nicht verbunden, ihnen weiter zu gehorchen. Man hat auf verschiedene Weise versucht, diese Lehren Arnolds von irgend einem äußern Einfluſs auf ihn herzuleiten. Neander (der heilige Bernhard, S. 157) scheint den Anknüpfungspunkt für Arnolds eigentümliche Richtung bloß in Abälards ethischer Philosophie zu suchen; dies wäre indessen zu

weit gegangen, so wenig auch der anregende Einfluſs des französischen Doktors auf den jungen Lombarden zu verkennen ist; allein mit dieser Anregung verbanden sich der in Oberitalien herrschende republikanische Freiheitssinn, die Kenntnis der Zustände der alten Welt und der alten Kirche, und vielleicht der von den Katharern, die auch in Brescia eine Gemeinde hatten, ausgehende Geist des Widerstandes gegen die katholische Hierarchie. Einige namhafte Gelehrte, wie Schmidt (Kirchengesch. VI, 174) und Gieseler (Kirchengesch. II, II. 70), auf eine Stelle eines Briefes des heilgen Bernhard sich stützend („execratus a Petro Apostolo adhaeserat Petro Abaelardo“, 1140 geschrieben), haben bezweifelt, daſs Arnold schon vor seinem Auftreten in Brescia mit Abälard in Verbindung gestanden sei. Allein Ottos von Freisingen und des Mönchs Günther Zeugnisse sind in diesem Punkte zu bestimmt, als daſs man eher dem Abte von Clairvaux glauben sollte, der one Zweifel Arnold erst später kennen lernte, und leicht dessen ersten Aufenthalt in Frankreich ignoriren konnte, wo der noch unbekannte Schüler in der Zal derer, die sich um Abälard drängten, verschwand. Andere Schriftsteller nehmen an, Arnold habe seine Lehren bei Waldensern, Katharern oder sonstigen Gegnern der Kirche geschöpft; so besonders Bulaeus (Hist. Universit. Paris II, 155) und Léger (Hist. des égl. vaud., I, 155), nach welchem letztern namentlich er einer der vorzüglichsten Lehrer der Waldenser war; so auch Franke (Arn. von Br. 60 u. f.) und Flathe (Gesch. der Vorläufer der Ref. I, 317), nach welchen er nicht nur ein Freund und Schüler des Hauptes der Henricianer war, sondern auch die Albigenser in Südfrankreich und die Katharer in Italien besuchte, und zuletzt sich sogar an deren Spitze stellte. Weder geschichtliche Zeugnisse noch tiefere Analogieen der Lehren nötigen zur Annahme dieser Hypothesen, nicht zu gedenken, daſs das erste Auftreten der Waldenser in eine spätere Zeit zu versetzen ist. Johann von Müller (Schweizergesch. Stuttg. Ausg. in 16⁰, VIII, 135 und XVII, 206) macht aus Arnold einen halb pantheistischen, halb dualistischen Mystiker, und trägt mit unhistorischer Willkür die Lehrsätze sowol des 100 Jare früher zu Monteforte verbrannten Katharers Girald, als des 50 Jare später auftretenden Amalrich von Bena auf ihn über. Dieser Ansicht folgten Raumer (Hohenstaufen, II, 35) und Hurter (Innoc. III. II, 240, Note 470), welcher letztere sogar behauptet, Arnold habe „einiges aus der Lehre der alten Gnostiker geschöpft und mit seinen Meinungen über die höchsten Dinge und wie dieselben durch die Menschen zu lehren und zu erfassen seien, vereinigt“; wir gestehen, daſs wir nicht wissen, was Gnosticismus ist, wenn bei Arnold von Brescia gnostische Elemente gefunden werden sollen. Wir glauben nicht, daſs es nötig sei, die eigentümlichen Bestrebungen eines reichbegabten Mannes, wie Arnold es war, nur als die Fortsetzung anderer ihm vorangegangener anzusehen; allerdings mag sich manches von außen vereinigt haben, um ihn zu wecken, aber die tiefste und mächtigste Anregung fand er doch in seinem eigenen sittlichen Bewuſstsein, das ihn drängte, selbständig und unabhängig von den andern, damals die Kirche bekämpfenden Gegnern aufzutreten. Die Lehren, die er predigte, fanden in Brescia und der Umgegend um so zalreichere Anhänger, da der Geist der Opposition allgemein war, und das Volk der Städte namentlich nur wenig Anregung bedurfte, um sich den Bischöfen, die häufig seinem Streben nach bürgerlicher Unabhängigkeit entgegentraten, zu widersetzen. 1139 klagte daher der Bischof Manfred von Brescia Arnold bei der im Lateran versammelten Synode als Ketzer an. Nach Otto von Freisingen ward er als solcher verdammt und exkommunizirt; allein nur so viel ist sicher, daſs Innocenz II. ihm den Eid des Schweigens abnahm. Hieraus geht hervor, daſs er keiner eigentlichen Häresie überwiesen wurde. Otto von Freisingen fügt zwar bei, er habe auch Irrtümer hinsichtlich des Abendmals und der Kindertaufe gelehrt; an und für sich wäre dies nicht unmöglich und ließe sich mit Arnolds praktisch-reformatorischer Tendenz leicht vereinigen (vergl. Neander, der heilige Bernh. 160); allein da keiner der übrigen Schriftsteller, die ihn kannten, ihm dogmatische Abweichungen vorwirft, so ist anzunehmen, Otto habe eine der gewönlichsten Anklagen gegen Ketzer auch auf Arnold übertragen, eine Verwechslung, die er um so leichter machen konnte, da das Laterankoncil von 1139 zu gleicher

Zeit die Lehren der Henricianer, und unter diesen auch die beiden angefürten, verworfen hatte. — Arnold kehrte nach Frankreich zurück zu seinem damals von dem heiligen Bernhard heftig verfolgten Lehrer Abälard. Wie es scheint, nahm er sich mit gewontem Feuer dessen Verteidigung an, wodurch er jedoch nicht nur sich selber den Hass Bernhards zuzog, sondern auch diesen veranlasste, Abälard noch härter zu bedrängen; um seinen Gegner in schlimmerm Lichte darzustellen, vermengte Bernhard dessen Angelegenheit mit der des vom Papste verbannten Arnolds, nannte diesen den Schildträger des Goliath Abälard und hoffte über letztern um so leichter zu siegen, wenn er den Glauben verbreitete, er sei teils der Anstifter, teils das Werkzeug des gefärlichen lombardischen Predigers. Auch wurde Arnold mit Abälard von der Synode von Sens verdammt, und der Papst, indem er das Urteil bestätigte, gab den Erzbischöfen von Rheims und Sens den Auftrag, beide Ketzer gefangen zu nehmen und jeden in ein anderes Kloster einzuschließen. Arnold floh jedoch, 1140, in die Schweiz, in die Diözese Konstanz, wo Bischof Herrmann ihn längere Zeit beschützte. Was jedoch Füslin (Ketzergesch. der mittlern Zeit, I, 281 u. f.) und Franke (128 u. f.) von einem politischen Einfluss Arnolds in Zürich und von bürgerlichen Reformen, die er daselbst und überhaupt in der Schweiz veranlasst, erzälen, beruht auf keinem historischen Zeugnisse und ist bloße auf nichts beruhende Vermutung. Der heilige Bernhard beeilte sich, den Bischof von Konstanz, der den Flüchtling duldete, vor „diesem brüllenden Löwen, diesem Feinde des Kreuzes Christi“ zu warnen, und in ihn zu dringen, er solle ihn vertreiben oder einsperren lassen. Allein Arnold fand eine neue Zufluchtsstätte bei dem Legaten Kardinal Guido a Castellis, einem Freunde Abälards, der bald darauf als Cölestin II. den päpstlichen Stul bestieg. Der unermüdliche und unversönliche Abt von Clairvaux verfolgte Arnold auch in das Haus des Legaten und schrieb diesem heftig gegen ihn; warscheinlich wagte es daher Guido nicht länger, ihn zu beschützen. Arnold kehrte daher, da Innocenz II. gestorben, in sein von bürgerlichen Unruhen zerrüttetes Vaterland zurück. Dass er ein Heer von Schweizern angeworben und mit demselben über die Alpen nach Rom gezogen, ist eine von dem Verfasser der Fasti Corbeienses aufbewarte, aber unverbürgte und von Franke zur Ausschmückung seiner mehr romanhaften als historischen Biographie Arnolds gebrauchte Sage. Wärend Arnolds Abwesenheit aus Italien war Rom der Schauplatz fortwärender Kämpfe zwischen dem Volke und den Päpsten gewesen; warscheinlich ist es, dass seine, seit seiner Verurteilung im J. 1139 auch in Rom bekannter gewordenen Grundsätze von den Römern ergriffen und angewandt worden waren, obgleich es nicht mit Bestimmtheit ausgemacht werden kann, dass, wie Franke (160 u. f.) und Schleiermacher (Kirchengeschichte, 487) behaupten, Arnold schon vor 1140 in Rom seine politischen Reformen gepredigt und direkten Anteil an den Revolutionen in dieser Stadt gehabt. Wann er aus der Schweiz nach Rom kam, ist ungewiss; wie es scheint, nicht vor 1145. Hätte er früher zu Rom gewirkt, so wäre nicht zu begreifen, warum Eugen, als er, kurz nach seiner Wal, den Patricius Jordan in den Bann erklärte, nicht auch auf Arnold die Strafe ausdehnte; und besonders warum Bernhard in seinem Schreiben an die Großen und an das Volk von Rom, um sie zum Gehorsam gegen den Papst zurückzufüren, keine Erwänung des gefärlichen Mannes getan. Indessen, wie dem auch sei, so viel ist gewiss, dass seit 1146 Arnold seine Lehren in Rom öffentlich predigte. Unempfänglich für seine religiösen Prinzipien, erfassten die stets beweglichen und leichtfertigen Römer nur das, was unmittelbar im Äußern anzuwenden war und mit ihren politischen Bestrebungen zusammenstimmte. An ihrem Enthusiasmus entzündete sich immer mehr der des Reformators, der nun nicht mehr bloß die Kirche verbessern, sondern, begeistert durch die Erinnerung an die alte Größe Roms, aber weder seine Zeit noch sein Volk begreifend, die Freiheit der Stadt wider herstellen und ihren Ruhm neu begründen wollte. Freie Verbindung mit dem Kaiser, und absolute Unabhängigkeit von dem Papste als weltlichem Herrn, waren die Grundsätze, die er durchsetzen wollte; nicht ein einzelner sollte Rom beherrschen, der Senat und das Volk sollten in ihre alten Rechte wider eintreten. Feurig ergriffen die Römer diese Lehren, allein ebenso rasch ent-

sagten sie ihnen wider, als ihnen deshalb Gefaren drohten. 1155 verlangten sie von Hadrian IV. die Bestätigung ihrer neu eingefürten Ordnungen; der Papst verweigerte es und zog sich nach Orvieto zurück, von wo er das Interdikt über Rom und den Bann gegen Arnold aussprach. Abergläubischer Schrecken wegen Einstellung des Gottesdienstes und Furcht vor dem heranziehenden deutschen Könige bewogen die Römer, Arnold aus der Stadt zu vertreiben, in welche Hadrian wider einzog. Bei Otricoli fiel der flüchtige Prediger in die Hände des Legaten Gerhard. Der Papst wollte dessen Verurteilung bis auf die Ankunft Friedrichs verziehen, denn noch fürchtete er sein Ansehen bei dem Volk. Unterdessen ward Arnold von einigen befreundeten kampanischen Großen befreit und in ein festes Schloſs in Sicherheit gebracht. Hadrian verlangte nun von Friedrich Barbarossa das Versprechen, ihm die Römer wider zu unterwerfen und Arnolds Auslieferung zu bewirken. Der König, nach der Kaiserkrone begierig, willigte ein; statt in Arnold einen Bundesgenossen gegen das Papsttum zu erblicken, opferte er ihn der Rache derer, gegen die er selbst bald darauf die schwersten Kämpfe zu bestehen hatte. Er ließ einen der kampanischen Großen gefangen nehmen; aus Furcht lieferten die andern Arnold aus. Auf Befehl des Präfekten der Stadt wurde dieser aufgehängt und dann verbrannt; seine Asche wurde in die Tiber gestreut, um nicht als Reliquie eines Märtyrers aufbewart zu werden. Der römische Hof ist nicht von dem Vorwurfe eines Anteils an dieser Gewalttat frei; wenigstens wurde er schon von dem Zeitgenossen Gerhoh von Reichersberg beschuldigt, sie nicht verhindert zu haben. Die Rede, welche Trithemius (Chron. Hirsaug., Ausg. v. Basel S. 157) Arnold vor seinem Tode halten läſst, ist zwar seinem Geiste gemäß, aber durch kein gleichzeitiges Zeugnis beglaubigt; übrigens ist auch die Zeitbestimmung bei diesem Chronisten nicht richtig.

S. über Arn. v. Br. die Zeitgenossen Otto Frising., de gestis Frid. I., Lib. II. cap. 20; Günther, Ligurinus, Lib. III, p. 262 u. f.; S. Bern., Epist. 195, 196, 198; Gerhohus, de investigat. Antichristi, in Grettseri opp., XII, prolegom. zu den Schriften über Katharer und Waldens., cap. 4; Vita Adriani IV, bei Muratori, Antiquitt. ital. medii aevi, III, I, 441 u. f., auch bei Baron., Ann. eccles., ad ann. 1155, no. 1 u. f. — Bearbeitungen von: Köler, de Arnoldo Brixiensi, Gött. 1742, in 4°; Beck, Arn. v. Br., in der Basler wissensch. Zeitsch., 1824, Heft 2 u. 3; Franke, Arn. v. Br. und seine Zeit; Zürich 1825, in 8°. — Bent, Essai sur Arnold de Brescia, Genêve, 1856. Guibal, A. de Br. et les Hohenstauffen, ou la question du pouvoir temporel de la papacité au moyen âge, Paris 1868. Clavel, A. de Br. et les Romains du douzième siècle. Paris 1868. Andro di Giovanni de Castro, Arnaldo di Brescia e la revoluzione romanae del XII Secolo, Livorno 1875, weitschweifig und unkritisch. — Besonders die Abhandlung von W. Giesebrecht in den Sitzungsberichten der philosophisch-philol. und histor. Klasse d. Ak. d. WW. 1873 S. 122 ff. und desselben Geschichte der deutschen Kaiserzeit 4, 314 ff. **C. Schmidt.**

Arnoldisten. So wurden die Anhänger Arnolds von Brescia (nicht diejenigen Arnolds von Villanova, wie G. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie I, 374 meint) genannt, welche nach dessen Tode seiner Lehre treu blieben, und sie, wie es scheint, zunächst in Oberitalien, einem jeder Häresie günstigen Boden, fortzupflanzen suchten. Léger (Hist. des égl. vaud., I, 155) behauptet irrtümlich, der katharische Bischof Robert de Spernone sei Arnolds Schüler und Nachfolger gewesen, woher die Arnoldisten auch Esperonistae genannt worden seien. Die Arnoldisten werden zuerst genannt und verdammt von dem Papst Lucius III. auf dem Concil von Verona, 1184 (Mansi XXII, 476); kurz darauf, um 1190, spricht Bonacursus von ihnen, in seiner zu Mailand gegen die Katharer gehaltenen Rede; die einzige Lehre, die er von ihnen anfürt, und die mit Arnolds praktischem Reformationsplane zusammenstimmt, ist die „pro malitia clericorum sacramenta Ecclesiae esse vitanda“ (bei Dachéry, Spicilegium, I, 214). Prateolus (Elenchus haeret., 66) und andere schreiben ihnen einige scholastisch-dogmatische Irrtümer zu, von denen die Geschichte nichts weiß. Es ist nicht unwarscheinlich, daſs es zu Bonacursus Zeit, etwa 30 Jare nach Arnolds Tode,

noch Gegner der Hierarchie gab, die sich nach dessen Namen nannten; zweifelhaft ist es indessen, ob dies auch noch später der Fall war, obgleich die Bezeichnung Arnoldisten noch mehrmals erscheint, wie ganz besonders in dem Ketzergesetze Friedrichs II. vom Jare 1224 (Mansi XXIII, 586). Da sonst keine bestimmte Spur einer besondern, nach Arnold sich nennenden Sekte in dieser Zeit vorkommt, so kann man wol annehmen, dass der Kaiser diesen Namen, sowie mehrere andere, aus dem Dekrete Lucius des III. entnommen, um alle häretischen Parteien one Ausnahme zu verdammen. Aus dem Gesetze Friedrichs ging dann der Name in mehrere Bullen späterer Päpste über, sowie in die Werke mehrerer Schriftsteller, welche die Ketzer bekämpfen; so z. B. findet er sich bei Stephanus de Borbone (bei D'Argentré, coll. judic., I, 86) und bei Berthold (Predigten, Ausg. von Fr. Pfeiffer, 130, 142. Man hat, zunächst aus Berthold, folgern wollen, dass es selbst in Deutschland, und sogar noch in der zweiten Hälfte des 13. Jarhunderts „Arnolder" gegeben habe; allein, wie bemerkt, Berthold hat den Namen, nebst mehrern andern, nur aus Friedrichs Ketzergesetze. Die Sekte, wenn es überhaupt eine war, verschwand wol seit Anfang des 13. Jarhunderts; die Anhänger Arnolds verloren sich unter den übrigen, in Oberitalien so häufigen Gegnern der Kirche. **C. Schmidt.**

Arnold, Gottfried, am Ausgang des 17. Jarhunderts ein hervorragender Theologe, dessen Bedeutung mehr noch aus den fortgesetzten Schmähungen seiner zalreichen Feinde als aus den begeisterten Lobreden seiner Freunde deutlich wird, epochemachend als Kirchenhistoriker, um seiner hohen poetischen Begabung willen mit Recht gefeiert als geistlicher Liederdichter, für seine Zeit auch einflussreich als fruchtbarer asketischer Schriftsteller, doch nicht one Grund verurteilt um der mystisch-separatistischen Richtung willen, die er in einer Periode seines Lebens verfolgte, von der er aber, durch schwere Erfarungen geläutert, zu treuer pastoraler Wirksamkeit innerhalb der Kirche zurückkehrte.

Geboren den 5. September 1666 zu Annaberg im sächsischen Erzgebirge, woselbst sein Vater Schullehrer war, schon früh durch Stundengeben zu seinem eignen Unterhalt beitragend, kam er 1682 auf das Gymnasium zu Gera und bezog drei Jare später die Universität Wittenberg, um Theologie zu studiren. Zu den akademischen Lehrern (u. a. Quenstedt) trat er in kein näheres Verhältnis, weil sie ihm eine „theologia vulgaris et scholastica" vortrugen, die seine Sehnsucht nicht befriedigen konnte; auch von seinen Studiengenossen hielt er sich isolirt, weil er an dem wüsten Treiben der Mehrzal sich nicht beteiligen mochte; einen Ersatz aber für das, was ihm die Hochschule nicht gewärte, suchte er in eignen, besonders historischen Studien, von denen uns noch einige Proben in zwei Dissertationen sowie einer Abhandlung über das erste Märthyrertum und einer deutschen Ausgabe der Briefe des Barnabas und Klemens Romanus erhalten sind. Wenn demnach die Wittenberger Studienzeit einerseits viel dazu beitrug, ihn durch das isolirte Leben zu einem Sonderling zu machen, auf ein Zusammenwirken mit andern verzichten zu lassen und zum Polemiker zu prädestiniren, so legte sie doch auch andrerseits den Grund zu seiner Bedeutung als Historiker. Am Schluss des Quadrienniums seines Wittenberger Aufenthalts, wärend dessen er sich auch den philosophischen Doktortitel erworben hatte, dessen er später als einer akademischen Torheit sich schämte, war ihm über seine Zukunft nur so viel gewiss, dass er keinesfalls ein geistliches Amt übernehmen werde, bei dessen Fürung nach den kirchlichen Ordnungen seiner Zeit alles auf ein opus operatum hinauslaufe. Vermutlich suchte er in dieser zwiefach ungewissen Lage bei dem Dresdner Oberhofprediger Spener Rat, an den sich damals Unzälige von nah und fern in äußerlich oder innerlich schwierigen Verhältnissen wandten, und der durch seine zwei Schriften, das Buch von der „allgemeinen Gottesgelahrtheit" und den Traktat „über Natur und Gnade" auf Arnold einen tiefen Eindruck gemacht hatte; gewiss ist, dass auf Speners Empfehlung 1689 Arnold die Stelle eines Erziehers in einem adeligen Hause Dresdens erhielt, sich nunmehr mit ungeteilter Hingebung an Spener als einen väterlichen Freund anschloss und infolge dessen die Bekehrung erlebte, die er mehrfach in seinen Schriften mit großer Freude und innigem Dank

gegen Gott erwänt. Mit dieser Erweckung steigerte sich bei ihm noch der polemische Eifer, so daſs er nicht nur der Kirche „Babels Grablied" sang, sondern auch — namentlich als Spener nach Berlin berufen war und nicht mehr in der Nähe mit entscheidendem Einfluſs die leidenschaftlichen Regungen des jungen Präceptors unterdrücken konnte — im Hause seines Prinzipals als Reformator gegen das weltliche Treiben der Hausgenossen auftrat und infolge dessen seines Dienstes entlassen wurde. Spener sorgte von Berlin aus für eine änliche Instruktorstelle in Quedlinburg. Dort war in jener Zeit ganz besonders ein Herd des Separatismus, der Sitz pietistischer Bewegungen und enthusiastischer Schwärmereien, und es darf uns nicht Wunder nehmen, daſs Arnold sich denen mit Freuden anschloſs, die sich an der kirchlichen Gemeinschaft nicht mehr beteiligten, dagegen in kleineren Privatzirkeln ihre religiöse Erbauung suchten, also ihm das einigermaßen zu ersetzen versprachen, was Speners collegia philobiblica ihm in Dresden gewärt hatten. Unzweifelhaft wäre er schon damals in die Schwärmereien dieser Separatisten verwickelt worden, hätten ihn nicht seine wissenschaftlichen Studien oft von ihren Versammlungen ferngehalten; er arbeitete an der Vollendung seines ersten größeren Werkes, das 1696 unter dem Titel „die erste Liebe d. i. ware Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben" zu Frankfurt erschien. Dies Buch, obwol unzweifelhaft die Frucht gelehrter patristischer Studien, verfolgt doch vorzugsweise einen praktisch-erbaulichen Zweck; es will der Gemeinde einen Spiegel des in der Liebe tätigen Glaubens vor die Augen stellen. Diesem Zweck wird oft die Pflicht des Historikers zum Opfer gebracht; es wird die älteste Christenheit auf Kosten der späteren idealisirt, und dargestellt, nicht sowol wie die ersten Christen gewesen, als vielmehr wie sie hätten sein sollen. Dem Verfasser brachte es in Jaresfrist einen Ruf als Professor der Geschichte an die Universität Gießen 1697; bei der Berufung hatte außer der wissenschaftlichen Tüchtigkeit die vom Landgrafen begünstigte pietistische Gesinnung Arnolds den Ausschlag gegeben. So fruchtbar nun auch die kurze Zeit seines dortigen Aufenthalts in litterarischer Beziehung genannt werden muſs (er edirte außer kleineren Schriften eine Kirchenhistorie Alten und Neuen Testaments, die Homilien des Makarius in deutscher Übersetzung, weltgeschichtliche Tabellen &c.), so wenig befriedigend war sie für ihn selbst. Der Theologe hätte gern theologica docirt, dem Pietisten waren „die weltlichen Händel" vollends zuwider; genug, er fülte, er habe seinen Beruf verfehlt, war längere Zeit melancholisch, abdicirte aber dann ganz plötzlich im Sommersemester 1698, um nach Quedlinburg zurückzukehren. Wie großes Aufsehen diese Resignation hervorrief, dafür zeugt am besten die Tatsache, daſs von der Rechtfertigungsschrift Arnolds, dem „Offenherzigen Bekenntnis" innerhalb zweier Jare sechs Auflagen nötig wurden. Die wiedergewonnene Muße stellte Arnold, der bei dem Haupt der Quedlinburger Pietisten, im Hause des Hofdiakonus Sprögel, die freundlichste Aufnahme fand, in den Dienst der Wissenschaft; er arbeitete das Hauptwerk seines Lebens aus, die „unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie", von welcher 1699 der erste und zweite Teil, 1700 der dritte und vierte Teil, noch später nicht unbeträchtliche Supplemente erschienen. Zur Charakterisirung dieses bedeutenden Werkes sei folgendes hervorgehoben: Arnold will „unparteiisch" schreiben und legt deshalb seiner Schilderung und Kritik lediglich die Schriften der jedesmaligen Zeitgenossen zu Grunde — ein Prinzip, durch dessen Befolgung uns die Kenntnis vieler wertvollen, sonst verloren gegangenen Urkunden erhalten ist; — er beurteilt auch die sogenannten Ketzer nach ihren eignen Schriften, nicht nach den Zeugnissen ihrer Gegner, ein künes audiatur et altera pars! gegenüber der bisherigen Geschichtsschreibung, die jeden zu seiner Zeit von der Kirche Ausgeschlossenen von vornherein verdammte. Aber der Blick auf die Kirche seiner Gegenwart hat ihm die objektive Anschauung getrübt; die Erfarungen, die er im Streit der Pietisten mit den Orthodoxen gesammelt, haben ihn parteiisch gemacht. Da er bei den Pietisten die ware Frömmigkeit fand, die er bei vielen Rechtgläubigen vermiſste, und gerade jene von diesen mit dem Ketzernamen geschmäht sah, so schloſs er hieraus auf die Vergangenheit, es würden seit den Tagen Konstantins „dieselben Aufzüge" sich

widerholt haben; er studirte demnach die Werke der Ketzer mit der vorher feststehenden Überzeugung, etwas für sie günstiges darin zu finden, und wurde unbillig gegen die Kirche. Immerhin ist das Werk epochemachend für die kirchenhistorische Wissenschaft, da es dem Grundsatz zum Siege verholfen hat, über niemanden den Stab zu brechen, weil die Kirche seiner Zeit ihn verachtet und verdammt, daher auch die Geschichte der sogenannten Ketzer mit aufzunehmen in die Geschichte der Kirche, und gerade dadurch evangelisches Leben auch in den dunkelsten Jarhunderten der katholischen Kirche nachzuweisen. Kaum war das voluminöse Werk erschienen, so rief vornehmlich das mehr oder minder bewusste Gefül, dass sich neben vielem unberechtigten auch manches wolberechtigte darin finde, zallose Kämpfer gegen Arnold und seine „haereticissima haeresiologia" in die Schranken. Die bedeutendsten Gegenschriften sind von dem Helmstädter Professor Cyprian, dem Gothaer Hofrat Tobias Pfanner und dem Pfarrer zu Friedrichsroda Georg Grosche verfasst. Dass Arnold in dieser Zeit, wo man ihn fast von allen Seiten mit dem Bann belegte, sich zu denen hingezogen fülte, die sein Werk mit Jubel begrüßt und als eine Großtat des Geistes gefeiert hatten, ist nur natürlich; so kam er mit Männern wie Gichtel (dessen Briefe er 1701 herausgab) und Dippel in freundschaftliche Beziehungen, und sein schon nicht gesunder Pietismus wurde im Verkehr mit solchen Schwärmern zum völlig krankhaften Mysticismus, von dem sein 1700 erschienenes Buch „Geheimnis der göttlichen Sophia" Zeugnis gibt. Nicht nur unbiblisch, auch nicht einmal originell war der darin freilich mit großer Gewandtheit ausgefürte Gedanke, der erste Mensch sei Mannweib gewesen; erst als Adam gefallen, habe sich die himmlische Sophia von ihm geschieden; es sei ihm nun das Weib aus den Rippen gebaut, er habe die weibliche Eigenschaft verloren und allein die männliche behalten. Um aber dem Menschen seine paradiesische Vollkommenheit widerzuschenken, sei Messias in dem weiblichen Geschlecht, in Maria, Mann geworden und habe das männliche Teil wider in den Leib des jungfräulichen Weibes eingefürt, so dass seit Christo die neue, widergeborene Kreatur als eine männliche Jungfrau vor Gott vollkommen dastehe; die fleischliche Liebe bestehe dann nicht mehr, eine fleischliche Verbindung beraube sofort der reinen Vereinigung mit Sophia. Vom Feuer solches Mysticismus durchglüht sind auch die Lieder, die Arnold in dieser Periode seines Lebens dichtete und in dem zweiten, poetischen Teile des genannten Werkes veröffentlichte. Vielleicht haben die schweren Kämpfe, die er in dieser Zeit zu bestehen hatte, als die Äbtissin des Stifts Quedlinburg ihn als einen unchristlichen Menschen, der Kirche und Abendmal verachte und andere mit verfüre, den schwärmerischen Mystiker zur Besinnung gebracht! Genug, es trat der größte Wendepunkt in seinem Leben ein: er übernahm nicht nur ein geistliches Amt als Schlossprediger der verwitweten Herzogin von Sachsen-Eisenach in Allstädt, sondern er trat auch in den Ehestand als Schwiegerson des erwänten Sprögel 1701. Der Kampf hatte freilich noch nicht sein Ende erreicht. Da Arnold eine eidliche Verpflichtung auf die Konkordienformel ablehnte, so wollte ihn der Herzog nicht im Lande dulden; auch eine Intervention des Königs von Preußen, der Arnold 1702 zu seinem Historiographen ernannte, vermochte den Landesfürsten nicht umzustimmen; endlich half 1704 der königliche Gönner durch Berufung in das mit der Oberpfarrstelle verbundene Inspektorat zu Werben in der Altmark. Hier sowol als in Perleberg, wo er 1707 das Amt des geistlichen Inspektors antrat, zeigte er, ein wie segensreiches Charisma zu pastoraler und kirchenregimentlicher Wirksamkeit in ihm geschlummert. Von äußerer Anfechtung ziemlich verschont, förderte er in erfreulicher Weise den Bau des Reiches Gottes in Kirche und Schule. Auch in litterarischer Beziehung ist der Historiker Arnold, seit er ein Pfarramt bekleidet, zum praktischen Theologen geworden. Er gab 1704 eine Epistel-Postille („Die Verklärung Jesu Christi in der Seele") und 1706 eine Evangelien-Postille („Evang. Botschaft der Herrlichkeit Gottes") heraus; als ein Lehrbuch der Pastoraltheologie darf seine „Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers" (1704) bezeichnet werden, als treffliche Erbauungsbücher seine „Ware Abbildung des inwendigen Christentums" (1709) und zalreiche kleinere Traktate. In seinem nur 48järigen

Leben hat er mehr als 50, zum teil umfangreiche, großes Aufsehen erregende Schriften verfasst. (Vgl. das Verzeichnis in meiner unten citirten Monographie.) 1714 ward seinem bewegten, inhaltreichen Leben ein Ziel gesetzt. Dem schon kranken Manne gab es den Todesstoß, als am Pfingsttag, wärend er das Abendmal verwaltete, preußische Werber in die Kirche drangen und einige Jünglinge aus der Zal der Kommunikanten vom Altar hinwegrissen, um sie zum Kriegsdienst zu zwingen. Er war über diese Entweihung der heiligsten Stätte heftig alterirt; wenige Tage darauf verschied er. Noch nach seinem Tode suchte man ihn von vielen Seiten zu schmähen (vgl. Coleri historia Gothofredi Arnoldi, Vitembergae 1718), aber troß solcher rabies theologorum weiß die kirchenhistorische Wissenschaft ihm steten Dank, und in jeder evangelischen Hymnologie werden seine zalreichen Lieder (u. a. „So fürst du doch recht selig, Herr, die Deinen"; „O Durchbrecher aller Bande"; „O wer Alles hätt' verloren") als Perlen glänzen.

Litteratur: Die beste, weil vollständigste Ausgabe der Kirchen- und Ketzer-Historie, Schaffhausen 1740, die verbreitetste Frankfurt 1729. Neuere Ausgaben der „ersten Liebe" von Lämmert, Stuttgart 1844, und von Knapp, Stuttg. 1845, Arnolds geistliche Lieder, herausgegeben von Ehmann, Stuttgart 1856. Arnolds gedoppelter Lebenslauf, Leipzig und Gardelegen 1716. Steinmeyer, Evangel. Kirchenzeitung 1865 Nr. 73 ff. und Pipers Evangel. Jarbuch 1867, S. 166 ff. Dibelius, Gottfried Arnold. Sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie, Berlin 1873. Dr. Franz Dibelius.

Arnold, Thomas, wurde am 13. Juni 1795 zu West-Cowes auf der Insel Wight geboren.

Seine erste Schulbildung erhielt er in Warminster, dann kam er auf die berühmte Anstalt zu Winchester, von wo er 1811 als junger Student nach Oxford zog.

Seine Studien zu Oxford richteten sich vorzugsweise auf die alten Historiker und auf Aristoteles. Im Jare 1815 wurde er fellow des Oriel College in Oxford und gewann mehrere Preise für wissenschaftliche Leistungen. Im Jare 1818 wurde er ordinirt, 1819 ließ er sich in Laleham nieder, mit Mutter und Schwestern eng verbunden, 1820 verheiratete er sich. Seinen Unterhalt erwarb er für sich und seine Familie durch die akademische Vorbildung von 7—8 Kostgängern. Hier entwickelten sich auch seine pädagogischen Ideale und Grundsätze, denen später eine so weitreichende Wirksamkeit zu teil wurde. Seine Arbeit war leicht zu überschauen, frei, von keiner Statsgewalt geregelt oder kontrolirt, und so wuchs unter dem bildenden Einfluss der Familien-Erfarung die innere Reife und Selbständigkeit des Mannes und er gewann die charaktervolle Konsequenz einer Persönlichkeit.

Denn es war Arnold in der Tat ein Mann aus Einem Stück. Nicht leicht wird man aus der neuern Zeit jemand nennen, den alle Verhältnisse des Lebens so gewiss im Centrum seines Wesens berüren, und der stets so von der Totalität der Motive geleitet wird, die er als die eigentlich wertvollen einmal erkannt hat. Auf dieser Einheitlichkeit des innern Lebens beruht das Hauptinteresse an Arnold.

Die zwölf Vorsteher (trustees) der gelehrten Schule zu Rugby, — denn Rugby ist eine der alten gelehrten englischen Erziehungsanstalten, — suchten im Jare 1827 einen Rektor. Arnold hatte sich zu dieser Stelle unter den letzten gemeldet. Auf Grund eines Zeugnisses, welches besagte, Arnold werde als Rektor ein Reformator des gesamten englischen höhern Erziehungswesens werden, wurde er gewält und trat im August 1828 sein Amt an, so seinen eigentlichen Lebensberuf ergreifend.

Von seinen Kollegen erwartete er viele Hingabe an den Erzieherberuf und verlangte von ihnen zu diesem Ende nicht bloß Energie und Verständnis der Knabennatur, sondern prinzipiell die Eigenschaften eines Christen und eines noblen Mannes (a christian and a gentleman). Auch auf ihre wissenschaftliche Ausrüstung und tüchtiges Weiterstreben legte er einen gebürenden Wert, aber die sittlich-religiöse Ausstattung stand ihm höher.

Was die christliche Seite der Schule angeht, so sagt sein Biograph: „Arnolds Absicht war es nicht, die theologische Unterweisung zu steigern oder fromme Worte in die Schulansprachen einfließen zu lassen. Er war vielmehr zurückhaltend mit dem Aussprechen des tiefsten und beutete manche kirchliche Formen nicht vollständig aus. Aber er hielt fest, dass das Verhältnis eines Lehrers zu seinem Zögling, wie alle andern Verhältnisse des Lebens, nur dann gesund sei, wenn es ihrer gemeinsamen Beziehung zu Gott untergeordnet bleibe". Andere und bessere Mittel als andere Schulen sie haben, suchte er nicht zu ersinnen, die gewönliche intellecktuelle Arbeit u. s. w. war in Rugby ungefär wie anderswo, nicht außer diesem Apparat, sondern in demselben wirkte seine Persönlichkeit. — Seine Einwirkung auf die Schüler war nicht bloß auf Religion gegründet, sondern sie war religiös, als der natürliche Ausdruck seines bleibenden Wesens. „Er hatte die seltene Gabe zu sagen, was er fülte, und nicht zu sagen, was er nicht fülte." Er suchte das Gewissen der Zöglinge nicht mit solchen Regeln des Handelns zu beschweren, die über die vorhandene sittliche Kraft hinausgingen. Auch wollte er überall nicht etwas fertiges und vollendetes in seinen Schülern herstellen, sondern nur dem späteren Leben kampfgerüstete Jünglinge übergeben, die fern von der leichtsinnigen Nachmacherei bei jedem Tun sich fragten, ob es denn auch wirklich gut sei; so wollte er einen Geist des sittlichen Nachdenkens in ihnen erzeugen, der ihnen allmählich die Zucht der Schule entbehrlich mache. Die schlechte Einwirkung einiger weniger Schüler auf den ganzen sittlichen Ton in dem Internat, der Bann, den einige Verwarloste manchmal auf die ganze Menge legen, war eine von Arnolds peinlichsten Erfarungen. Aus demselben Grunde hielt er so viel auf die Tüchtigkeit der sixth form, der Rektors-Klasse, welche durch die Natur der Sache so viel zur Hebung der ganzen Schule tun kann. Aber nicht bloß diesen ältesten Schülern, sondern allen traute er eine sittliche Ernsthaftigkeit und Integrität zu, die eben durch das nicht gemachte, sondern wirklich vorhandene Vertrauen Arnolds zu ihnen oft am kräftigsten gewart und geweckt wurde. Es galt in Rugby für gemein, dem Dr. etwas vorzulügen, er glaubte Einem ja immer aufs Wort.

Den Religionsunterricht in der obern Klasse knüpfte Arnold meist an das griechische N. Testament und die Septuaginta, er hielt viel auf den wörtlichen Ausdruck und forderte, dass der übertragende Schüler Ungenauigkeiten vermeiden und gewisse leicht phrasenhaft gebrauchte Wörter wie „Erbauung, Evangelium" durch andere ersetzen solle. Immer bemühte er sich, alles was er sagte, in die lebendige Empfindung der Schüler zu bringen, und wie er dogmatische Sätze, wie: Christus starb für uns, gern individualisirend umänderte in: Christus starb für mich, so erkannten die Schüler stets aus Ton und Haltung ihres Lehrers, dass er wirklich aus der offenliegenden Schrift die Regel seines eigenen innern Lebens zu entnehmen strebte. Seine persönlichen dogmatischen, kirchlich-politischen und socialen besondern Meinungen brachte er nicht in die Lehrstunde.

Es war schon früher erwänt worden, dass die allgemeinen Landesangelegenheiten Arnold sehr lebhaft beschäftigten. Nicht bloß als Pädagogen interessirten ihn die Zustände, in die seine Zöglinge später eintraten, auch die Lieblingsstudien (besonders das Studium des Thukydides, aber auch die Bearbeitung des römischen Statswesens) mussten mit den Zuständen der eigenen Gegenwart Arnolds in eine lebendige Wechselwirkung treten. Dazu kam sein christliches und theologisches Interesse. Wol hatte er viele konservative Neigungen in seiner Seele, aber die sogenannte konservative Partei in Stat und Kirche sah er im allgemeinen als Hindernis auf dem Wege zu einem christlich-gesunden Volksleben in England an. Diese Überzeugung, welche er in Briefen und sonst litterarisch lebhaft und vielleicht nicht immer schonend genug vertrat, zog ihm manches Leid zu, sogar, was ihn am meisten schmerzte, Entfremdungen alter Freunde. Eine Zeit lang litt auch die Schule unter den Verdächtigungen seiner politischen Gegner, doch lernte man ihn zuletzt besser beurteilen, und in Wechselwirkung hiermit stand es, dass er selbst die Schärfe seiner idealen Natur etwas milderte. Denn nichts anders als eben seine ideale Natur machte es ihm so schwer, die bestehenden Mängel in dem

Geflecht der historischen Zustände mit gebürender Geduld zu tragen und langsam zu bessern. Es ging ihm übrigens, wie es den Anhängern einer idealen Richtung gewönlich geht, die entgegengesetzten Extreme wandten sich gleichmäßig gegen ihn, die jakobinische Partei und die low-churchmen auf der einen Seite, wie die Torys und Hochkirchlichen, incl. Puseyiten, auf der andern.

Man fürt die broad-church-party, zu der Arnold gehörte, auf den Dichter und Philosophen Samuel Coleridge zurück, von dem Arnold in mehreren Punkten angeregt worden ist. Er rühmt an Coleridge, daſs sein Geist zugleich kräftig und reich, kritisch und umfassend sei, wärend sein Gemüt fern von bloßer Negation doch auch die Warheit in Fülle erfaſste und mit Feuer liebte. Als andere Namen von Theologen derselben Partei sind bekannt: Archidiakonus Jul. Hare, Trench, Erzbischof Whateley, Maurice, Kingsley, Stanley, Alford, Conybeare und Howson. Diese Richtung ist nicht gerade zalreich vertreten. Sie will ein weitherziges Christentum pflegen, aber auf Grundlage der Autorität der Schrift (welche indes nicht auf buchstäblicher Inspiration derselben ruht), und auf Grundlage des positiven alten Kirchenglaubens one streitlustigen Dogmatismus.

Damit die Kirche mehr die Erziehungsanstalt der ganzen christlichen Bevölkerung werde, will die breitkirchliche Partei eine innige Verbindung des States mit der Kirche, also auch Beibehaltung des establishment, und zwar mit einer dogmatisch und liturgisch duldsameren und großherziger denkenden Kirche. Wie wenig dies bei Arnold aber eine abstrakte Toleranz sein soll, sehen wir daraus, daſs er dem Judentum die Gleichberechtigung und sogenannte Emanzipation im State nicht zugesteht.

Er legte großen Wert auf steten Umgang mit Armen und Kranken, wie er denn einmal einen solchen Umgang und das Gebet die warhaften Schutzmittel gegen den praktischen Atheismus nennt. Seine Familie hing ihm an mit Liebe und Ehrfurcht. In ihrem Kreise gab er auch dem persönlichen religiösen Gefül Ausdruck, wovon ihn sonst eine gewisse Scheu meist zurückhielt. Als hier einst eine Vergleichung zwischen Paulus und Johannes angestellt wurde, und man Johannes niedriger stellen wollte, citirte Arnold einen tiefsinnigen Vers aus Johannes und bat unter Tränen, man möge doch nicht mehr solche Vergleichungen anstellen.

Im Jare 1841 bot man Arnold die vakante Professor-Stelle der neuern Geschichte in Oxford an. Dieses neue Amt fesselte ihn nur für wenige Wochen an Oxford und er konnte seine Arbeit zu Rugby demnach beibehalten. Er hielt die Antrittsvorlesung am 2. Dezember 1841 vor fast 500 Zuhörern und unter vieler Teilnahme. Aber nur Einen Kursus von Vorlesungen hat er vollendet. Denn nach einigen manenden Vorboten ergriff ihn im Sommer des folgenden Jares die letzte Krankheit. Ein Herzkrampf endete nach kurzem aber schmerzvollem Verlauf sein Leben am 12. Juni 1842.

Vgl. Stanley, The life and correspondence of Thomas Arnold, 6. Aufl., London 1846, S. 718. Am Schlusse gibt Stanley ein Verzeichnis der Schriften Arnolds, woraus 6 Bände Predigten, die Ausgabe des Thukydides (2 Bde. mit Exkursen), History of Rome (3 Bde., nicht vollendet), History of the later Roman Commonwealth (2 Bde.) hervorragen. Aus Stanley bearbeitet, aber mit wertvollen Auszügen bereichert ist das Buch: Thomas Arnold von Karl Heintz, 1847. Aus Tom Browns School days lassen sich auch noch einige Züge zu dem Bilde Arnolds entnehmen. **W. Hollenberg.**

Arnoldi, Bartholomäus, von Usingen, daher auch kurzweg Usingen genannt (geb. 1463), Lehrer und Ordensgenosse Luthers in Erfurt, wo er als Mitglied der philosophischen und später auch der theologischen Fakultät großes Ansehen genoſs. Obgleich er mit Recht von sich sagen konnte, er habe schon vor den Wittenbergern gegen eine Vermischung des theologischen Weins mit philosophischem Wasser protestirt und mit allem Eifer jenem seinen waren und ursprünglichen Geschmack zu erhalten gesucht, so finden wir ihn doch in den Kämpfen gegen den Humanismus vollständig an der Seite seines Kollegen Jodokus Trutfetter. Beide arbeiteten eben doch nur an einer sehr relativen Reinigung der

scholastischen Philosophie und Theologie, und Luther berichtet sogar, Usingen habe ihn wegen seines eifrigen Bibellesens getadelt und ihn auf die Quintessenz der hl. Schrift, wie sie von den alten Lehrern ausgezogen worden sei, verwiesen (Tischreden I, 29). Wenn also die jungen Humanisten mit Verehrung an ihm hingen (Eric. Sylv. 142), so verdankte er dies zumeist seinen hervorragenden persönlichen Eigenschaften. Diese schätzte Luther hoch; nennt er ihn doch optimum, quantum in hominibus potest haberi, paraclitum et consolatorem (de Wette I, 19; vgl. auch 38 u. 256). Ebendarum bedauerte er auch die Mühe, welche Usingen und Trutfetter auf scholastische Schriftstellerei verwendeten, schmerzlich (de Wette I, 16), und gab sich, als er mit Usingen im Mai 1518 vom Heidelberger Konvent zurückreiste, alle Mühe, ihn für seine Anschauungen zu gewinnen; sed nescio, schreibt er an Spalatin (a. a. O. I, 111 ff.), an quid profecerim: cogitabundum et mirabundum reliqui; tanta res est, in opinionibus malis inveterasse. Immerhin trat Usingen erst nach dem Erfurter Pfaffenstürmen von 1521 energischer gegen die reformatorische Lehre auf. Vom 20. April 1522 an hielt er im Dom eine Reihe von Predigten zum Schutz der alten Lehre, deren Hauptinhalt er selbst in seinen Streitschriften gegen die beiden Prädikanten Culsamer und Mechler mitteilt. Die pöbelhafte Art, in der diese beiden und selbst Lange gegen ihn auftraten, riß auch den sonst würdevollen, billigen und von hohem sittlichen Ernst durchdrungenen Usingen zu Maßlosigkeiten und zu der Ungerechtigkeit fort, die vorgekommenen sittlichen Verirrungen den Urhebern der Bewegung zur Last zu legen. Kein Wunder, dass nun auch Luthers Urteil über den alten Lehrer immer bitterer wurde (de Wette II, 204, 213: „Alter hilft für keine Torheit"; 224, 225: „Usingen insanire audio"), und Usingen sich unter den der Reformation geneigten Erfurtern nicht mehr sicher fülte. Wärend der Stürme von 1525, die er schon 1523 vorausgesagt, zog er von Erfurt weg. Späteren Berichten zufolge wäre er 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg gewesen und 1532 gestorben. — Ein Verzeichnis seiner Schriften findet sich in Höhns chronologia provinciae Rheno-Sueviceae ordinis fr. Eremitarum S. P. Aug. p. 166 ff. Zu vergl. ist besonders Kampschulte, Die Univ. Erfurt I, 45 ff.; II, 143 ff. u. Prantl, Gesch. der Logik. IV, 245.

Bernhard Riggenbach.

Arnoldus, Nicolaus, Theologe zu Franecker, ist geboren 17. Dec. 1618 zu Lissa (Lesna) in Polen, erhielt seine erste Schulbildung unter Amos Comenius, welcher damals den Schülern die Janua linguarum diktirte, wurde 1635 nach Danzig geschickt, Eloquenz und Philosophie zu studiren. In verschiedenen Anstellungen zeichnete er sich dergestalt aus, dass man ihm Mittel anwies, das gelehrte Holland zu besuchen. Er reiste 1641 nach Franecker, wo sein Landsmann Maccovsky (Maccovius) und der berühmte Coccejus lehrten. Nach kurzem Besuch der Akademieen Gröningen, Leyden und Utrecht erlernte er in Franecker die französische und englische Sprache, reiste nach England, one wegen der Bürgerkriege dort seine Zwecke zu erreichen. In Franecker fing er an zu predigen, lässt sich unter die Geistlichen aufnehmen, verehelicht sich 1645 und ward Pfarrer zu Beetgum, dann 1651 Professor der Theologie in Franecker an Coccejus' Stelle. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem am 15. Okt. 1680 erfolgten Tode. Er hat des Maccovius Schriften gesammelt und herausgegeben. Unter seinen eigenen meist polemischen Schriften heben wir hervor: Antisocinianische: Religio Sociniana seu Catechesis Racoviana major publicis dispp. refutata. F. 1654. 4°, wo die Fragen dieses selten gewordenen Katechismus mit abgedruckt sind. — Atheismus Socinianus. F. 1659. 4°. — Wider die katholische Lehre: Apologia Amesii contra Erbermannum. — Wider die schwärmerischen Prophezeihungen des Comenius, der das tausendjärige Reich auf 1672 ankündigte: Discursus theol. contra Comenii praetensam lucem in tenebris. F. 1660. 4°.

Vgl. die von Marchius gehaltene Oratio funebris Nic. Arnoldi und den aus ihr geschöpften Artikel Arnold in Bayles Lexikon. **A. Schweizer.**

Arnulf, der heilige, geb. um 582, zeichnete sich schon jung durch Waffentaten und im Statsdienste aus, nahm aber 611 oder 612 den ihm angebotenen bischöflichen Stul von Metz an. Auch in dieser Stellung übte er, befreundet mit

dem älteren Pippin und gestützt auf den austrasischen Adel, bedeutenden Einfluſs auf die Regierung des Frankenreiches. Durch seinen Son Ansegis, der Pippins Tochter Begga ehelichte, ward er Stammvater des karolingischen Hauses. Aber seine Seele sehnte sich nach der Ruhe der Beschaulichkeit. Er gab 627 sein Bistum auf und zog sich in die Vogesen zurück, wo er bis zum 16. August 641 als Einsiedler lebte und sich den Ruhm eines Heiligen erwarb. Seine Leiche ruht in der St. Arnulfskirche in Metz. — Eine ältere vita bei Mabillon Acta SS. II, 150; eine jüngere wertlosere bei d. Bollandisten Acta SS. Juli IV, 435. Vgl. Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses. Berlin. 1866. (Jarbücher d. deutschen Geschichte). **G. Plitt.**

Arpakschad wird in der Völkertafel der Genesis, diesem wichtigen Dokumente ältester Erd- und Völkerkunde Israels, c. 10, 22 eingefürt als der 3. Son Sems und Stammvater sämtlicher Hebräer, indem „Eber“ als dessen Enkel erscheint, worin auch die andere Genealogie Gen. 11, 10 ff. vollkommen übereinstimmt. Es ist nun längst außer allen Zweifel gesetzt und darf hier nicht erst bewiesen werden, daſs in jener übersichtlichen Tafel die ältesten Völkerverhältnisse in Form einer Genealogie dargestellt sind und daher die einzelnen Glieder derselben nicht sowol historische Personen, als vielmehr Völkerstämme oder Länder bezeichnen, wie unter andern schon die Pluralformen mehrerer unter ihnen beweisen. So verhält es sich auch mit Arpakschad, unter dem wir one allen Zweifel an nichts anderes zu denken haben als an die sonst nur noch von Ptolem. 6, 1 erwänte Landschaft *Ἀῤῥαπαχῖτις*. Der Name ist noch erhalten in Aghbak und Albâq, womit die Armenier und Kurden das Gebirgsland am großen Zab, östlich vom Gordyene, benennen. Dies legt uns nicht bloß die Übereinstimmung des Namens nahe genug, sondern seine Lage bringt es zur vollen Evidenz; nach Ptolem. l. l. nämlich lag es am südlichen Abhange der gordyäischen Gebirge über Assyrien, und damit stimmt die Folge, in welcher der Name Gen. c. 10 erscheint, die Söne des Sem werden nämlich angefürt von Süden nach Norden hinaufsteigend, dann nach Westen sich wendend und endlich südöstlich an den Euphrat zurückkehrend; daher ist ihre Reihe folgende: Elam, Assur, Arpakschad, Lud und Aram, vgl. Ewald, Gesch. Isr. I, 397 f. Über die Etymologie unseres Namens ist man noch streitig: weil Joseph. Antt. 1, 6. 4 von Arp. die Chaldäer abstammen läſst (geographisch ganz richtig), so hat man seit Schlözer und J. D. Michaëlis (spicil. geogr. exterae I, p. 73 sq.) denselben erklärt durch „Grenze der Chaldäer“, indem man ארף mit أرفة und כֶּשֶׂד mit כַּשְׂדִּים kombinirt. Diese Deutung kann aber nicht genügen, weil der erste Teil derselben aus einer neu arabischen Bildung hergenommen ist, der zweite das konstante שׂ des Namens כשׂדים ohne Befugnis in שׁ verwandelt. Das letztere gilt wol auch gegen die von Ewald a. a. O. S. 405 gegebene Erklärung, durch „Festung der Chaldäer“, wobei der erste Teil des Wortes ebenfalls aus dem arab. Stamme أرف = أرَب „binden“ erklärt wird. Ebenso unwarscheinlich scheint uns die durch v. Bohlen ad. Genes. 10, 22 vorgeschlagene, von Benfey (Monatsnamen d. Hebr. S. 195), Tuch und v. Lengerke (Kenáan I, p. 211 ff.) befolgte Deutung aus dem sanskrit. Arjapakshatâ = „das Arien zur Seite liegende“, womit die Völker- und Sprachscheide zwischen arischen und semitischen Stämmen, zwischen Armenien und Aram (s. die Artt.) bezeichnet werden soll. Wenn nun Arpakschad durch das wol bloß fingirte Mittelglied des Schelach, dessen Name schon allzu deutlich seine Bedeutung verrät = „dimissio“ und das Volk im Herabsteigen von jenen an Armenien grenzenden Gebirgen bezeichnet, von wo sie wol durch arische Stämme verdrängt wurden (v. Bohlen, Tuch, Lengerke), als Stammvater Ebers, d. h. aller hebräischen Stämme erscheint, so will das durchaus nichts anderes sagen, als: der hebräische Volksstamm hat in Arrapachitis seinen Ursitz, von diesem Marksteine der Völkerscheide leiten die Hebräer selber ihren Ursprung ab, von dort aus drangen ihre Anen erst nach Mesopotamien, alsdann über den Euphrat nach Kenaan und nach Ara-

bien. Bestätigung findet diese Ansicht durch den Bericht der Grundschrift des Pentateuchs c. 11, 27 ff. über den Aufenthalt der Urväter des hebräischen Stammes in „Ur-Casdim“. Man vgl. jetzt besonders Knobel, „Die Völkertafel der Genesis“, Gießen 1850, und Dillmann zu Gen. 10, 22. **(Spiegel.)**

Arsenius, römischer Diakon, erhielt um seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit willen, auf Empfehlung des Bischofs Damasus, die ehrenvolle Stelle eines Erziehers des Arcadius, Sones Theodosius des Großen. Dieser hatte solche Ehrfurcht vor Ars., dass er seinem Sone zumutete, nur stehend von dem sitzenden Ars. den Unterricht zu empfangen. Arcadius, damals schon Augustus, fülte sich dadurch beleidigt und trachtete seinem Lehrer nach dem Leben, worauf dieser in die ägyptische Wüste floh, wo er nach einigen bis ins 95., nach andern bis ins 120. Jar lebte. Sein Gedächtnistag als eines Bekenners ist der 19. Juli.

Arsenius, früher Mönch in Nicäa, darauf Einsiedler auf dem Berge Athos, endlich griechischer Patriarch, von Theodor Laskaris II. (1255—59) Kaiser von Nicäa mit der Vormundschaft seines Sones Joh. Laskaris betraut, geriet in Zerwürfnis mit dem Usurpator Michael Paläologus, der den rechtmäßigen Thronerben hatte blenden lassen (1262). Ars. sprach nämlich über ihn die Exkommunikation aus, und wollte sie nur unter der Bedingung aufheben, dass Michael dem Throne entsage; dieser war nur nicht zu dieser, wol aber zu jeder andern Genugtuung bereit; als Arsenius unerschütterlich blieb, ließ er ihn durch eine in Konstantinopel, das sein Feldherr Al. Strategobulus den Lateinern wider entrissen hatte, gehaltene Synode absetzen und verbannen. Er starb auf einer Insel in der Propontis 1267. Michael erhielt 1268 die Losssprechung vom Banne unter dem Nachfolger des Ars., Joseph. — Ars. behielt viele Anhänger unter der gr. Geistlichkeit, welche lange Spaltung hervorriefen und am Ende den Sieg davon trugen, indem 1312 das Verfaren des Ars. für rechtmäßig und er selbst für heilig erklärt wurde.

Artachschaschta, ehrender Titel persischer Könige, der nach Gesenius Thesaur. I, p. 155 f. eigentlich „fortis rex“ bedeutet, womit des Herodot Übersetzung (6, 98) „μέγας ἀρήϊος“ gut zusammentrifft, indem das entsprechende Wort in der Zendsprache wie im Sanskrit sowol „Krieger“ als „König“ bedeutet (vgl. Lassen, Zeitschr. z. Kunde d. Morgenlandes VI, S. 161 f.). Im A. T. werden mehrere Könige unter diesem Titel erwänt: 1) Esr. 4, 7 ff. ist nicht, wie Joseph. Antt. 11, 2. 1 meint, Cambyses, sondern Pseudo-Smerdis gemeint, welcher gegen das Ende des Lebens des Cambyses durch eine Priesterverschwörung 522 v. Chr. als angeblicher Son des Cyrus und jüngerer Bruder des Cambyses auf den Thron gehoben, aber nach nicht vollen 8 Monaten schon ermordet wurde, worauf ihm 521 v. Chr. Darius Hystasp. auf dem persischen Throne folgte, vgl. Herod. 3, 61. 67 ff. Dazu passen nun die Angaben Esr. c. 4 vortrefflich; nach v. 7 vgl. v. 5. 6 scheint nämlich unser Artachschaschta nicht unmittelbar auf Cyrus zu folgen, vielmehr wird zwischen beiden ein „Ahasverus“ d. h. hier gewiss Cambyses erwänt; dagegen folgt nach v. 23. 24 auf Artachschaschta unmittelbar Darius. Vgl. auch Bertheau „zur Gesch. der Israeliten“ S. 397. Anders allerdings Schrader in d. theol. Studien und Kritiken 1867, S. 467 ff. — 2) Ein anderer König ist der Esr. 7, 1. 11 erwänte Artachschaschta, in dessen 7. Jare Esra mit einer zweiten Schar Israeliten aus dem Exil nach Jerusalem zog. Viele neuere halten diesen Fürsten nach Joseph. Antt. 11, 5. 1 für den Xerxes, so dass jener Zug ins J. 478 v. Chr. fallen würde. Allein dagegen spricht schon der Umstand, dass das A. T. den Xerxes konstant „Ahasveros“ nennt, von welchem Sprachgebrauch man nicht one zwingende Gründe abgehen darf; solche sind aber nicht vorhanden, denn Neh. 12, 1 scheint der mit Serubabel hinaufziehende Priester Esra *nicht* der berühmte Gesetzgeber zu sein. Weit besser erkennt man mit Dunkell, Chron. S. 251, Eichhorn, Einltg. III, S. 607 ed. 4, Bertholdt, Einltg. III, S. 989 ff., Gesenius, Winer R.W.B. I, 90 (3. Ausg.) und Bertheau a. a. O. S. 398 an dieser Stelle wie überall im B. Nehem. 2, 1; 5, 14; 13, 6, wo es ganz gewiss ist, den Artaxerxes Longimanus, welcher 464 v. Chr. auf den Thron gelangte. Hiemit ist Esras Zug ins Jar 457 zu setzen, und im 20. Regierungsjare jenes Fürsten,

also 444 v. Chr., kam Nehemia, Mundschenk des persischen Königs, als Landpfleger nach Jerusalem. Artaxerxes I. regierte bis 425 v. Chr., seine Schicksale gehören aber nicht hieher, s. kurz Paulys Realencyklop. I, S. 838 f.

Artemon, s. Theodotus.

Arzneikunst bei den Hebräern. Diese wurde zwar schon frühzeitig in Israel geübt, scheint aber dennoch nie einen bedeutend hohen Grad der Ausbildung erlangt zu haben, wie das höchst geringschätzige Urteil der Talmudisten selbst bezeugt (bei Buxtorf, Lex. talm. fol. 2278 f.). Abgesehen davon, daß wir schon zur Patriarchenzeit Hebammen den Gebärenden beistehen sehen (bei der Geburt Benjamins 1 Mos. 35, 17, des Perez ib. 38, 28), und sogar noch die Namen der beiden Wehemütter zur Zeit der Geburt des Moses uns aufbehalten sind, 2 Mos. 1, 15, so setzt auch das mosaische Gesetz, 2 Mos. 21, 19, bereits die Ausübung der Arzneikunst voraus, indem derjenige, welcher im Streite einen andern schlägt, so daß derselbe bettlägerig wird, verpflichtet wird, ihn „heilen zu lassen". Es kann dieses frühe Vorkommen von Ärzten bei den Israeliten um so weniger auffallen, wenn man bedenkt, daß gerade Ägypten bekanntlich viele und berühmte Ärzte hatte, 1 Mos. 50, 2; vgl. Homer Od. 4, 229 ff.; Herod. 2, 84; 3, 1. 129; ein Beweis dafür ist auch der sogen. Papyrus Ebers in Leipzig. Daß aber dennoch die Arzneikunst der Hebräer stets beinahe in der Kindheit blieb, erklärt sich hauptsächlich aus dem gänzlichen Mangel des Studiums der Anatomie, die bei der religiösen Scheu der Israeliten vor Leichen, durch deren Berürung sie ja levitisch unrein wurden, unbekannt bleiben mußte; doch konnten die vielen Tieropfer den Priestern einigermaßen Gelegenheit zur Kenntnis des tierischen Körpers verschaffen. Was man etwa aus Hiob 10, 8 ff. angefürt hat von anatomischer Kenntnis, beschränkt sich auf einige — wie wol noch manches andere in jenem Buche — von außen überkommene, allgemeine Kunde von der Entstehung und Bildung der Frucht im Mutterleibe. Die Tätigkeit der hebräischen Ärzte beschränkte sich in früheren Zeiten, soweit man aus den wenigen, gelegentlich eingestreuten Notizen im A. T. schließen kann, der Natur der Sache nach meist auf chirurgische Krankheiten und deren Behandlung, wie Wunden, Brüche von Gliedern u. dergl., wogegen namentlich Verband, Salben, vorzüglich von Balsam oder Öl, auch Pflaster, z. B. von Feigen, angewendet wurden, vgl. Jes. 1, 6; 3, 7; Ezech. 30, 21; Jer. 8, 21; 46, 11; 51, 8; 2 Kön. 8, 29; 9, 15; 20, 7; Luk. 10, 34; Mark. 6, 13; Jak. 5, 14. Indessen beobachtete man auch innerliche Krankheiten und suchte auf solche einzuwirken; schon das Gesetz Mosis gibt z. B. von einigen gefärlichen, ansteckenden Hautkrankheiten, wie Aussatz, Pest u. a. sehr genaue, treffende Diagnosen, die auf äußerst sorgfältige Beobachtung schließen lassen, Lev. 12 ff. Die Priester erscheinen dabei nicht sowol als Ärzte zum Heilen, obwol offenbar medizinische Kenntnisse bei ihnen vorausgesetzt werden und sie wol vorzugsweise die Ärzte in Israel waren, als vielmehr zur Aufsicht über Kranke, einer Krankheit verdächtige oder genesene Personen, Luk. 17, 14; Propheten erteilten hin und wider auch medizinischen Rat, z. B. Elisa, 2 Kön. 4, 18 ff., c. 5 u. 8 und Jesaja dem Könige Hiskia, 2 Kön. 20, 7. Im Verlaufe der Zeit wurde der Gebrauch der Ärzte immer gewönlicher, 2 Chron. 16, 22; Jer. 8, 22; Mark. 5, 26 und Sirach ergießt sich im Lobe der Arzneikunst und mant, den Arzt zu ehren und zu gebrauchen im Notfalle, denn auch ihn habe der Herr geschaffen, der die Arzneien aus der Erde wachsen läßt, die der Vernünftige nicht verschmähet; geehrt wird der Arzt von Königen und Fürsten, und durch die Mischungen des Apothekers verbreite sich Wolsein über die ganze Erde (Sir. 38, 1 ff.). Aus diesen spätern Zeiten sind uns noch mehrere Rezepte für weibliche Krankheiten im Talmud erhalten (bei Lightfoot, horae hebr. et talm. ad Mark. 5, 26 mitgeteilt); und es wurden auch die mineralischen Bäder Palästinas, zumal Kalirrhoë in der Nähe des toten Meeres und Tiberias, vielfach benutzt, Joseph. Antt. 17, 6, 5; de vita § 16; bell. jud. 1, 33, 5; 2, 21, 6. Ein Beispiel von Behandlung einer Gemütskrankheit könnte Saul geben, 1 Sam. 16, 16, doch liegt der Gedanke der Aufheiterung eines Schwermütigen durch Musik an sich nahe genug, daß es hiezu keiner besondern ärztlichen Kenntnis bedurfte. Wie uns Delitzsch belehrt (in Riehms Handwörterb. d. bibl. Altert. I, S. 90),

so war nach dem Talmud im Tempel ein eigner Arzt für Unterleibskrankheiten, denen die Priester, weil barfuß gehend und zu häufigen kalten Waschungen verpflichtet, besonders ausgesetzt waren, angestellt, und jede Ortsgemeinde sollte einen Arzt und einen Chirurgen in ihrer Mitte haben. Mehrere talmudische Lehrer füren den Beinamen asja = der Arzt. Im Interesse der Wissenschaft sich an Leichen verunreinigen, z. B. sie seciren, galt in späteren Zeiten als gestattet.

Dass das Volk, damals wie immer und überall, auch zu abergläubischen Mitteln, Amuleten, Beschwörungen, namentlich Dämonischen gegenüber (Jos. Antt. 8, 2. 5) u. dergl. seine Zuflucht nahm, umsomehr als die Krankheiten unmittelbar auf Gottes Wirkung zurückgefürt wurden (Exod. 15, 26; vgl. 2 Makk. 9, 5; Ap.-Gesch. 12, 23), davon treffen wir mehrere Spuren, die wir aber hier nicht näher zu verfolgen haben. Genaueres findet man in Sprengels Gesch. d. Heilkunde I, S. 97 ff. u. bei Winer, Bibl. Realwörterb. unt. d. W., Georgii in Paulys Realencyklop. d. klass. Altert.-Kunde, Bd. 4, S. 1381, Köstlin ebendas. S. 1688. v. Lengerke, Kenaan I, S. 69 ff. not. 6. — (G. Böttger), Die Arzneikunst d. d. alten Hebräern. Dresden 1853. Trusen, Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer nach der hl. Schrift. Breslau 1853, 3. Aufl. (sehr oberflächlich). — Roskoff in Schenkels Bibellexikon I, 250 ff. Vgl. auch J. B. Friedreich, Zur Bibel. Naturhistorische und medizinische Fragmente. Nürnberg 1848. 2 Teile.

Rüetschi.

As פֶּגֶר, נְבֵלָה, גְּוִיָּה, מַפֶּלֶת (Richt. 14, 8), aber auch טְרֵפָה, jedes nicht von Menschenhand getötete, der Ordnung gemäß seines Blutes entleerte und vor Fäulnis bewarte, sondern von selbst gefallne (erstickte) oder von anderen Tieren zerrissne Tier: ein in dem Gesetz über Verunreinigung durch Todesunreinheit wichtiger Begriff. In Folge des Grauens, welches der Mensch vor Tod und Verwesung als einer Erscheinung, welche mit einer völligen Verkehrung der ursprünglichen göttlichen Ordnung zusammenhängt, von jeher empfand, welches sich stärker oder schwächer auch bei andern Völkern, besonders stark z. B. bei den Parsen zeigt, welches aber bei den Hebräern auf der ihnen eigentümlichen Entwicklungsstufe nicht one sittliche Verrohung zu ignoriren war, galt der Genuss, ja schon die Berürung nicht bloß von unreinen, sondern auch von reinen gefallenen oder zerrissnen Tieren für verunreinigend. Wer Gefallnes von reinen Tieren aß, oder dadurch, dass er es trug, in vollständigere Berürung mit ihm kam, musste seine Kleider waschen und war unrein bis auf den Abend, 3 Mos. 11, 39. 40; ebenso, wer das As von unreinen Tieren trug. Der Fall, dass er letzteres genösse, bleibt als undenkbar außer Betracht, 3 Mos. 11, 25. 28; c. 17, 15; wer dasjenige von reinen oder unreinen bloß berürte, one es wegzutragen, brauchte seine Kleider nicht zu waschen, war aber bis an den Abend unrein, 3 Mos. 11, 24. 27. 31. 39. Wer unbewusst das As eines unreinen Tieres berürte, nachher aber dessen inne wurde, musste ein Schuldopfer für seine Sünde bringen, 3 Mos. 5, 3. 5. Von gefallnen oder zerrissnen Tieren durfte der Israelit nur das Fett für sich benutzen, — natürlich nicht zur Speise, sondern zu andern Zwecken, 3 Mos. 7, 24; das Fleisch dagegen sollte man nach 2 Mos. 22, 31 den Hunden, nach 5 Mos. 14, 21 dem Fremdling überlassen, oder dem Ausländer verkaufen. In 3 Mos. 17, 15 wird dies Fleisch auch dem Fremdling verboten und diese strengere Praxis scheint später allgemein geworden zu sein. Onedem hätte das Apostelkonzil in Ap.-G. 15, 20. 29; 21, 25 die Enthaltung vom Erstickten wol nicht mehr allen Heidenchristen in Rücksicht auf die Judenchristen vorgeschrieben. — Das As der unreinen Tiere war nach dem Mos. Gesetz so verunreinigend, dass es sogar auch manchen Sachen, besonders den Hausgeräten und den darin befindlichen, mit Wasser bereiteten Speisen oder auch dem Wasser selbst, wenn es damit in Berürung kam, seine Unreinheit mitteilte. Es wird dies freilich nur von acht ausdrücklich genannten kleineren Tieren, Wiesel, Maus, Kröte, Igel, Molch, Eidechse, Blindschleiche und Maulwurf, hervorgehoben, aber das As von größeren wird wol nur deshalb übergangen, weil es nicht so leicht auf die in Betracht gezogenen Hausgeräte fiel, 3 Mos. 11, 29 ff. Hölzerne Gefäße, Kleider, Säcke und dergl., die dadurch verunreinigt wurden, mussten ins Wasser getan werden, und unrein

sein bis auf den Abend, irdne Gefäße mussten zerbrochen, Herd und Ofen mussten eingerissen werden; selbst Same, der gesäet werden sollte, wurde, wenn er etwa vorher mit Wasser angefeuchtet worden war, unrein, warscheinlich, weil die Unreinheit dann mehr in ihn einzudringen schien. Die genaueren talmudischen Bestimmungen, z. B. darüber, wie groß das Stück As sein müsse, welches wirklich verunreinige, s. in Tr. Oheloth I, 5. 6; III, 1. **Fr. W. Schultz.**

Aschera, s. Astarte.

Aschermittwoch (dies cineris et cilicii) heißt der erste Tag der 40tägigen (Quadragesimal-) Fasten vor Ostern, für welche den Gläubigen im christlichen Altertum bereits das Beispiel des Moses (2 Mos. 24, 18) und Elias (1 Kön. 19, 8) und vor allem das 40tägige Fasten des Herrn in der Wüste maßgebend geworden war. Die griechische Kirche, welche (im Gegensatz zu der römischen) den Sonnabend als Fasttag nicht kennt, bestimmte, um 40 wirkliche Fasttage vor Ostern zu haben, unseren Sexagesimä-Sonntag bereits als Sonntag der Fleischenthaltung (*Κυριακὴ τῆς Ἀπόκρεω*), gestattete aber für diese Woche noch den Genuss von Milch, Butter, Käse und Eiern (daher der Name Butterwoche, wärend welcher man mit Ausnahme des Fleisches auch die weltlichen Ergötzlichkeiten, Sang und Klang, Spiel und Tanz noch einmal genießen darf, ehe man auf lange Zeit sie entbehren muss). Darauf folgt der Sonntag der Käsewoche (*Κυριακὴ τῆς Τυρινῆς*), so genannt, weil von da an nicht mehr Butter, sondern nur noch Käse gestattet ist (unser Quinquagesimä- oder Estomihi-Sonntag). Und mit dem darauffolgenden Sonntag der Rechtgläubigkeit (*Κυριακὴ τῆς Ὀρθοδοξίας*), unserem ersten Fastensonntag (Invocavit), beginnt die eigentliche strengste Fastenzeit. Der römischen Kirche, die in dieser Hinsicht weit milder war, kam es nur auf die Zal der 40 Tage an, und demgemäß wurden von den 42 Tagen, die zwischen dem Sonntag Estomihi und dem Ostertag liegen, noch die beiden ersten Tage der Woche, Montag und Dienstag, dem Fleischgenuss und der weltlichen Lust freigegeben, und der folgende Tag (Mittwoch) erst, als der 40ste vor Ostern, für den Beginn der eigentlichen Fastenzeit (caput jejunii) festgestellt. Der Name „Aschermittwoch" aber soll nicht nur im Allgemeinen an jenes Bußetun „in Sack und Asche" erinnern, davon die Propheten des A. T. reden, sondern ganz speziell auf einen der römischen Kirche eigentümlichen Ritus hindeuten. Nachdem nämlich die am Palmsonntage des vorigen Jares in der Kirche geweihten Palmen (oder andere Zweige) zu Asche verbrannt worden sind, wird diese vor Beginn der Messe in einem Gefäß auf den Altar gestellt. Der Priester, angetan mit einem violetten Pluviale (Farbe der Kirchentrauer), betet, Gott möge seine Engel senden, um diese Asche zu heiligen, damit sie werde ein remedium salubre für alle Bußfertigen. Darauf folgt das, den Zweck der Einäscherung noch bestimmter bezeichnende Gebet: Deus, qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum, fragilitatem conditionis humanae benignissime respice, et hos cineres, quos causa proferendae humilitatis atque promerendae veniae capitibus nostris imponi decernimus, bene † dicere pro tua benignitate dignare, ut qui nos cinerem esse et ob pravitatis nostrae demeritum in pulverem reversuros cognoscimus, peccatorum omnium veniam et praemia poenitentibus promissa misericorditer consequi mereamur, per Christum Dom. nostr. Amen. Hierauf folgt ein dreimaliges Besprengen der Asche mit Weihwasser, und dreimaliges Beräuchern mit dem Rauchfass. Alsdann streut der celebrirende Priester niederknieend zuerst sich selbst schweigend Asche auf das Haupt, den nachher am Altar erscheinenden und niederknieenden Laien aber mit den Worten: Memento homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris. Übrigens wird bei letzteren gewönlich nur die Stirn mit einem Aschenkreuz bezeichnet, und in den Kirchen von Paris geschieht dies nicht einmal mit dem Finger, sondern mit einem kleinen Pinsel. Bei der auf die Einäscherung folgenden Messe ist als Epistellection Joel 2, 12—19, als Evangelium Matth. 6, 16—21 verordnet. — Seit wann die Einäscherung, die vormals nur den zur Kirchenbuße Verurteilten vorgeschrieben war, die beim Beginn der österlichen Fasten im härenen Bußgewand und das Haupt mit Asche bestreut, in der Kirche erscheinen mussten, zur allgemeinen und alle Gläubigen umfassenden Praxis geworden, lässt sich nicht genau

angeben. Jedenfalls aber verordnete schon im J. 1091 die Synode zu Benevent c. 4. „Nullus omnino laicus post diem cineris et cilicii, qui caput jejunii dicitur, carnibus vesci audeat. Omnes tam clerici quam laici, tam viri quam mulieres, die illo cinerem supra capita sua accipiant. Innerhalb der protestantischen Kirche ist es vielfach Sitte, dass die „Fastenpredigten“ am Aschermittwoch beginnen. Eine kirchliche Feier des Tages selbst aber findet sich nur in der englisch-bischöflichen Kirche, die für den Ash-Wednes-Day folgende Collecte verordnet: „Allmächtiger, ewiger Gott, der du nichts hassest, was du gemacht, und die Sünden vergibst allen, die da bußfertig sind; schaffe und wirke in uns neue und zerknirschte Herzen, dass wir, indem wir unsere Sünden aufrichtig beklagen und unser Elend anerkennen, vollkommenen Erlass und Vergebung erlangen mögen durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen.“ Die Bibellectionen sind dieselben wie in der römischen Kirche: Joel 2, 12 ff. und Matth. 6, 16 ff. Die Liturgie der Irvingianer ordnet für Aschermittwoch und die folgenden Tage bis Ostern folgende zwei Kollekten an: (Am Morgen) „Allmächtiger Gott, gib, dass wir uns auf solche Art von irdischen Genüssen enthalten, dass wir zugleich vor allem Einfluss der Sünde bewart bleiben mögen, durch Jes. Chr.“ (Am Abend) „Verleihe, o Herr, dass wir im Fasten mit deiner Gnade gesättigt und in der Enthaltsamkeit gegen alle Feinde gestärkt werden mögen durch Jes. Chr., unsern Herrn. Amen.“

H. A.

Ascidas, s. Theodorus Ascidas.

Asima (אֲשִׁימָא) wurde nach II Kön. 17, 30 als Gottheit verehrt von den durch die Assyrer nach Samarien verpflanzten Hamathensern, d. i. Bewonern des von den Assyrern eroberten (II Kön. 19, 13) Reiches Hamath (Chamâth) mit der gleichnamigen Hauptstadt (später Epiphania) am Orontes nördlich vom Antilibanus. Die LXX geben den Gottesnamen wider ἡ Ἀσιμάθ, als Femininum wie die meisten II Kön. 17, 30 f. aufgezälten Gottesnamen, vielleicht mit Ergänzung von εἰκών (vgl. ἐποίησαν). Die Angaben der Rabbinen, wonach Asima in einem Bock oder Affen verehrt worden sein soll, haben keinerlei Wert, wie alle ihre Fabeleien über die von den Kolonisten in Samarien eingefürten Kulte (s. darüber: Selden, De dîs Syris [1. Aufl. 1617] II, 9 und dazu die Additamenta Beyers in d. Ausg. von 1680). Da wir außer der angefürten Stelle keine Nachricht über eine Gottheit Asima besitzen, entbehren alle versuchten Etymologieen (s. Gesenius, Thesaur. s. v.) des Anhaltes; auch die Kombination mit dem phönizischen Gott Esmun (s. über denselben: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 275—277) ist willkürlich.

Vgl. die Artikel „Asima“ von Winer in s. RW. 1847, von Merx in Schenkels B.-L. I, 1869 und von Schrader in Riehms HW. 1. Lief. 1875.

Wolf Baudissin.

Asinarii, ursprünglich Spottname der Juden, weil man von ihnen aussagte, sie verehrten einen Esel, Tac. hist. V, 4, dann auch auf die Christen übertragen, denen man dasselbe vorwarf, s. Baronius ad a. 42, n. 33, ad a. 201 n. 21, 22. Es ist möglich, dass die Juden die ersten waren, welche den Schimpf, der ihnen angetan worden, auf die Christen warfen. Tertull. Apolog. c. 16, ad nat. I, 14 erzält, dass ein Mann in Karthago, der den Christen feind und ein ehemaliger Jude war, ein Gemälde ausgestellt mit der Überschrift: deus christianorum ὀνοκοίητης, auf welchem Gemälde dieser Gott mit Eselsoren, einem Hufe an dem einen Fuße, einem Buche in der Hand und mit einer Toga bekleidet, abgebildet gewesen sei. Verschieden davon ist eine Gemme in dem Werke: Gemmae antiq. sculptae a P. Stephanonio illustratae. Venet. 1646. Tab. 30 und bei Münter, die Christin im heidnischen Hause. Kopenh. 1828, S. 18, von diesem mit Unrecht als Abbildung des deus ὀνοκοίητης angesehen. Auf dieser Gemme ist nämlich lediglich ein aufrechtstehender Esel, dessen vier mit Hufen versehene Füße unter der Toga sichtbar sind, abgebildet. Die zwei Figuren vor dem Esel, die eine stehend, die andere sitzend, haben nicht die Stellung des Betens, und der Esel soll eher einen Redner oder Lehrer vorstellen, als einen Gott. Daher Steph. l. c.

an den Apulejus (S. Bayle s. v.) gedacht hat. Die vollständige Eselsfigur passt auch nicht zu dem Namen *ὀνοκοιητης*, der ein Monstrum andeutet, hervorgegangen aus der Vermischung eines Esels und eines Menschen. Über die Lesart *ὀνοκοιητης* und die Varianten s. Öhler in seiner Ausgabe von Tert. apol. et ad nat. l. c.

Stärker ist der Schimpf, der den Christen angetan wurde durch das Spottkruzifix, um das Jar 1858 vom Jesuiten Garrucci aufgefunden und von demselben Gelehrten zuerst in der civilta catholica veröffentlicht. Es kam noch eine andere italienische, sodann eine französische Publikation hinzu. Eine weitläufige und gründliche Auseinandersetzung mit beigefügter Abbildung des Kruzifix gab Ferdinand Becker: das Spottkruzifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfang des 3. Jarhunderts. Breslau 1866. Es wurde aufgefunden am Südabhange des Palatin in den Ruinen des Pädagogiums für kaiserliche Pagen (der Name Pädagogium findet sich auf der Mauer des Gebäudes). Es ist eine Kritzelei mittelst des Griffels, gemacht durch die müßigen Hände eines Pagen, der seinen christlichen Kommilitonen verspotten wollte. Was im Bilde am meisten hervorragt, ist eine männliche Figur mit einem Eselskopfe; sie hängt nicht eigentlich am Kreuz, denn die Füße ruhen auf einem Brette, aber die Arme sind ausgestreckt und an den Querbalken des Kreuzes in Form des Tau befestigt. Zur Linken des Kreuzes steht ein Knabe, der mit der einen Hand das Zeichen der Adoration macht, indem er dem Gekreuzigten eine Kusshand zuwirft nach antik heidnischer Sitte *). Daneben steht geschrieben *Αλεξαμενος σεβετε* (i. q. *σεβεται*) *θεον*. Aus verschiedenen Anzeigen schließt der Verfasser, dass das Monument aus dem Anfange des 3. Jarh. stamme. Dass sich damals unter den kaiserlichen Pagen ein Christ befand, hat nichts Unwarscheinliches; denn Tertullian sagte: palatium implevimus und aus Diocassius 67, 13 lernen wir einen christlichen Zweig der kaiserlichen Familie der Flavier kennen. **Herzog.**

Asketen, asketisches Leben. Das Wort *ἀσκέω*, sorgfältig bearbeiten, üben, wird später vorzugsweise von den Übungen der Athleten gebraucht. Übertr. *ἀρετὴν, ψυχὴν ἀσκεῖν*. — *ἄσκησις*, die für die körperlichen Übungen erforderliche Lebensweise der Athleten. Bei Suidas wird *ἄσκησις* durch *ἐγκράτεια* erklärt. In ihrem Rundschreiben nach dem Tode Polykarps sagt die Gemeinde in Smyrna: wir verehren seine Überbleibsel zur Übung des zukünftigen Geschlechts, *εἰς τῶν μελλόντων ἄσκησιν καὶ ἑτοιμασίαν*. Clem. Alex. nennt die streng lebenden Männer des A. B. Asketen. So heißen fortan Christen, die innerhalb der christl. Gemeinschaft sich einem enthaltsamen Leben weihen, *ἀγωνιστικοί*, continentes, die weiblichen Personen insbesondere virgines. Aus den in Zurückgezogenheit von der Welt an ihrer Heiligung arbeitenden Anachoreten entsteht das Mönchstum in drei Entwicklungsstadien: Eremitismus, Cönobitismus, eigentliches Ordensleben (Mönchsleben *ἀσκητικὸς βίος*). Des Basilius M. Lobrede auf das Mönchsleben *ἀσκητικὸς λόγος*. *ἀσκητήριος* ein Mönch, *ἀσκητηρία* eine Nonne, *ἀσκητικὴ καλύβη* casula monestica Mönchsgewand. *ἀσκητήριον*, bei den Alten Übungsplatz, Gymnasium, wird gleichbedeutend mit *μοναστήριον*, Kloster.

Asketik. Verstand man anfangs darunter Schwächung des Fleisches, so erhielten allmählich auch Bücher erbaulichen Inhalts als Tugendmittel den Titel asketischer Werke. Nachdem man wie bei den späteren Stoikern so bei den christl. Kirchenvätern die ganze prakt. Übung und Förderung der Tugend Askese genannt hatte, wurde es Gebrauch (noch bei Seiler) in der Sittenlehre, zum Schaden der wissenschaftlichen Einheit, zwischen die Ethik als Entwicklung des Wesens des sittlich Guten und zwischen die Kasuistik als Anwendung des Sittlichen auf einzelne schwere Fälle — namentlich in der Beichtpraxis — die Asketik zu stellen als praktische Vorstellung der allgemeinen Warheit zur Bestimmung des Willens, zur Bewarung, Reinigung und Stärkung des christlichen Lebens. Vgl. Schmid, Christl. Sittenlehre S. 63 ff. Überhaupt den Artik. Ethik. So richtig an sich der Grundsatz Schleiermachers, Grundl. S. 429: „in der Moral könne nichts als bloßes

*) Hiob 31, 26—28. Octavius v. Minucius Felix c. 2.

Mittel betrachtet werden“, muſs doch wegen der Succeſſivität des menſchl. Geiſteslebens und wegen unſerer Sündhaftigkeit die mit der Widergeburt wirklich gewordene Tugend durch ſittl. Denken und Handeln betätigt, geleitet, bereichert und vollendet werden. Reinhard, Syſtem der chriſtl. Moral IV, 5 ff. unterſcheidet moral. Gymnaſtik und moral. Pädagogik. Nitzſch definirt die Asket. als geiſtliche Zucht.

Dem Chriſten können nur Glaubenstätigkeiten als Förderungsmittel der Heiligung, Röm. 12, 1 ff. 13. 14, in der Anſtrengung der Entſagung, in der Gabe der Belebung, einſam oder gemeinſchaftlich, gelten: Nüchternheit, Mäßigkeit, Faſten, Matth. 6, 16—18; Mark. 9, 28. 29; 1 Kor. 9, 24—27; cf. Ap.-Geſch. 24, 16; Selbſtbeobachtung, Selbſtprüfung bis zum Selbſtgericht; Gebet, Schriftleſen und erbaul. Betrachtung: Sonntags- und Sakramentsfeier, die entſprechende Lebensordnung und Wol der Gemeinſchaft. Alles iſt auf evangeliſchem Grunde ausgeſchloſſen, was, jüdiſch geſetzlich oder heidniſch naturaliſtiſch, den Zug der Werkheiligkeit, Unfreiheit, Abbüßung, Selbſtpeinigung an ſich trägt und mit der Überzeugung der evang. Gebote und Ratſchläge zuſammenhängt (ſ. d. Art. consilia ev.) 1 Tim. 4, 3—8; Kol. 2, 20—23. Zöckler, Kritiſche Geſchichte der Askeſe. Frankfurt 1863. **Kögel.**

Asmodi, *Ἀσμοδαῖος*, אשמדאי, ein zuerſt im B. Tobias erwänter böſer Geiſt (Tob. 3, 8), welcher in Sara, die Tochter Raguels zu Ekbatana (auf Grund einer Verwechſelung ſteht in d. Vulg. c. 3, 7 dafür Rages), verliebt war und ſie deshalb keinem Manne gönnte (c. 6, 15). Sieben ihr angetraute Männer hat er in der Brautnacht getötet; darauf macht ihn der junge Tobias nach Anweiſung des ihn begleitenden Engels Raphael unwirkſam durch Räucherung. Asmodi flieht nach Oberägypten und wird dort von Raphael gebunden (c. 8, 2 f.). Die Geſtalt dieſes Dämons iſt nicht auf dem Boden des Iſraelitismus entſtanden (der Name nicht etwa abzuleiten von שָׁמַד „zerſtören“), ſondern aus dem Parſismus entlehnt, durch welchen die ſpätere jüdiſche Angelologie und Dämonologie vielfach beeinfluſst wurde. Er iſt, wie zuerſt Benfey und Stern vermuteten, dann Windiſchmann und Kohut ausgefürt haben, identiſch mit dem Dämon Aêshma der Zendtexte (ſchon in den Gâthâs vorkommend), deſſen Namen den „Begehrlichen“ bedeutet von dem Verb. îsh „begehren“. Nur die Endung דאי, *δαῖος*, läſst ſich nicht durch einen Beinamen des Aêshma belegen. Nach Kohut iſt darin zu erkennen zend. daô „wiſſend“ (alſo Asmodi = „Begehrliches wiſſend“ oder „ſchaffend“), welches häufig in daî übergeht; warſcheinlicher aber iſt dieſe Endung zu erklären aus daêva, div „Dämon“, welches freilich ſonſt im Talmud und Midraſch nicht beibehalten, ſondern mit שֵׁד überſetzt wird. Die perſiſche Vorſtellung von Aêshma entſpricht durchaus der des Asmodi. Schon der Name Aêshma paſst für die im B. Tob. von Asmodi berichtete Lüſternheit, auf welche auch ſeine Bezeichnung als „Eheteufel“ in der rabbiniſchen Dämonologie verweiſt. Ein ſtändiges Epitheton bezeichnet Aêshma als den „Verwundenden“, und er erſcheint oft in Verbindung mit dem Dämon Açtôvidhôtu „Zertrümmerer der Knochen“. Dem Haupte des Reiches der Finſternis Angromainjus ſteht er helfend zur Seite. Nach dem Talmud hat Asmodi Einſicht ins Verborgene; von Aêshma geht alle Wiſſenſchaft (mit Ausnahme der Heilkunde) aus. Wie dieſer ein Haupt der Daêvas iſt, ſo heißt Asmodi „König der Schedim“ und wird zuweilen geradezu mit Satan-Sammael identifizirt. Wie ein talmudiſches Märchen davon erzält, daſs ſelbſt Asmodi der Macht und Weisheit Salomos erliegen muſste, ſo läſst die perſiſche Sage den Aêshma von dem uralten König Tahmuraf überwunden werden. — Übrigens mag daneben in der Vorſtellung des B. Tob. vom Asmodi auch eine Weiterbildung der Erzälung Gen. 6, 1 ff. zu erkennen ſein.

Litteratur: Eiſenmenger, Entdecktes Judentum (1711) I, 8 S. 351—361, 823. Benfey u. Stern, Monatsnamen 1836, S. 201. Artik. „Asmodi“ in Winers RW. 1847. Reuſch, „Der Dämon Asmodäus im B. Tobias“ in der theol. Quartalſchrift 1856, S. 422—446. Windiſchmann, Zoroaſtriſche Studien, herausgeg. von Spiegel 1863, S. 138—147. Kohut, „Jüd. Angelologie u. Dämonologie in

ihrer Abhängigkeit vom Parsismus" in Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. IV, 1866, S. 72—86 (ausfürliche Zusammenstellung der talmudischen und persischen Parallelerzälungen). Fritzsche, Artik. „Asmodi" in Schenkels B.-L. Bd. I, 1869. Delitzsch, Artik. „Asmodi" in Riehms HW. 1875.

Wolf Baudissin.

Assa, אָסָא, Alex. *Ἄσα*, Vulg. Asa, der Son Abias und Enkel Rehabeams, der 20 Jar nach der Trennung des Reiches den Thron bestieg, 1 Kön. 15, 9 ff.; 2 Chron. 14—16. Er regierte 41 Jare über Juda, etwa 955—914, war also noch 2 Jare lang dem Jerobeam, dann dem Nadab, Baësa, Ela, Simri, ja selbst noch dem Omri in Israel gleichzeitig und reichte noch in Ahabs Zeit hinein. Als seine Mutter wird in 1 Kön. 15, 10 und 2 Chron. 15, 16 Ma'kha erwänt; nach 1 Kön. 15, 2 und 2 Chron. 11, 18—22 ist damit aber seine Großmutter gemeint, welcher zunächst noch die Stellung der einflussreichen Königin-Mutter verblieben war. Nach den angef. Stst. war sie eine Tochter, d. i. eine Enkelin Absaloms, der zwar keinen Son, 2 Sam. 18, 18, wol aber eine Tochter Namens Thamar, 2 Sam. 14, 27, hinterlassen und dieselbe — vergl. 2 Chron. 13, 2, wo Mikajahu für Ma'kha verschrieben sein muss, — mit Uriel von Gibea verheiratet hatte. Wenn es durch Rehabeam und Abia, welche die von Salomo in seinem Alter eingeschlagenen Wege nur allzutreu weiter verfolgt hatten, zweifelhaft geworden war, ob das südliche Reich seine hohe Bestimmung, die Verehrung des waren Gottes zu pflegen und der Zukunft zu überliefern, erfüllen würde, so hatte Assas lange Regierung die hohe Bedeutung, dass sie auf den rechten, von David so energisch bezeichneten Pfad aufs entschiedenste zurücklenkte und alle späteren Verirrungen schon im Voraus klar genug als solche verurteilte. Dazu half one Zweifel auch das Prophetentum, das schon damals kräftiger hervortrat; vor allem aber schaffte Assa selber allen bessern Bestrebungen Raum. Er verbot und beseitigte, was sich von heidnischem Kultus unter seinen Vorgängern eingeschlichen hatte, entsetzte daher auch die Ma'kha, welche für den unzüchtigen Astarte-Kultus eine Miplezet, d. i. einen Phallus gemacht hatte, ihrer Würde, welche sie als Königin-Mutter inne hatte, und ließ den Phallus im Kidrontal verbrennen. Außerdem sorgte er dafür, dass die Weihgeschenke seines Vaters, Silber und Gold und kostbare Gefäße, welche die Götzenpriester in ihre Heiligtümer aufgenommen hatten, in den Tempel des Herrn kamen, wo er den durch Götzenpriester entheiligten Brandopferaltar widerherstellte, 1 Kön. 15, 15 vergl. mit 2 Chron. 15, 18. Den Höhenkultus, der nun einmal seit lange die allgemein beliebte Form der Jehovaverehrung war und in den Augen der großen Menge sicher den Schein von warer Frömmigkeit hatte, versuchte er zwar zu Gunsten der einen legitimen Kultusstätte in Jerusalem nach 2 Chron. 14, 2—4 aufzuheben; er richtete aber, wie auch der Chronist (II, 15, 17) in Übereinstimmung mit 1 Kön. 15, 14 bezeugt, in dieser Beziehung nicht viel aus. Sein religiöser Eifer aber verband sich mit angestrengter politischer Tätigkeit, sein Gottvertrauen mit kluger Vorsicht. Die Zeit des Friedens, die ihm fürs erste vergönnt war, 2 Chron. 14, 2, benutzte er zur Erbauung von festen Städten in Juda und zur Sammlung eines bedeutenden Heeres, wie nicht blos in der Chronik sondern auch in 1 Kön. 15, 23 auf Grund der Reichsjarbücher bezeugt wird. So war er, als es dann zum Kriege kam, in jeder Beziehung wol gerüstet und erfreute sich des glänzendsten Erfolgs. Der Äthiope Zerach zog damals mit einer Million libyscher Streiter zu Fuß und zu Ross und 300 Wagen heran und drohte Jerusalem eine änliche schwere Heimsuchung, wie sie im 5. Jare Rehabeams der ägyptische König Sisak herbeigefürt hatte. Möglich ist es, dass dieser Zug mit jenem früheren gegen Rehabeam zusammenhing, dass wenigstens der Erfolg, welchen jener frühere gehabt hatte, zu diesem reizte; auch kann Zerach, der freilich nur kurzweg als der Äthiope, Kuschit, bezeichnet wird, doch mit Osorthon oder vielmehr mit Osorchôn (nach Rosell. Osorkhôn, vergl. Ew. III, S. 506), dem zweiten Könige der 22sten ägyptischen Dynastie identisch gewesen sein. Die Feinde drangen bis Marescha, das nach Robins. II, S. 692 f.

etwas östlich von dem späteren Eleutheropolis lag, auf der südwestlichen Ebene des Landes vor; im Tal Zefáta aber schlug sie Assa aufs Haupt und eine unermessliche Beute fiel ihm zu. Als jetzt der Prophet Asarja den König und das Volk ermante, sich vollends zur Treue gegen den Herrn zu verpflichten, kam es im 15. Jare seiner Regierung unter Darbringung von großen Opfern zu einer großen öffentlichen und äußerst feierlichen Bundeserneuerung, an welcher sogar auch Fremdlinge aus Ephraim, Manasse und Simeon (warscheinlich eingewanderte) teilnahmen, vgl. 2 Chron. 15. Jarhunderte lang hatte Juda von da ab von Seiten der Ägypter und Äthiopen Ruhe.— Was dennoch an Assa zu tadeln war, war eine Überschätzung eigner Klugheitsmaßregeln und selbstgewälter Wege, wie Folgendes lehrte. Von Seiten Israels erhob sich bald neue Drangsal. Die Angabe in 2 Chron. 15, 19, dass bis zum 35. Jare Assas der Streit geruht, und die andere in c. 16, 1, dass Baësa von Israel erst im 36. Jare Assas Ursache zu Zwistigkeiten gegeben habe, ist schwerlich richtig, sondern beruht sehr warscheinlich auf einer irrigen Berechnung der israelitischen und judäischen Gleichzeitigkeiten, oder auf Schreibfehlern. Nach 1 Kön. 16, 8 starb Baësa bereits im 26. Jare Assas. Statt des 35. und 36. Jares würde besser das 15. und 16. passen. Vielleicht aber meinte der Chronist, die betreffende Geschichte umsomehr in die spätere Zeit Assas verlegen zu müssen, als er bei dieser Gelegenheit einen Kleinglauben und Eigensinn in ihm fand, der ihm in seiner früheren besseren Zeit nicht eigen gewesen zu sein schien. Wie später Pekah von Israel, hatte auch Baësa schon ein Bündnis mit dem Syrerkönig, infolge dessen er Juda trotzbieten zu dürfen glaubte. Er befestigte an der nördlichen Grenze Judäas die Stadt Rama und beschränkte dadurch Assas freie Bewegung. Assa aber hielt es für sicherer und klüger, statt sich in einen Krieg mit beiden einzulassen, durch reiche Geschenke, die er sowol dem Hause des Herrn als auch dem Königspalaste entnahm, Benhadad von Baësa abspenstig zu machen und auf seine Seite zu bringen, versündigte sich aber, den Ausländer und Heiden gegen das Brudervolk dingend, ebensosehr, wie Baësa seinerseits getan hatte, ja er auf seinem höheren Standpunkt sogar noch mehr. Allerdings erreichte er seinen Zweck. Baësa musste, als Benhadad in seine nördlichen Provinzen einfiel und in Naftbali eine Stadt nach der andern eroberte, von der Befestigung Ramas ablassen. Den Judäern wurde es möglich, gegen ihn Mizpa zu befestigen, 1 Kön. 15, 16. 22, und hier zugleich einen größeren Brunnen zu bauen, der in Jeremias Zeit das Grab der von Ismael Ermordeten wurde, Jer. 41, 9. Aber der Prophet Hanani rügte mit Recht sein Verhalten, indem er es auf Kleinglauben zurückfürte und ihm vorstelle, dass der Herr ihm in einem gerechten Kriege wie gegen die Äthiopen auch gegen Israel geholfen, ja dass er ihm sogar auch die Syrer in seine Hand gegeben haben würde, dass aber Maßregeln, wie die seinigen, Krieg und Blutvergießen nicht zu vermeiden, sondern zu erregen geeignet seien. Er war aber von der Vortrefflichkeit des Weges, den er eingeschlagen hatte, so eingenommen, dass er Hanani ins Stockhaus werfen ließ und etliche im Volk, die es warscheinlich mit ihm hielten, gewaltsam unterdrückte. Als er dann gegen Ende seines Lebens von einem langwierigen Fußleiden geplagt wurde, setzte er sein Vertrauen so sehr auf die Klugheit der Ärzte, dass der Chronist darin etwas anderes sah, als Ewald darin finden will, nicht ein Anzeichen von der hohen Bildung, die sich damals noch von Salomos Zeiten her in Juda erhalten hatte, sondern, was seinem Charakter in der Tat sehr entspricht, einen Mangel an Vertrauen auf den Herrn. Es musste sich auch an einem so vortrefflichen Davididen, wie er einer war, zeigen, dass die Idee des rechten Davidssones immer noch lange nicht ihre volle Verwirklichung gefunden hatte. Er wurde in der Davidsstadt, aber nicht in dem gemeinsamen königlichen Grabbau, sondern in einem Grabe, das er sich selbst hatte machen lassen, unter Verbrennung kostbarer Spezereien in sehr feierlicher Weise bestattet. **Fr. W. Schultz.**

Assaph, s. Psalmen.

Asseburg, Rosamunde Juliane von, aus einem altadeligen Geschlecht, welches von seinem Stammschloss auf dem Berg Asse im Braunschweigischen den Namen fürt, eine Schwärmerin, die warscheinlich wie andere ihresgleichen ver-

gessen sein würde, hätte nicht der bekannte Chiliast Dr. Petersen (vgl. den Art.) um ihretwillen gar viele Federn in Bewegung gesetzt und in seinen eigenen zalreichen Schriften ihr ein Denkmal gestiftet.

Geboren im November 1672 zu Eigenstedt bei Magdeburg, ward sie ihrer Aussage nach schon seit dem 7. Lebensjare herrlicher Visionen gewürdigt. Sie schaute ein feuriges Auge über der Stadt Aschersleben, und wenige Tage darauf brach dort eine Feuersbrunst aus, so dass ihre Familienglieder anfingen, sie für eine gottbegabte Seherin zu halten; sie erblickte in verschiedenen Gestalten den Heiland selbst, der ihr nicht nur den ganzen Prozess seines Leidens zeigte und, als sie selber leidend war, ihre Tränen durch einen Engel in einem goldenen Gefäß auffangen ließ, sondern ihr auch Offenbarungen über die Zukunft seines Reiches gab, von denen die Kunde durch ihre Umgebung sich weiter verbreitete, zunächst nach dem nicht fern gelegenen Magdeburg. Dort hörte davon auf seiner Durchreise nach Leipzig ein junger Theologe, Pfeiffer aus Lauenburg, den zuvor Petersen in Lüneburg mit seinen Offenbarungen inspirirt und dadurch für den Umgang mit Geistesverwandten zubereitet hatte. Ihm gab die Asseburg auf seinen Wunsch nähere Auskunft, und eilends trug ein Brief das Gehörte nach Lüneburg, zumal es nur eine Bestätigung dessen war, was Petersen und seine gleichgesinnte Gattin, jeder für sich und doch beide in wunderbarer Übereinstimmung, schon 5 Jare zuvor aus der Apokalypse herausgelesen hatten. Nun korrespondirte Petersen mit dem Fräulein, reiste in Begleitung seiner Gattin zu ihr und veröffentlichte, schreibselig wie er war, seine durch persönlichen Umgang nur desto fester gewordene Überzeugung in der Schrift: „Die Species facti von dem adeligen Fräulein Rosamunda Juliana von der Asseburg“, in deren Anhang er die Frage beantwortet „Ob Gott nach der Auffart Christi nicht mehr heutiges Tages durch göttliche Erscheinung den Menschenkindern sich offenbaren wollte und sich dessen ganz begeben habe?“ 1691. Allerdings nur wenige Exemplare wurden gedruckt; es sollte ein Sendschreiben an die angesehensten Theologen sein, durch welches sich Petersen ihre responsa erbat, ob sie, wie er, die Offenbarungen der Asseburg als göttlich anerkennten. Einige stimmten in der Tat ihm bei, andere eiferten mit Heftigkeit dagegen. Spener, von dem sich die sächsische Kurfürstin ein Gutachten erbeten hatte, suspendirte höchst vorsichtig sein Urteil. Inzwischen war Fräulein Rosamunde in die Lüneburger Superintendentur eingezogen, und das Haus ward „durch die Gegenwart der Auserwälten“ nach Petersens Geständnis reich gesegnet. In der Stadt freilich erregten die gemeinsam betriebenen Schwärmereien großen Unwillen, und auf Andringen der Geistlichkeit stellte das Konsistorium widerholentlich eine Untersuchung an. Allerdings gefiel dem kurfürstlichen Par bei einer von ihm veranlassten Begegnung die bescheidene Würde und gewandte Unterhaltung der Seherin sehr wol, und der Ruf Rosamundes verbreitete sich nach Frankreich, England, Dänemark, aber die Behörde verfügte doch endlich, da Petersen durch nichts von seinen schwärmerischen Ansichten abzubringen war, dessen Amtsentsetzung und Landesverweisung 1692, auf ein Gutachten der Helmstädter theologischen Fakultät gestützt, und damit war zugleich das Urteil über seine Freundin gesprochen. Mit Petersen und seiner Familie begab sich Rosamunde zuerst nach Wolfenbüttel, dann nach Magdeburg. Später lebte sie im Hause einer Frau von Schweinitz in Berlin und als Gesellschafterin bei einer frommen sächsischen Gräfin, empfing dort auch noch einmal 1708 den Besuch ihres alten Freundes Petersen. Ihre weiteren Schicksale, auch ihr Todesjar, sind unbekannt. Noch sei erwänt, dass Leibnitz ihren sittlichen und religiösen Charakter verteidigte und sie in Rücksicht ihrer Visionen mit der Brigitta und änlichen Jungfrauen verglich, wie der Hildegard und Mechthildis, welche das gläubigere Mittelalter unter die Heiligen versetzte.

Litteratur. Lebensbeschreibung Joh. Wilh. Petersens, von ihm selbst verfasst. 2. Aufl. 1719. Bertram, Reformations- und Kirchenhistorie Lüneburgs. Braunschweig. 1719. Planck, Geschichte der protest. Theologie von der Konkordienformel an bis in die Mitte des 18. Jarh.'s. Göttingen 1831, S. 248 ff. Barthold, Die Erweckten im protest. Deutschland, in Raumers histor. Taschenbuch 1852.

Dr. Franz Dibelius.

Assemani, ein in der kirchlichen und orientalischen Litteratur mit Recht gefeierter Name. Unter den Trägern desselben ist besonders einer (Joseph Simon) von großen und bleibenden Verdiensten; alle drei aber, welche diesen Namen berühmt gemacht haben, waren Maroniten, gebürtig vom Berge Libanon, und ihre Tätigkeit gehört dem 18. Jarhundert an. Infolge der kirchlichen Verbindung, welche zwischen den Maroniten und dem römischen Stule auch damals stattfand, hatten sie sich nämlich nach Italien begeben; das sogenannte Maronitenkollegium zu Rom wurde für sie eine einflußreiche Bildungsstätte, wo sie den theologischen Studien im Geiste der römischen Kirche oblagen. Natürlich blieb aber ihr Sinn der Erforschung des Orients zugewendet, so sehr sie sich auch mit dem Abendlande befreundeten. Alle drei gehören einer Familie an; zwei davon sind Brüder (Joseph Simon und Joseph Aloysius) und der dritte (Stephan Evodius) ist ein Vetter derselben.

1) Joseph Simon, nachmals Doktor der Theologie, Domherr von St. Peter zu Rom (Basilicae Petri de urbe Presbyter beneficiatus), päpstlicher Referendar beider Signaturen und Custos der vatikanischen Bibliothek, ein überaus fleißiger und unermüdlicher Forscher, dem auch bis auf einen gewissen Grad Unbefangenheit der Kritik und Unparteilichkeit des Urteils nicht abzusprechen ist, hat zuerst auf dem bis dahin fast unbebauten Felde der syrischen Kirchen- und Litterärgeschichte Ban gebrochen und ist für nicht wenige Teile derselben noch jetzt der einzige Fürer. Dieser „eruditissimus ac stupendi laboris vir", wie ihn seine Zeitgenossen bezeichneten, war schon als junger Mann bei der vatikanischen Bibliothek in der Stellung eines Hilfsarbeiters verwendet worden, wozu der Umstand, daß ein Verwandter desselben eine Anzal morgenländischer Handschriften nach Rom geschickt hatte, die nächste Veranlassung gab. Dadurch wurde der Grund gelegt zu dem Verhältnis, in welches er zu dieser berühmten Anstalt späterhin trat. Als nämlich Papst Clemens XI. die Handschriften der vatikanischen Bibliothek zu vermehren und zu dem Ende im Oriente selbst Ankäufe machen zu lassen beabsichtigte, wurde ihm zur Ausfürung dieses Geschäfts von dem damaligen Bibliothekvorstande Carl Majellus eben J. S. Assemani vorgeschlagen. Nach erfolgter Wal begab sich dieser im J. 1715 zunächst nach Ägypten, traf in Kairo mit dem Maroniten und Mitgliede des Jesuitenordens, Elias Georgius, zusammen, wurde durch denselben bei dem dortigen Patriarchen eingefürt und erhielt von diesem Handschriften zum Geschenk. Wichtiger noch wurde seine Reise zu den Klöstern der nitrischen Wüste, welche er mit einem Mönche, Philotheus, unternahm. Denn hier, von wo England in neuester Zeit eine kostbare Nachlese syrischer Litteratur empfangen hat, erkaufte bereits auch er viele Handschriften, reiste hierauf von Alexandrien über Cypern nach Damaskus, woselbst die Moslemen keine Neigung zeigten, Handschriften abzulassen, so daß die Ausbeute davon daselbst nur eine geringe war, und nach Aleppo, wo der Patriarch ihn liebevoll aufnahm, auch viele Schriften überließ und aus Mesopotamien noch mehrere in Aussicht stellte. Der dortige Aufenthalt Assemanis zog sich etwas in die Länge; von einer Reise nach Mesopotamien aber, welche er im Sinne hatte, hielt ihn teils das Eintreten der Regenzeit, teils der ihm von Rom aus zugekommene Befehl zur Rückkehr ab. Die in Ägypten zusammengebrachten Handschriften hatte er einstweilen in Kairo zurückgelassen; dorthin begab er sich also nach einem Besuche bei seinen Eltern und nachdem er noch vom maronitischen Patriarchen eine Anzal schöner Handschriften erhalten hatte. Von Alexandrien unternahm er endlich zu Ende Oktobers 1716 die Rückreise; diese war aber unbequem und gefarvoll, da er 16 Tage lang Sturm auszuhalten hatte. Im Anfang des J. 1717 kam er und etwas später der von ihm erworbene Schatz von 150 Handschriften in Rom an; außerdem hatte er auch manche andere Sehenswürdigkeiten mitgebracht. Der Papst war mit dem Resultate der Sendung so zufrieden, daß er ihn später nach Mesopotamien zu ferneren Ankäufen von Handschriften abzuordnen beschloß; indes scheint die Ausfürung des Plans auf Hindernisse gestoßen zu sein. Einen Beweis seiner großen Gewandtheit und Lebensklugheit gab Assemani im J. 1727, wo man wegen Publikation der in Rom gedruckten Collectio conciliorum maxima in verschiedene Meinungen

auseinander ging, indem er zur Beseitigung aller Bedenken dem Werke die Erklärung vorzusetzen riet, daſs der römische Stul die Ausgabe zum Nutzen des Buchhandels zugelassen habe. Nachdem er im J. 1733 zum Ehrenkämmerling des Papstes erhoben worden, reiste er 1735 im Auftrage desselben mit einer großen Summe Geldes wider nach dem Orient, um die Katholiken des Libanon von den Verfolgungen und Plackereien der Türken zu befreien, auch den Maroniten zur Erbauung eines neuen Klosters die erforderlichen Mittel zu gewären. Er verwendete auf die glückliche Durchfürung beider Pläne fast drei Jare und kehrte erst im J. 1738 nach Europa zurück. Im Jar 1736 hielt der maronitische Patriarch Joseph Peter aus Gaza (Gazenus) unter seinem Vorsitze, als eines Ablegaten des Papstes, eine Synode, deren Verhandlungen dieser in arabischer Sprache beschrieb, und eine lateinische Übersetzung des arabischen Textes anfertigte. Seine Neigung zum Sammeln hatte daneben keine Gelegenheit versäumt, welche sich zur Befriedigung derselben darbot. Seine Ausbeute bestand diesmal in mehr als 2000 alten Münzen und Medaillen, vielen Handschriften und den auf kupfernen Tafeln eingegrabenen Privilegien, welche Kaiser Domitian den Ägyptern erteilt hatte. Alles dies gelangte in die Bibliothek des Vatikan, deren Vorstand seit dem J. 1730 der Kardinal Angel. Maria Quirini geworden war; Assemani erhielt nun die Stelle eines Custos derselben. Am 18. Febr. 1740 sah er sich mit dem Auftrage geehrt, die vor der Wal eines neuen Papstes gewönliche feierliche Rede zu halten, und ermante darin die Kardinäle, one allen Zeitverlust ein solches Kirchenoberhaupt zu wälen, welches mit Kenntnis der heil. Schrift und der Kirchenväter und mit Gelehrsamkeit überhaupt Klugheit und Frömmigkeit vereinige. Sie ist auch im Druck erschienen (Rom 1740 in gr. 4°) unter dem Titel: Oratio de eligendo summo pontifice. Trotz vieler Anstrengung und Arbeit erreichte er ein Alter von 81 Jaren und starb am 31. Januar 1768. Unter seinen gelehrten Arbeiten sind wol die wichtigsten: Die Ausgabe des Ephräm Syrus und die orientalische Bibliothek. Schade, daſs es ihm nicht vergönnt war, erstere allein zu liefern, und die zweite so zu Ende zu füren, wie er es gewollt und versprochen hatte. Ein großer Teil seiner handschriftlich hinterlassenen Arbeiten, darunter umfassende Fortsetzungen seiner gedruckten Schriften, teilweise auch neue litterarische Unternehmungen, von welchen gar nichts erschienen war, wurde durch ein Brandunglück, welches in den mit der Vatikanbibliothek zusammenhängenden Räumlichkeiten ausgebrochen war, am 30. August 1768 bedauerlicher Weise vernichtet. Von der Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana sind T. I—III erschienen. Rom 1719—1728 fol. Der erste Band handelt von den orthodoxen, der zweite von den monophysitischen syrischen Schriftstellern; der dritte Band zerfällt in zwei Teile („partes“), wovon der erstere sich über die nestorianischen syrischen Schriftsteller, der zweite dagegen über die syrischen Nestorianer verbreitet. Bei allen Mängeln der Anordnung des Stoffes und der Darstellung ist dies Werk doch sehr instruktiv und eine reiche Quelle der mannigfaltigsten Belehrung, für die Kirchengeschichte des Orients geradezu unentbehrlich und für orientalische Litterargeschichte noch immer eine sehr willkommene grundlegende Arbeit. Seiner Anlage nach sollte es in „quatuor classes“ zerfallen, die erste Abteilung („classis“) den syrischen (orthodoxen, jakobitischen und nestorianischen), die zweite den arabischen (moslimischen und christlichen), die dritte den koptischen, äthiopischen, persischen und türkischen Schriftstellern gewidmet sein, endlich in der vierten die syrisch oder arabisch geschriebene heilige Litteratur der Syrer (Bibel, Ritual- und andere Kirchenbücher) besprochen werden. Nur die erste Abteilung ist gedruckt; aber ansehnliche Vorarbeiten für 7 dazu gehörige Bände waren unternommen: über die syrischen und arabischen Bibelübersetzungen, über die Kirchenbücher der Syrer, über die syrischen und über die arabischen Conciliensammlungen, über die ins Syrische und Arabische übersetzten griechischen Schriften, über die christlichen und über die moslemischen Schriftsteller in arabischer Sprache. Im 1. Teile des 3. Bandes der orientalischen Bibliothek ist zunächst der bereits von Abraham Ecchellensis (Rom 1653) unvollkommen herausgegebene Katalog der syrisch-kirchlichen Litteratur des Metropoliten Ebed Jesu mit lateinischer Übersetzung und vielen Anmerkungen mitgeteilt; daran schließt

sich dann eine selbständige Bearbeitung der nestorianischen Schriftsteller. Der 2. Teil dieses Bandes enthält eine Geschichte der nestorianischen Partei von ihrem Beginne bis auf die Zeit der Abfassung des Werkes, eine Darstellung ihrer Verfassung, dann die Geschichte der Christen in Arabien, Persien, Indien, China u. s. w., wobei auch manche interessante Begebenheit aus der alten Geschichte dieser Länder überhaupt mit besprochen wird. Einen Auszug aus Assemanis Bibliothek fertigte Aug. Friedr. Pfeiffer (Erlangen 1776—77, 2 Teile. 8⁰) und hielt die im Original befolgte Ordnung der Gegenstände fest; aber für den Forscher ist diese Arbeit ungenügend, schon deshalb, weil alle Belegstellen aus orientalischen Schriften und die höchst zalreichen und zum Teil sehr umfänglichen Excerpte aus denselben fehlen. Wenn die Ausgabe des Ephraem Syrus (Ephr. Syri Opera quae extant, Graece, Syriace, Latine in VI Tomos distributa etc. Rom. 1732—46. fol.) zuweilen dem Kardinal Quirini zugeschrieben wurde, so ist dies ein Irrtum; Quirini ist nur eifriger Förderer derselben gewesen und erwälte Jos. Sim. Assemani zum Herausgeber, welcher für die syrischen Werke 3 Bände und ebensoviel für die griechischen bestimmte, auch den ersten Band der griechischen wirklich im J. 1732 bekannt machte, und denselben mit reichhaltigen Prolegomenen versah. Das Unternehmen schien jedoch durch die syrische Reise des letztern im J. 1735 ins Stocken geraten zu wollen; darum beauftragte der Kardinal einen andern Maroniten, den Jesuiten Piedro Benedetti (Benedictus, welcher eigentlich Mobârek hieß), mit der Fortfürung desselben. Dieser lieferte 1737 den 4. Band und später den 5. (den 1. und 2. Band der syrischen Werke), vokalisirte den syrischen Text und übersetzte ihn ins Lateinische. Diese Übersetzung ist jedoch keineswegs wörtlich oder genau, sondern oft höchst willkürlich und gibt den Sinn des allerdings oft schwierigen Schriftstellers nicht selten bloß ungefär und annähernd wider, sowie auch Text und Vokalisation mangelhaft erscheinen. Benedetti starb 1742 noch vor Vollendung der ganzen Ausgabe, und Jos. Simon Assemani lieferte 1743 und 1746 den 2. und 3. Band der griechischen Werke nach. Den letzten Band der syrischen Werke dagegen besorgte Stephan Evodius Assemani, doch hatte Benedetti schon einen großen Teil des Textes übersetzt gehabt. Ferner gab Jos. Simon Assemani Rudimenta linguae arabicae (Rom. 1732. 4⁰) und das Chronicon orientale des Abraham Ecchellensis mit Zusätzen heraus (steht in der venetianischen Ausgabe der Scriptores Historiae Byzantinae T. XVII), schrieb De sanctis Ferentinis in Tuscia, Bonifacio ac Redempto episcopis deque Presbytero et Martyre Eutychio. (Rom. 1745. 4⁰) und hielt bei den zu Rom im J. 1732 stattfindenden solennen Exequien von Friedrich August, Churfürst von Sachsen und König von Polen eine Rede, welche in der Beschreibung derselben abgedruckt ist. Wichtiger noch sind seine historischen und archäologischen Arbeiten. In Carusii (Carusos) Bibliotheca historica regni Siciliae T. I teilte er das chronicon Siculum vom J. 827—963 aus einer arabischen Handschrift mit und machte Scriptores historiae Italicae, Rom. 1751—53 in 4 Bänden, 4⁰, bekannt. Vier andere Bände sollten Neapels und Siciliens alte Zeit behandeln, ferner das longobardische Reich und andere Teile Italiens, wurden aber von den Flammen verzehrt. Ferner begann er ein sehr umfassendes Unternehmen unter dem Titel: Kalendaria ecclesiae universae, worin die Geschichte der Kalenderheiligen des Abend- und Morgenlandes aus Schriften und alten Denkmälern aller Art, sowie die ihnen gewidmete Feier beschrieben und erläutert würde. Überall sollte zugleich der Ursprung der einzelnen betreffenden Kirchen nachgewiesen und ein Abriss ihrer Geschichte mitgeteilt werden. Die 6 davon erschienenen Bände (Rom 1755. 4⁰) betreffen aber nur die Slavica ecclesia s. Graeco-Moscha; 6 andere Bände, welche bereits vorbereitet waren, widmete Assemani den griechischen, den syrischen, den armenischen, den ägyptischen nebst den äthiopischen und den lateinischen (den letzten 2 Bände) Heiligen, sie sind aber mit verbrannt. In genauem Zusammenhange damit stand ein anderes, auf 5 Bände angelegtes Buch: De sacris imaginibus et reliquiis (der 3. Band beschäftigte sich mit den Abbildungen Jesu, der 4. mit denen der Maria u. s. w.). Excerpte aus dem 1. (De sacris imaginibus, musivis, pictis et anaglyphis u. s. w.) hat Jo. Bottarius in der dissert. de Lateranensibus parietinis Nicolai Alemanni recusa

(Rom. 1776) mitgeteilt, da ein großer Teil des Manuskripts aus dem Brande des J. 1768 gerettet worden war. Außerdem hatte Assemani noch andere lehrreiche Schriften in Angriff genommen. Nämlich 1) eine auf 6 Bände berechnete Sammlung von Concilienakten der morgenländischen Kirche, wovon das meiste vollständig, anderes dem größesten Teile nach aus orientalischen Handschriften geschöpft werden mußte. 2) Euchologia ecclesiae orientalis in 7 Büchern, worin nicht nur der Ritus und die Ordnung der Liturgie u. s. w. bekannt gemacht werden sollte, sondern auch die darauf bezüglichen einzelnen, bisher noch nicht gedruckten Schriften. 3) Historia orientalis in 9 Büchern (von den syrischen Maroniten, griechischen Melchiten, Drusen und „Nazaraeern", Muhammedanern, Kopten, syrischen Jacobiten, Äthiopiern, syrischen Restorianern, Armeniern). 4) Syria vetus et nova, ebenfalls in 9 Büchern; das 1. („Summaria totius Syriae descriptio") und 9. („De Aegypto"), sowie einige Fragmente der übrigen sind aus dem mehrfach erwänten Brandunglück gerettet. 5) Seine Grammatica syriaca absolutissima arabice exposita ist den Flammen entgangen. Endlich lieferte er eine Anzal von Dissertationen, darunter eine de validitate ordinis ab episcopis aegyptiis collati, viele Relationen und Gutachten, besonders die orientalischen Christen betreffend, welche letztere noch in den Archiven der Kongregationen de propaganda fide und inquisitionis aufbewart werden. Man schätzt den ganzen litterarischen Nachlaß Assemanis auf 100 Bände. Vgl. darüber vorzüglich Angel. Mai, Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis Codd. edita. T. III, P. II, p. 166 sq. Er hatte auch Anteil an dem beschreibenden Katalog der Handschriften des Vatikan, welchen Stephan Evodius Assemani edirte (s. unten Nr. 3).

2) Joseph Aloysius, Bruder von Joseph Simon, wurde Professor der morgenländischen Sprachen zu Rom und ist am 9. Febr. 1782 gestorben. Die eine seiner beiden Hauptschriften: Codex liturgicus Ecclesiae universae in XV libros distributus (Rom. 1749—66, 13 Bde. in 4°), ist unvollendet geblieben. Die andere mit dem Titel: Comment. de Catholicis s. Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum (ib. 1775. 4°) schließt sich ebenfalls dem Studienkreise seines Bruders zweckmäßig an. Außer einer um 1757 zu Rom erschienenen diss. de sacris ritibus, verfaßte er noch einen Commentarius theologico-canonicus criticus de ecclesiis, earum reverentia et asylo (ib. 1766 fol.), welchem er die Traktate des Josephus de Bonis oratoriis und des Fortunatus a Brixia de oratoriis domesticis anfügte.

3) Stephan Evodius, Vetter von Joseph Simon und Joseph Aloysius, wurde Titular-Erzbischof von Apamea in Syrien, und gelangte zu reichen Präbenden in Italien. Von dem Ansehen, welches er als Orientalist und vielseitig gebildeter Gelehrter genoß, zeugt schon die Ernennung desselben zum Mitgliede der königl. großbritannischen Societät der Wissenschaften zu London. Seiner Teilname an der Herausgabe der syrischen Werke des Ephräm Syrus ist schon bei Joseph Simon gedacht worden (s. unter Nr. 1). Ferner hat er in Bibliothecae Mediceae, Laurentianae et Palatinae Codd. mscr. orientalium catalogus (Florent. 1742 fol.) recht gute Beschreibungen von Handschriften gegeben. Bemerkenswert sind darin auch 23 große Tafeln mit Abbildungen aus der evangelischen Geschichte, welche er einer alten syrischen Evangelienhandschrift entnommen hat. Die Acta SS. Martyrum orientalium, qui in Perside passi sunt, et occidentalium — ubi etiam acta Simonis Stylitae e bibl. apost. Vatic. (ib. 1748, 2 Bde. fol., syrisch mit lat. Übers. u. Anmerk.) enthalten in der ersten Abteilung die Geschichte aller der Märtyrer, welche wärend der von den Königen Sapor, Varanes u. s. w. veranstalteten Christenverfolgung gelitten, der den abendländischen Märtyrern gewidmete Teil beschäftigt sich dagegen mit der Geschichte der Verfolgungen unter den römischen Kaisern. Seine Übertragungen des Syrischen sind mangelhaft. Von der mit Joseph Simon zugleich unternommenen wichtigen Schrift: Bibliothecae Apostol. Vaticanae Codd. manuscript. Catalogus in tres partes distributus, in quarum prima orientales, in altera graeci, in tertia latini, italici aliorumque Europaeorum idiomatum etc. (Rom. 1756 sq. fol.) sind nur drei Bände erschienen, und vom vierten, welcher die arabischen Handschriften betraf, 80 Seiten gedruckt; am

30. August 1768 verbrannten alle im Vatikan noch vorhandenen Exemplare dieses Werkes, nebst einer Anzal von Exemplaren der Bibliotheca orientalis des Joseph Simon Assemani.

4) Simon Assemani, ebenfalls durch mehrere Werke über orientalische, besonders arabische Litteratur bekannt und verdient, gehört dem jetzigen Jarhundert an. **A. G. Hoffmann †.**

Assistenten, kirchliche, sind diejenigen Geistlichen, welche den Priester, bzw. Bischof, bei Vollziehung heiliger Handlungen als seine Gehilfen unterstützen, vornehmlich Diakonen und Subdiakonen. Bei Darbringung des Meßopfers und bei andern heiligen Akten bedarf ihrer der Celebrirende und die Kirchengesetze haben über die Pflicht der Assistenz, vorzüglich wenn der Bischof selbst fungirt, genaue Vorschriften, welche in den Ritualbüchern enthalten und durch Entscheidungen der Congregatio rituum näher deklarirt sind. Eine Übersicht derselben gibt Ferraris in der prompta bibliotheca canonica unter dem Worte: Assistentia, assistere.

In der evangelischen Kirche versteht man unter Assistenten bisweilen Pfarrvikare. Eine Assistenz kommt aber sonst auch bei verschiedenen Anlässen vor, namentlich bei der Ordination, bei welcher herkömmlich das gesamte Ministerium des Orts, wo dieselbe vollzogen wird, zur Teilnahme und Mitwirkung anwesend ist. **H. F. Jacobson †.**

Assyrien, s. Ninive.

Astarte und Aschera. 1) Astarte. Im A. T. wird עַשְׁתֹּרֶת genannt als Göttin der Phönizier ([Sidonier] 1 Kön. 11, 5. 33; 2 Kön. 23, 13) und der Philister (1 Sam. 31, 10). Ein der Aschtoreth geweihter Ort wird schon in der auf sehr alte Quellen zurückgehenden Erzälung Gen. c. 14 v. 5 erwänt unter dem Namen עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם; nach Deut. 1, 4 u. a. St. lag er (hier einfach עַשְׁתָּרֹת genannt) in Basan. Der Kultus dieser Göttin wurde von Salomo auch in Jerusalem eingefürt (1 Kön. 11, 5. 33; 2 Kön. 23, 13) und ihr Heiligtum (eine Bâma, d. h. [künstliche] Anhöhe mit darauf stehendem Altar) daselbst erst durch Josia beseitigt (2 Kön. 23, 13); nach den uns vorliegenden Berichten dienten ihr abgöttische Israeliten schon seit der Richterzeit (Richt. 2, 13; 10, 6; 1 Sam. 7, 3. 4; 12, 10). Neben dem Sing. עַשְׁתֹּרֶת kommt der Plur. עַשְׁתָּרוֹת vor. 1 Sam. 7, 3 f. ist er von den verschiedenen Bildsäulen der Göttin zu verstehen (so erklärt ihn überall Gesenius, Thesaur. s. v. 'ע); auch die Aussagen Richt. 10, 6; 1 Sam. 12, 10, wo von Verehrung (עָבַד) der Aschtaroth die Rede ist, sind nicht dagegen; denn die alttestamentl. Schriftsteller sprechen häufig von Verehrung der Götzen**bilder** (s. Baudissin, Stud. z. semit. Religionsgesch. I, 1876, S. 92—94), und die volkstümliche heidnische Auffassung selbst identifizirte den Gott mit seinem Bilde (ebend. S. 79—81); ebenso werden die Bildsäulen des Baal-Chamman חַמָּנִים genannt. Auch בֵּית עַשְׁתָּרוֹת 1 Sam. 31, 10 ließe sich etwa verstehen von einem Tempel mit mehreren Bildern der Göttin; allein der Ortsname 'עַשְׁתְּרֹת ק ist schwerlich auf diese Bedeutung des Plur. zurückzufüren, und wenn Richt. 2, 13 des Dienstes der עַשְׁתָּרוֹת neben dem des בַּעַל (nicht der בְּעָלִים) gedacht wird, so erweckt dies den Eindruck, daß der Plur. singulare Bedeutung habe; nach Schlottmann (Z.D.M.G. XXIV, 650) ist es ein plur. eminentiae wie אֱלֹהִים; warscheinlich aber wurden damit zunächst die verschiedenen Modifikationen der Gottheit (nach den verschiedenen Orten ihrer Verehrung) bezeichnet, welche man dann wider als Einheit zusammenfaßte.

Auch in phönizischen Inschriften kommt der Gottesname עשתרת vor (zu sprechen עַשְׁתַּרְתְּ nach der griech. Umschreibung Ἀστάρτη; Sidon. I, 15. 16. 18 [wol die älteste inschriftliche Belegstelle, etwa aus dem 5. Jarh. v. Chr.]; II, 5; Cit. I, 3; Melit. V, 3; Umm. II, 1 [?], s. den Nachweis der Inschriften bei Schröder, Phöniz. Sprache 1869, S. 47 ff.); Caral. I (Euting, Punische Steine, in den Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb. Serie VII, Bd. XVII, 1872, S. 31);

häufig in Eigennamen: עשתרתיתן „Astarte gibt“ oder „der A. gegeben [geweiht]“; אמעשתרת „Mutter ist A.“, אמתעשתרת „Magd der A.“, בדעשתרת [= עבדע׳, vgl. Ἀβδαστάρτος, Bodostor, Bostor] „Diener der A.“, גדעשתרת „Glück der A.“ [od. גרע׳?], גרעשתרת [Γεράστρατος] „Schützling der A.“ (die Belegstellen s. bei Levy, Phöniz. Wörterb. 1864 u. Phöniz. Studien IV, 1870, S. 78 ff.; Euting, Pun. Steine); vgl. die Eigennamen Δελαιαστάρτος „Befreiter der A.“, Metuastartus „Mann der A.“ (Gesenius, Monumenta Phoen. 1837 S. 406. 399).

Als Gottheit von Tyrus nennt die Astarte Menander bei Josephus (Antiqq. VIII, 5, 3; c. Ap. I, 18), als Gottheit der Sidonier das Buch [Lucians?] De Syria dea 4. Gottheit der Syrer und Tyrier war sie nach Cicero (De nat. deor. III, 23: Quarta [Venus] Syria Tyroque concepta, quae Astarte vocatur) und aus diesem schöpfend nennt sie als syrische Gottheit Laurentius Lydus (De mensib. III, 35; IV, 44 ed. Schow S. 49, 89 [an letzterer Stelle: τετάρτη τῆς Συρίας καὶ Κύπρου]); an einer andern Stelle wird sie bei Laurentius als πολιοῦχος der Phönizier bezeichnet (IV, 44 S. 91). Nach Philo Byblius (Sanchuniathon), welcher Astarte unter den Hauptgottheiten der Phönizier nennt, war die Insel Tyrus ihr heilig (Fragm. hist. graec. ed. C. Müller III, 569). Als Königin von Byblus kommt sie neben Μάλκανδρος (Baal=Melqart) vor bei Plutarch (De Is. et Osir. 15). Als Göttin Syriens (Phöniziens) erwänen sie Artemidorus (Onirocrit. I, 8) und Tertullian (Apol. 24). Vom Mutterlande Phönizien aus gelangte ihr Kultus in die Kolonieen (s. die oben angefürten Inschriften von Cypern, Malta, Sardinien), namentlich auch nach Karthago (wo inschriftliche Personennamen sehr häufig diesen Gottesnamen enthalten; vgl. Augustin, Quaest. in Jud., quaest. 16). Auf einer am Bosporus gefundenen Inschrift wird als eine Gottheit Ἄσταρα genannt (Boeckh, Corp. Inscript. II, 157 f. n. 2119). In dem Martyrium Bartholomäi kommt der Götzenname Ἀσταρούθ vor; der ursprüngliche Schauplatz dieser Legende scheint das bosporanische Reich zu sein (s. v. Gutschmid, Rhein. Mus., n. Folge XIX, 174 f.). Ἄστυρα (τὰ), Astura = עשתרת kommt als Name mehrerer Städte vor, einer bei Aradus in Phönizien (mit einem Tempel der Ἀθηνᾶ Ἀστυρίς), anderer in Mysien (mit einem Tempel der Ἄρτεμις Ἀστυρηνή), in Troas, in Italien (s. Schröder a. a. O. S. 135).

Im A. T. erscheint Aschtoreth meist als Paredros des männlichen Gottes Baal (Richt. 2, 13; 10, 6; 1 Sam. 7, 4; 12, 10); auch in der Inschrift Sid. I (Z. 18) wird sie neben dem „Baal von Sidon“ genannt. Nach Menander (bei Joseph. a. a. O.) erbaute König Hiram, Salomos Zeitgenosse, zugleich ihr und dem Herakles (d. i. Baal = Melqart) Heiligtümer (vgl. die oben angefürte Erwänung bei Plutarch). Die Phönizier betrachteten sie als Offenbarerin des Baal; denn Sid. I, 18 fürt sie das Epitheton שם בעל „Name des Baal“, wie die karthagische Göttin Tanith (תנת) häufig auf Inschriften bezeichnet wird als פן בעל „Angesicht des Baal“, eine Vorstellung, änlich der alttestam. vom Engel Jahwes, welcher als Offenbarer des verborgenen Gottes „Angesicht Jahwes“ genannt wird, wie es in demselben Sinne von ihm heißt, daſs Jahwes Name in ihm sei (vgl. Schlottmann, Inschr. Eschmunazars 1868, S. 75. 142—146; de Vogüé, Mélanges d'archéol. orient. 1868, S. 53—56). In Philistäa scheint sie als kriegerische Göttin verehrt worden zu sein, da die Philister die geplünderte Waffenrüstung des gefallenen König Saul im Tempel der Aschtoreth aufhingen (1 Sam. 31, 10).

Die Phönizier haben die Astarte, wie überhaupt ihre Religion, aus ihren alten Sitzen am persischen Meerbusen, aus Babylonien, mitgebracht, wo in den Keilinschriften diese Gottheit unter dem Namen Istar vorkommt. Ob sie eine ursprünglich semitische Gottheit war, oder ob, wie neuerdings angenommen worden ist, die Semiten dieselbe von einer älteren nichtsemitischen („turanischen“?) Bevölkerung Babyloniens entlehnten (so Friedr. Delitzsch in Geo. Smiths Chald. Genesis, deutsche Ausg. 1876, S. 273 f. 276 f.), ist noch nicht mit Sicherheit zu entscheiden. (Über die Versuche der Erklärung des Namens aus dem Semitischen s. Baudissin, Jahve et Moloch 1874, S. 24 f.; gegen Ableitung desselben aus einer nichtsemitischen Sprache scheint die appellative Verwertung des Wortes Deut. 28, 18 zu sprechen; die Erklärung: Veneres [= femellae] gregis ist wenig

warscheinlich.) Bei den Arabern, ausgenommen die Himjaren (Südaraber), kommt dieser Gottesname nicht vor; die Himjaren verehrten eine Gottheit 'Athtar oder 'Athtor (männlich oder weiblich? [s. darüber Schlottmann, Z. D. M. G. XXIV, 650 f.]); sie können dieselbe etwa von Babylonien her entlehnt haben, wie sie (auch hierin verschieden von den andern Arabern) mit den Babyloniern gleichfalls den Kultus des Gottes Sin teilten (s. Schrader, Z. D. M. G. XXVII, 407). Istar kommt in den assyrischen Inschriften teils als Genusbezeichnung der weiblichen Gottheiten vor (Plur. Istarât), teils als Name einer besonderen Göttin. Nach den aus älteren Originalen abgeschriebenen mythologischen Erzälungen aus der Bibliothek des assyrischen Königs Asurbanipal (7. Jarh. v. Chr.) galt die Göttin Istar als Spenderin des Lebens und Gedeihens; denn als sie einst in die Unterwelt hinabgestiegen war, hörte auf Erden Zeugung und Geburt auf. Diese Tafeln erzälen ferner ausfürlich von den erfolglosen Liebeswerbungen, mit welchen Istar einem gefeierten Könige („Izdubar"?) nachging. Andererseits aber wird Istar als kriegerische Göttin mit Köcher und Bogen geschildert (Friedr. Delitzsch a. a. O. S. 272; vgl. oben über 1 Sam. 31, 10). — Nach den astrologischen Inschriften war Istar die Gottheit des Venusplaneten (s. Sayce, Astronomy and astrology of the Babylonians, in Transact. of the soc. of Bibl. Archaeol. III, 1 [1874] S. 196—200), und auf einer Tafel, welche zwölf Gottheiten in bestimmter Rangordnung auffürt, erscheint sie unter den fünf Planetengottheiten. Allein die Verknüpfung der babylonisch-assyrischen Gottheiten mit den Planeten ist wol erst relativ jüngeren Alters. Eine andere Götterliste, wie die erstgenannte aus der Bibliothek Asurbanipals, stellt Istar neben Ilu an die Spitze aller aufgezälten Gottheiten (s. beide Götterlisten bei Schrader, Theol. Stud. u. Krit. 1874 S. 337 bis 339). Von diesen Götterlisten kann die Bestimmung der ursprünglichen Bedeutung der einzelnen Götter aber nicht ausgehen, da solche Klassifizirungen eine lange Entwickelung der Mythologie voraussetzen. Warscheinlich bedeuteten die einzelnen Götterpare der babylonischen Semiten ursprünglich sämtlich Sonne und Mond, welche nur nach den verschiedenen Orten ihrer Verehrung verschiedene Namen trugen. Die Sonne als der größere Himmelskörper wurde als männliche, der Mond als der kleinere in der Regel als weibliche Gottheit angesehen. Eben dieses geschlechtlich differenzirte Par: Sonne und Mond waren die Hauptgötter der alten Araber. Istar erscheint in Verbindung mit dem Gott Tammuz (Dumuzi [s. Geo. Smith a. a. O. S. 189]), dem griechisch-phönizischen Adonis (s. Baudissin, Studien 298—304), dem Gott, welcher Abnehmen und Widerzunehmen der Sonne (bei den Griechen des durch die Sonne bedingten Erdenlebens) darstellte. Darnach liegt die Vermutung nahe, daſs Istar neben diesem Sonnengott den Mond repräsentirte. Dem scheint freilich entgegenzustehen, daſs der Gott Sin in assyrischen (babylonischen) Inschriften durchweg als der Mond bezeichnet wird. Allein entweder kann diese Auffassung des Mondes als eines männlichen Gottes auf einer ursprünglich nur lokalen Abweichung beruhen, oder aber Sin ist erst in relativ späterer Zeit zum Mondgott geworden, weil man beim Fortschreiten der astronomischen Beobachtungen die Bedeutsamkeit des Mondlaufes für Zeiteinteilung und Naturleben erkannte und deshalb dieses wichtige Gestirn einem männlichen Gott zusprach. Sin wird als Vater der Istar (und des Sonnengottes Samas) genannt und mag in dieser Eigenschaft die Bedeutung eines Mondgottes erlangt haben, (daſs der Sonnengott neben Istar von Sin abgeleitet wird, spricht für die lunare Bedeutung der letzteren). Istar ward dann statt des mit der Sonne geparten Mondes zu dem die Sonne geleitenden Venusgestirn. Ihre ursprüngliche lunare Bedeutung geht daraus hervor, daſs diese Bedeutung allem Anscheine nach der phönizischen Astarte eignete. Es wäre schwer verständlich, wie die Phönizier dazu gekommen sein sollten, die Göttin des Venussternes in die des Mondes umzuwandeln (Schrader a. a. O.; vgl. Höllenfart der Istar S. 25), wärend für die umgekehrte Wandelung bei den Babyloniern die Erklärung nicht so fern liegt. Der alte kanaanitische Stadtname Aschteroth Qarnajim (Gen. 14, 5) ist kaum anders zu verstehen als von den Mondhörnern, mit welchen die Göttin dargestellt wurde. Wenn Philo Byblius berichtet, Astarte habe sich „als

Zeichen der Herrschaft" einen Stierkopf auf das Haupt gesetzt (ed. C. Müller, S. 569), so ist darauf freilich kein Gewicht zu legen, da hier eine Abbildung nach ägyptischem Typus mit dem Hörnerschmucke der Isis zu Grunde liegen mag, wie die Weihe-Tafel des Königs Jechawmelek von Gebal eine solche der Göttin Baalath zeigt (Z.D.M.G. XXX, Taf. zu S. 132 ff.; vgl. dagegen auf einer karthagischen [?] Münze einen gehörnten weiblichen Kopf nach griechischem Typus, s. Gesenius, Monum. Taf. 38, XI und dazu Levy, Phön. Wörterb. S. 8). Philo (a. a. O.) kennt daneben auch die Bedeutung der Astarte als Venusstern; nach ihm fand die Göttin, die Erde durchwandernd, einen vom Himmel gefallenen Stern und weihte ihn auf der heiligen Insel Tyrus. Dagegen erklärt das Buch De Syria dea (4) Astarte für die Selene. Nach Herodian (Hist. V, 6, 4) war die *Οὐρανία* der Libyer die phönizische *Ἀστροάρχη* (gräzisirt aus *Ἀστάρτη*), nach Meinung der Phönizier der Mond; Elagabal ließ ihr Bild nach Rom bringen, um die Mondgöttin mit seinem Sonnengotte zu vermälen. Spätere dagegen halten Astarte für den Morgenstern (bei Movers, Phönizier I, 606), eine Bedeutung, welche sie one Zweifel durch assyrischen oder babylonischen Einfluss auch bei den Phöniziern erlangt hatte.

Die *οὐρανίη Ἀφροδίτη* von Askalon (Herod. I, 105) und die von lateinischen Schriftstellern häufig genannte, mit Juno identifizirte Caelestis zu Karthago (s. Belegstellen bei Münter, Relig. d. Karthag., S. 74 f.; Preller, Röm. Myth., 2. Aufl., 1865, S. 752—754) waren wol keine andere als die Astarte, welche aus Inschriften und Augustin als punische Göttin bekannt ist (s. oben). Diese ist dann warscheinlich auch unter der zu Jeremias Zeit von abgöttischen Israeliten verehrten מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם zu verstehen, welcher die Weiber Kuchen buken (Jer. 7, 18; 44, 19; nach c. 44, 19 [„um sie abzubilden"] scheinen diese Kuchen die Form eines Mondes gehabt zu haben wie die der attischen Artemis dargebrachten Mondkuchen, s. Preller, Griech. Mythol., 3. Aufl., I, 1872, S. 246), räucherten und Trankopfer spendeten (Jer. 44, 17—19. 25). Der Name מלכת für die Göttin von Karthago ist ersichtlich aus den in karthagischen Inschriften vorkommenden Eigennamen חמלכת = אחימלכת (vgl. Himilco, *Ἰμίλκων*, *Ἰμίλκας*) „Bruder (Freund) der Königin" (s. die Belegstellen bei Schröder a. a. O. S. 87); vgl. auch Philastrius, De haeres. 15: Alia est haeresis in Judaeis, quae Reginam (adorabant), quam et Fortunam Caeli nuncupant, quam et Caelestem vocant in Africa.

Nach Herodot (I, 105) war das Heiligtum zu Askalon das älteste der Aphrodite Urania; er identifizirt also die an der kanaanitischen Küste verehrte Göttin, wie alle späteren Griechen die Astarte, mit der Aphrodite. Dass der Kultus der Aphrodite von den phönizischen Kolonieen aus zu den Griechen kam, zeigen deutlich die Beinamen der Göttin: die Cyprische, die Paphische, die Amathusische, die Cytherische (s. Preller, Griech. Myth. I, 271—273).

Auf einer assyrischen astrologischen Tafel soll eine weibliche und eine männliche Istar in der Eigenschaft dieser Gottheit als der des Venusplaneten unterschieden werden (s. Sayce a. a. O. S. 196 f.; Gelzer in der unten angef. Abhdl.; Friedr. Delitzsch a. a. O. S. 271 f.; vgl. oben über die himjarische Gottheit ʿAthtar oder ʿAthtor). Hierin mag das Vorbild für den männlichen *Ἀφρόδιτος* oder deus Venus, die bärtige Aphrodite von Cypern (Macrobius, Saturn. III, 8) und bei den Pamphylern (Laurent. Lyd., De mensib. IV, 44 S. 89) erkannt werden (vgl. auch Laurent. Lyd. a. a. O. II, 10 S. 24, wo dem Morgenstern wie der Göttin Aphrodite androgyne Natur beigelegt wird). Mit dem männlichen Gott Kemosch ist עשתר (one Femininendung) zu einer Einheit (einem androgynen Wesen?) verbunden in der Inschrift Meschas von Moab (s. Schlottmann, Z.D.M.G. XXIV, 649—672). In einer zu Umm al-ʿawâmid zwischen Tyrus und Akko aufgefundenen Inschrift ist, wie es scheint, zu lesen: [מלך עש]תרת אל חמן „König Aschtoreth, Sonnengott" (alle drei Namen Bezeichnung derselben Gottheit, s. Renan, Mission de Phénicie 1864 S. 726—729). Auf derartige Geschlechtsvertauschungen, welche in Kultushandlungen Nachamung fanden, scheint

sich das Verbot weibischer Kleidung für die Männer, männlicher für die Weiber Deut. 22, 5 zu beziehen; denn solchen Wechsel der Kleidung im Dienste einer androgynen Venus erwänt Macrobius (a. a. O.) nach Philochorus (vgl. auch die Gallen im Dienste der syrischen Göttin, s. Artikel Atargatis). Vielleicht soll eine mannweibliche Gottheit mit dem *ἡ Βάαλ* der LXX (immer bei Jer.; ferner Hos. 2, 8; Zeph. 1, 4; Tob. 1, 5 u. s. w.; Richt. 3, 7 A: *αἱ Βααλεὶμ*; 1 Sam. 7, 4: *αἱ Βααλίμ*) und darnach Röm. 11, 4 bezeichnet werden.

2) Aschera. Außer der Aschtoreth wird im A. T. als kanaanitische Gottheit Aschera (אֲשֵׁרָה) genannt, deren Name bisher anderweitig nicht nachgewiesen ist. Man hat zwar vielfach gemeint, Aschera sei kein Gottesname, sondern Bezeichnung für Heiligtümer der weiblichen Gottheit (Säulen oder Bäume, eigentlich: „ein Aufgerichtetes“ von אָשַׁר = יָשַׁר „gerade sein“); allein wenn von einem Bilde der Aschera (1 Kön. 15, 13; 2 Chron. 15, 16; 2 Kön. 21, 7), von Geräten für die Aschera (2 Kön. 23, 4: Aschera parallel mit „Himmelsheer“), von Zelten für die Aschera (2 Kön. 23, 7), von Propheten der Aschera (1 Kön. 18, 19) die Rede ist, so geht daraus unleugbar hervor, dass der Name eine Göttin bezeichnet. Er scheint „die Glückliche“ und dann wol auch „die Beglückende“ zu bedeuten. An andern Stellen ist allerdings אֲשֵׁרָה (Plur. אֲשֵׁרוֹת und אֲשֵׁרִים) deutlich Bezeichnung für Bildsäulen (Ex. 34, 13; Deut. 7, 5; 12, 3; 16, 21; Richt. 6, 25 f. 28. 30; 1 Kön. 14, 15. 23; 16, 33; 2 Kön. 13, 6; 17, 10. 16; 18, 4; 21, 3; 23, 6. 14 f.; Jes. 17, 8; 27, 9; Jer. 17, 2; Mich. 5, 13; 2 Chron. 14, 3; 17, 6; 19, 3; 31, 1; 33, 3. 19; 34, 3 f. 7); denn hier werden die Ascheren genannt neben מַצֵּבוֹת, חַמָּנִים und andern Benennungen für Bildsäulen oder Heiligtümer, oder es ist vom Aufrichten, Umfällen, Verbrennen der Ascheren die Rede. An zwei Stellen: Richt. 3, 7; 2 Chron. 24, 18, wo von Verehrung der אשרים gesprochen wird, bleibt die Bedeutung zunächst zweifelhaft; da aber an der zweiten Stelle daneben עצבים steht, wird das Wort auch hier von den Bildsäulen zu verstehen sein (vgl. oben die Bemerkungen zu dem Plur. עשתרות). Nach dem Vorgang der LXX (*ἄλσος*) und der Vulgata (lucus) hat Luther אשרה mit „Hain“ übersetzt; die Veranlassung bot warscheinlich Deut. 16, 21, wo die Rede ist vom Pflanzen (נָטַע) einer אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ, was aber nicht anders als vom Aufrichten einer Aschera-Säule aus irgendwelchem Holze zu verstehen ist. Die Ausdrücke עָשָׂה, בָּנָה, הֶעֱמִיד, הִצִּיב, welche sonst die Errichtung einer Aschera bezeichnen, konnten vom Anpflanzen eines Hains nicht gebraucht werden. Dagegen ist aus Deut. 16, 21 wie aus Richt. 6, 25—30 ersichtlich, dass die Ascheren aus Holz gefertigt wurden, ebenso aus den Ausdrücken für die Zerstörung derselben, welche meist ein Zerbrechen ausdrücken (שִׁבֵּר, נִתַּץ, כָּרַת, גִּדַּע); 2 Kön. 23, 6 (vgl. 1 Kön. 15, 13) ist vom Verbrennen einer Aschera die Rede.

Der Dienst der Aschera bestand nach der alttestamentl. Tradition unter den abgöttischen Israeliten seit der Richterzeit (Richt. 3, 7; 6, 25 ff.); unter Abijam (1 Kön. 15, 13) und später (2 Kön. 18, 4; 21, 3; Jes. 17, 8; 27, 9; Mich. 5, 13) bis auf Josia (2 Kön. 23, 4) wurde er in Juda geübt; ihre Bildsäule wurde von Manasse sogar im jerusalemischen Jahwe-Tempel aufgestellt (2 Kön. 21, 7; 23, 6; vgl. Deut. 16, 21). Im Reiche Israel soll ihren Kult Jerobeam eingefürt haben (1 Kön. 14, 15; 2 Kön. 13, 6; 23, 15); besonders blühte er unter Ahab (1 Kön. 16, 33; 2 Kön. 21, 3) durch den Einfluss seiner Gemalin Isebel (1 Kön. 18, 19), einer phönizischen Königstochter. Dieser Dienst wurde besonders unter grünen Bäumen geübt (2 Kön. 17, 10; Jer. 17, 2; einen heiligen Hain der Aphrodite von Aphaka am Libanon erwänt Eusebius, Vit. Const. III, 55. Laud. Const. 8), ferner auf „hohen Hügeln“ (2 Kön. 17, 10; Jer. 17, 2) wie der Dienst der Astarte auf den Bamoth. Die Aschera galt als *σύμβωμος* des Baal; denn Aschera und Baal werden nebeneinander genannt (Richt. 3, 7; 1 Kön. 18, 19; 2 Kön. 21, 3; 23, 4; 2 Chron. 33, 3), die Ascherim neben den Chammanim (Jes. 17, 8; 29, 9) oder den Maçeboth (Ex. 34, 13; Deut. 7, 5; 12, 3; 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 17, 10; 23, 14; 2 Chron. 14, 2; 31, 1), d. i. den Bild-

säulen des Baal. Nach Richt. 6, 25 ff. stand ihre Bildsäule auf (neben?) dem Altare des Baal. In ihrem Dienste scheinen nach 2 Kön. 23, 7 die im A. T. oft in Verbindung mit dem Götzendienst genannten männlichen Qedeschen (Cinäden) gestanden zu haben (vgl. Deut. 23, 18; 1 Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47; Hiob. 36, 14; weibliche Qedeschen werden genannt: Gen. 38, 21 f.; Deut. 23, 18; Hos. 4, 14), wie auch die syrische Göttin zu Hierapolis von zalreichen Cinäden umgeben war (s. Artikel Atargatis). Sonst wissen wir von wollüstigem Kultus der Aschera nichts; denn מִפְלֶצֶת als Bezeichnung eines ihr errichteten Bildes (1 Kön. 15, 13; 2 Chron. 15, 16) muſs nicht notwendig horrendum in dem Sinne von Phallus bedeuten (Hieronymus und nach ihm Viele). Daſs aber die weiblichen Gottheiten der Phönizier und Syrer mit wollüstigen Bräuchen verehrt wurden, geht hervor aus dem, was das Buch De Syria dea von der Prostitution im Dienste der Baaltis von Byblus (§ 6) und den Phallen zu Hierapolis berichtet (vgl. oben unter „Astarte" und Artikel Atargatis). Herodot (II, 106) will im „syrischen Palästina" an Säulen (welche er jedoch für ägyptisch hielt) *γυναικὸς αἰδοῖα* gesehen haben, und auf phönizischen Denkmälern hat man Figuren gefunden, welche solche vorzustellen scheinen (s. Renan, Mission de Phénicie 1864, S. 508 f. 662 f.). Auch daraus, daſs Lev. 22, 24 Castration sogar an Tieren und Lev. 18, 22 f. in Zusammenhang mit dem Verbote des Götzendienstes (Molochsopfer v. 21) Päderastie (vgl. Lev. 20, 13) und Beischlaf mit Tieren (vgl. Ex. 22, 18; Lev. 20, 15 f.) nach kanaanitischer Sitte verboten werden, ist zu entnehmen, daſs solche unzüchtige Handlungen im Dienste der kanaanitischen Naturgottheiten vorkamen, one daſs wir aus diesen Stellen näher erfüren, welches die Götter waren, welche so verehrt wurden.

Ob אֲשֵׁרָה nur ein anderer Name für die Astarte war, läſst sich kaum entscheiden. Wir haben jene als Paredros des Baal gefunden wie Astarte. Darauf, daſs LXX beide verwechseln, kann kein Gewicht gelegt werden, auch kaum darauf daſs Richt. 2, 13 und 3, 7 אֲשֵׁרוֹת und עַשְׁתָּרוֹת vertauscht werden; denn dies könnte auf späterem Synkretismus beruhen. Allein nach der Begünstigung des Kultus der Aschera durch die Königin Isebel zu urteilen, war sie eine phönizische Göttin wie Astarte (nicht etwa, wie man gemeint hat, eine Gottheit anderer kanaanitischer Stämme). So wenig die phönizischen männlichen Gottheiten deutlich zu unterscheiden sind, so wenig auch die weiblichen. Die verschiedenen Namen scheinen lediglich örtlich verschiedene Bezeichnungen derselben Syzygie des Sonnengottes und der Mondgöttin zu sein. Am wenigsten liegt ein Grund vor, wie es seit Movers vielfach geschehen ist, Astarte als die jungfräuliche und verderbenbringende Kriegsgöttin von Aschera als der wollüstigen und lebenspendenden Liebesgöttin zu unterscheiden; denn die assyrische Istar hatte in dieser Beziehung einen doppelten Charakter (s. oben). Es ist eben nur die eine Seite ins Auge gefaſst, wenn Philo Byblius die Astarte *παρθένος* nennt (ed. C. Müller S. 568). Ebenso ist eine dem Leben freundliche und eine ihm feindliche Seite in der männlichen Gottheit der Phönizier zusammengefaſst. Die Semiten scheinen überhaupt weder den Gegensatz des Woltätigen und des Schädlichen noch den des Guten und des Bösen zur Unterscheidung ihrer Gottheiten geltend gemacht zu haben, sondern verehrten in diesen übermächtige Wesen, welche sie bald fördernd, bald hemmend in das Erdenleben eingreifend, von den Menschen nichts anderes fordernd dachten, als die Anerkennung ihrer Erhabenheit. Ob der geschlechtliche Dualismus, welchen die Semiten in die Götterwelt verlegten, eine Nachbildung des sexuellen Gegensatzes unter den Menschen ist, oder ob ihm von Anfang an die Verehrung von Sonne und Mond zu Grunde liegt, von denen man, nach ihrer verschiedenen Größe, jener männliche, diesem weibliche Prädikate beilegte, läſst sich bei dem gegenwärtigen Stande der semitischen Altertumskunde noch nicht entscheiden. Die Vorstellung von der weiblichen Gottheit als Mittelglied zwischen der männlichen und der Welt, als Offenbarerin des verborgenen Gottes (s. oben) ist wol erst eine sekundäre und daraus zu erklären, daſs die Semiten, wie es scheint, Wachstum und Gedeihen in der Erdwelt nicht dem Einfluſs der Sonne

sondern dem des Mondes zuschrieben (vgl. Baudissin, Jahve et Moloch, S. 23), weshalb sie die Mondgottheit als Vermittlerin der von dem vorzüglicheren Tagesgestirn ausgehenden Gaben dachten.

Von den andern Namen weiblicher Gottheiten der Phönizier kommt im A. T. nur noch 'Anath in Ortsnamen vor (s. Artikel Anammelech). Die Göttin von Gebal (Byblus) fürte den Namen Baalath (s. Z.D.M.G. XXX, 136 f.), bei den Griechen *Βααλτίς;* in Karthago kommt als Syzygos des Baal auf zalreichen Inschriften תנת, Tanith (?) vor, ein noch sehr dunkler Name (s. darüber Gesenius, Monum., S. 117 f.). Als aramäische Göttin wird (in palmyrenischen und nabatäischen Inschriften) genannt Allath (s. de Vogüé, Syrie centrale, Inscr. sém. 1868 S. 107—111). Über die syrische Form der Astarte s. Artikel Atargatis.

Litteratur: Selden, De dîs Syris II, 2 (1. Aufl. 1617). Münter, Relig. der Karthager, 2. Aufl. 1821, S. 62—86. Gesenius, Comment. üb. d. Jesaja 1821 Bd. II, S. 337—342. Creuzer, Symbolik u. Mythologie, 3. Aufl., Bd. II, 1841, S. 350—363. 473—498. Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 559—650. Artikel „Aschera" u. „Astarte" in Winers RW. 1847. Alois Müller, „Astarte" in Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wissensch. zu Wien, phil.-hist. Kl., Bd. XXXVII, 1861, S. 1—44. De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale 1868, S. 41—76. Merx, Art. „Aschera" in Schenkels B.-L., Bd. I, 1869. Kuenen, Godsdienst van Israël 1869, Bd. I, S. 94—97. Schlottmann, Siegessäule Mesa's 1870, S. 26—29. 48 f. Ders. Z.D.M.G., Bd. XXIV, 1870, S. 649—672 („Astar-Kamos"). Ders., Art. „Astarte" in Riehms HW. 1875. — Über die assyrische Istar: Finzi, Ricerche per lo studio dell' antichità Assira 1872 S. 505—510. Schrader, Höllenfart der Istar 1874. Gelzer, „Zum Kultus der assyr. Aphrodite" in Zeitschrift f. ägypt. Sprache und Altertumsk., Bd. XIII, 1875, S. 128—134. Geo. Smiths Chaldäische Genesis, deutsche Ausg. 1876, S. 186—204, 271—274. 276 f. 280 (s. ebend. S. 203, 313 die Litteratur über die Hadesfart der Istar). — Über den Zusammenhang der Aphrodite mit der Astarte: Lajard, Recherches sur le culte de Vénus 1837. Maury, Histoire des religions de la Grèce antique Bd. III, 1859, S. 191—259.

Wolf Baudissin.

Asterius. In der alten griechischen Kirche gab es zwei Männer dieses Namens. Der eine war ein Arianer, Schüler des Lucianus, jenes antiochenischen Presbyters, der neben Dorotheus als Stifter der antiochenischen Schule aufgefürt wird (s. d. Art.). Zu Lebzeiten des Arius war er der bedeutendste Schriftsteller, der den Arianismus zu verteidigen suchte († c. 330). Verschieden von ihm ist ein anderer Asterius, Bischof von Amasea in Pontus, gestorben c. 410. Ihm werden Predigten zugeschrieben, die auf der zweiten Synode von Nicäa Erwänung fanden. Elf davon stehen im Auctuarium novum von Combefisius, im 1. Tomus. Beigefügt sind Exzerpte aus 10 andern Predigten, die Photius (cod. 271) gemacht hatte, und eine Lobrede auf Stephanus, den ersten Märtyrer, die bis dahin als ein Werk des Patriarchen Proclus von Konstantinopel gegolten hatte. Demselben Asterius schrieb Cotelier acht weitere Homilien zu, die er in seine monumenta eccl. gr. einrückte, welche aber von Oudin und Dupin dem Arianer Asterius zugeschrieben werden. Auszüge aus jenen 22 Homilien gibt Dupin, bibl. nouvelle, T. III, p. 82. Eine latein. Übersetzung steht als Anhang zur Ausgabe der Werke des Prosper, Venedig 1782. Engelhardt gab in einem Programm von 1830 eine deutsche Übersetzung mehrerer Homilien des Asterius.

Herzog.

Astrologie, Astronomie bei den Hebräern, s. Gestirndeutung, Gestirnkunde.

Astruc, ein in der Pentateuchkritik bedeutender Name. Jean Astruc wurde 1684 in Languedoc geboren. Sein Vater war protestantischer Prediger, trat aber bald nach der Geburt dieses Sones, noch vor Aufhebung des Edikts von Nantes, zum Katholizismus über und widmete sich fast ganz der Erziehung seiner beiden Söne. Nur von ihm unterrichtet und erzogen, erwarb Jean den Grad eines Magister artium in Montpellier, wo er darauf Medizin studirte, dann auch docirte, und wohin er, nachdem er inzwischen in Toulose einen Lehrstul inne gehabt, in

die Fakultät zurückkehrte. 1729 ging er zu König August von Polen als dessen erster Leibarzt; bald nach Frankreich zurückgekehrt, wurde er 1730 konsultirender Arzt des Königs, 1731 Professor am königlichen Collége zu Paris, wo er fortan blieb, seit 1743 auch Mitglied der dortigen Fakultät. Er starb 1766. Fast siebzigjärig, nach fünfzigjäriger Schriftstellerlaufbahn, veröffentlichte er: Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures. Bruxelles, chez Friex, Imprimeur de Sa Majesté, vis-à-vis l'Eglise de la Madelaine. MDCCLIII. Avec Privilege et Approbation*), gr. 12°. Seinen Namen nannte der Verf. nicht. Über diese Schrift sagt Lorry, Docteur Régent de la Faculté de Médecine de Paris, in dem Eloge historique de M. Astruc, das er der Ausgabe von Astrucs hinterlassenen Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Medecine de Montpellier beigegeben hat, Paris 1767, im Jar nach Astrucs Tode: Ce ne fut que lorsqu'il se sentit avancé en âge qu'il se crut en droit de donner au public, un travail qu'il avoit médité long-temps, et qui a été reçu des Sçavans avec applaudissement. Ce sont ses Conjectures, sur les Mémoires originaux dont Moïse a pu se servir pour composer la Genese. Le scrupule le retenoit. Il était bien sûr de ses intentions, mais il avoit peur que quelques esprits forts ne crussent pouvoir, de ses Conjectures, tirer quelque induction contre la divinité des Livres saints. Il eut besoin d'être rassuré long-temps par des personnes pieuses et instruites, avant de donner cet Ouvrage, qui n'est que curieux sans être dangereux, et que M. l'Abbé Fleury avoit déjà regardé comme possible. Mais en même temps, il se hâte de publier deux Dissertations sur l'immortalité et sur l'immatérialité de l'ame, comme un garant de sa foi. Sie erschienen Paris 1755.

Wir geben eine Inhaltsübersicht jener epochemachenden Conjectures; die sehr selten geworden sind. Das Titelblatt trägt noch das Motto (aus Lucrez): Avia Pieridum peragro loca nullius ante trita solo.

In einer Vorrede sagt Astruc, die Besorgnis, daſs die vorgeblichen Freigeister sein Werk dazu miſsbrauchen könnten, die Autorität des Pentateuch herabzusetzen, habe ihn von der Veröffentlichung zurückgehalten, bis ein sehr religiöser Gelehrter ihm versichert habe, im Grunde sei jene seine Annahme verschiedener Memoiren schon von Schriftstellern hohen Ansehens, Fleury und Le François, vorgetragen worden, und die Verteilung der Genesis in mehre Spalten berüre den Text des Buches nicht näher als es die Kapitel- und Versabteilung tue, sei dagegen geeignet, manche Schwierigkeiten zu lösen. Der Verf. beteuert, daſs wenn diejenigen, die darüber zu entscheiden berechtigt seien, und deren Entscheidungen er achten müsse, seine Vermutungen falsch oder gefärlich fänden, er bereit sei, dieselben preiszugeben oder besser gesagt, er gebe sie von jetzt an preis; niemals werde bei ihm die Voreingenommenheit für seine Ideeen die Liebe zur Warheit und zur Religion überwiegen.

In den einleitenden Bemerkungen fürt er als Vorgänger für die Ansicht, daſs Moses sich älterer Schriftstücke bedient habe, Le Clerc, Richard Simon, Fleury und Le François an**). Er selbst aber, sagt er, gehe insofern weiter als

*) A. J. L. Jourdan in der Biographie médicale, t. 1, Paris 1820, p. 402 hat in der Titelangabe est permis de croire statt paroit; vielleicht, daſs eine Anzal Exemplare wirklich jene Variante hat. Bei Bruxelles hat er in Parenthese: Paris. Lorry am oben angefürten Ort p. LIV hat Bruxelles. Paris one Klammern, übrigens paroit.

**) Möglich wäre es, daſs Astruc auch Kenntnis gehabt von einer gleichfalls 1753 erschienenen, doch nicht bei ihm erwänten Schrift eines protestantischen Theologen, der seinerseits jene Conjectures gewiſs genannt haben würde, wenn er sie gekannt hätte. In demselben Jare 1753 verteidigte unter dem Präsidium von Jo. Jak. Schultens in Leyden Peter Brouwer eine von ihm selbst verfaſste diss. qua disquiritur unde Moses res in libro Geneseos descriptas didicerit (wider abgedruckt in Oelrichs: Belgii litterati opuscula Tom. 1. 1774). Brouwer ist der Ansicht, Moses habe die Genesis zusammengesetzt aus gewissen Monumentis, deren Titel noch erhalten seien in dem öfter widerkehrenden תולדות mit vorhergehendem ספר זה oder אלה und nachfolgendem Namen, Formeln, die nichts anderes meinten, als: sequentia

diese, als er annehme, dass Moses jene Vorlagen nicht umgegossen, sondern zerlegt und die Stücke in neuer Ordnung zusammengefügt habe. So erkläre sich erstens die augenfällige Tatsache, dass die Genesis häufig dieselben Dinge widerholt erzäle. Ferner, dass lange Strecken hindurch Gott nur Elohim genannt werde, nicht Jehovah, und in anderen wenigstens ebenso zalreichen Partieen umgekehrt nur Jehovah, nicht Elohim; wärend dieser letztere Name in den anderen Büchern des Pentateuch von Exodus 3 an, also in der Erzälung der Dinge, die seit der Berufung des Moses vorgefallen, nur selten und nur als Stylvariation auftrete. Endlich erklären sich unter jener Voraussetzung auch die Antichronismen der Genesis.

Nach diesen Beobachtungen sei es, meint der Verfasser, natürlich gewesen, die Dekomposition der Genesis und die Widerherstellung der Originalmemoiren, die Moses benutzte, zu versuchen. „Das Unternehmen" — sagt er — „war nicht so schwer, als man hätte glauben können. Ich brauchte nur alle die Stellen zusammenzufügen, wo Gott beständig Elohim genannt wird; ich habe sie in eine Kolumne gebracht, die ich A genannt habe, und habe sie als so viele Teile (morceaux) oder, wenn man will, Bruchstücke (fragmens) eines ersten Originalberichts betrachtet, den ich durch den Buchstaben A bezeichne. Daneben habe ich in einer anderen, B genannten Kolumne alle anderen Stellen gesetzt, in denen Gott nur den Namen Jehovah erhält, und habe so alle Teile oder wenigstens alle Bruchstücke eines zweiten Berichts B gesammelt. Im Fortgang erkannte ich, dass man noch andere Berichte annehmen müsse. Es gibt in der Genesis einige Stellen, z. B. in der Beschreibung der Flut, wo dieselben Dinge bis zu dreien Malen widerholt sind. Da der Name Gottes in diesen Stellen nicht vorkommt und folglich kein Grund da ist, sie einem der beiden ersten Berichte zuzuweisen, so habe ich geglaubt, diese dritten Widerholungen als einem dritten Bericht C angehörig in eine dritte Kolumne C stellen zu müssen. Es gibt noch andere Stellen, wo Gott gleichfalls nicht genannt ist, und die folglich weder der Kolumne A noch der Kolumne B rechtmäßig zugehören. Wenn die darin erzälten Begebenheiten mir der Geschichte des hebräischen Volkes fremd zu sein schienen, so habe ich sie einer vierten Kolumne D eingeordnet." Übrigens bezweifle er, fügt er schon hier hinzu, dass alle unter D zusammengestellten Stücke aus einem einzigen Berichte herrürten.

Über das Gelingen zu urteilen, würden, sagt er, nur wenige im Stande gewesen sein, wenn er den hebräischen Text, nach seinen Ergebnissen behandelt, vorgelegt hätte. Er habe daher eine Übersetzung zu Grunde gelegt, und zwar die Genfer der Folioausgabe von 1610, wo das Original buchstäblich genau widergegeben werde, Elohim stets durch Dieu, Jehovah stets durch l'Eternel.

Der Versuch sei besser geglückt, als er zu hoffen gewagt; wie von selbst habe sich ihm die Genesis in zwei Hauptberichte zerlegt, jeder derselben one auffallende Widerholungen, der eine mit Elohim, der andere mit Jehovah, und die Unordnung in der Chronologie sei verschwunden. Entweder muss man, sagt er, darauf verzichten, in irgend einer kritischen Frage jemals etwas beweisen zu wollen, oder man muss mir beistimmen, dass der Beweis, der aus der Vereinigung dieser Tatsachen hervorgeht, eine vollständige Demonstration dessen ausmacht, was ich über die Komposition der Genesis vorgebracht habe.

Die Lücken in diesen rekomponirten Berichten sind ihm teils ursprüngliche, nämlich nichts anderes als schroffe Übergänge, die, one den Faden der Erzälung abzureißen, nur des Anschlusses an das folgende entbehren, teils rüren sie ihm von Moses her, der oft, wenn er eine Sache in verschiedenen Berichten ganz oder nahezu gleich ausgedrückt fand, worüber man sich bei solchen höchst einfachen Berichten nicht wundern dürfe, dieselbe demjenigen Berichte entnahm, der irgend welchen wenn auch noch so kleinen Umstand hinzubrachte. Astruc bemerkt über

desumta sunt ex monumento cui titulus historia Noachi, Jacobi etc. Dem Aufmerksamen werde klar werden, Mosen illa monumenta tantum non tota exhibere. Die historica veritas und divina origo des Buches Genesis sei unerschütterlich.

sein eigenes Verfaren, daſs er gewönlich die Lücken belassen und nur ein parmal dieselben Worte in mehre Kolumnen aufgenommen habe (es ist dies nur in zwei Stellen geschehen: 7, 24, welcher Vers in A und B steht, und 9, 28. 29, welche Verse als AB bezeichnet sind).

Folgt nun S. 25—280 die Übersetzung. A nimmt die linke Hälfte der Seite ein, B die rechte, C und D stehen in der Mitte. Anmerkungen finden sich nur zwei, zu Kp. 2, wo V. 7—9 und 18—21 die Plusquamperfekta der Genfer Version getadelt werden. An die Übersetzung schließen sich S. 281—495 „Konjekturen über die Verteilung des Buches der Genesis in verschiedene Berichte".

Der Verf. hält zunächst für nötig, nachzuweisen, daſs die Schreibkunst lange vor Moses üblich gewesen, so daſs dieser habe alte schriftliche Berichte vorfinden können.

In Kp. 2 behandelt er die Stelle 2 Mos. 6, 2. 3. Man könne ihm von dort aus den Vorwurf machen: wenn der Name Jehovah erst dem Moses von Gott offenbart worden ist, wie soll denn Moses eine Schrift vorgefunden haben, in welcher Gott stets Jehovah heißt? Aber auch abgesehen von diesem Zerlegungsversuche bestehe ja die Schwierigkeit, daſs Moses den Jehovahnamen, der vor ihm nicht bekannt gewesen, den Patriarchen und, in Gesprächen mit diesen, Gott selbst in den Mund lege. Die Lösung sei übrigens leicht. Gott rede in jener Exodusstelle nicht von den Silben der Wörter Jehovah und Schaddai, sondern von dem, was dieselben bedeuten; er wolle sagen: ich war Abraham, Isaak und Jakob nur bekannt als der Allmächtige, noch nicht aber als das, was Jehovah bedeutet. Bei jener Wendung „mit meinem Namen Jehovah" sei zu bedenken, daſs „Genanntwerden" im Hebräischen dasselbe meine, wie „Sein". Jehovah bedeute erstens und gewönlich ein ewiges Wesen, das durch sich selbst sei, durch die Notwendigkeit seiner Natur, zweitens aber das in seinen Beschlüssen unveränderliche und folglich in seinen Versprechungen unendlich treue Wesen, und in diesem letzteren Sinne sei das Wort hier genommen. Gott wolle sagen: ihnen habe ich mich noch nicht als Erfüller meiner Verheißungen gezeigt, ich habe das ihnen gegebene Versprechen, ihre Nachkommenschaft aus Ägypten zu füren und mit dem Lande Kanaan zu beschenken, noch nicht gelöst. Dieser Sinn werde in den unmittelbar folgenden Versen 4—6 deutlich ausgedrückt, derselbe sei offenbar auch V. 7, 8 mit dem Namen Jehovah verbunden, ebenso 7, 5. 17; 8, 22; 10, 2; 12, 12; 14, 18. Jene Exodusstelle beweise also nur so viel, daſs Gott den Patriarchen nicht „die ganze Ausdehnung der Bedeutung" des Jehovahnamens habe zu erkennen gegeben, nicht aber, daſs ihnen derselbe völlig unbekannt gewesen sei.

Kp. 3 entwickelt jene vorläufigen Bemerkungen über Zal und Beschaffenheit der verschiedenen Berichte weiter. Es ergibt sich, daſs die Buchstaben ABCD nicht die Zeitfolge der Abfassungen bezeichnen sollen, sondern nur danach vergeben sind, wie die Berichte in unserem Texte zuerst auftreten. Zu C, dem in der Übersetzung nur 7, 20. 23. 24 zugeteilt ist, bemerkt er hier S. 309: „Ich habe in dieselbe Kolumne gewisse Tatsachen, wie die Entfürung der Dina, gesetzt, welche die Familie der Patriarchen betreffen, aber in deren Darstellung der Name Gottes nicht vorkommt." Auch S. 448 und demgemäß auf der Table zu S. 452 setzt er das 34. Kp. zu C, wärend es nicht bloß in der Übersetzung, wo ein Druckfehler im Kolumnentitel obwalten könnte, sondern auch hier ein par Seiten weiter, S. 312, ganz ausdrücklich zu D gerechnet wird. Unter diesem Buchstaben befaſst er, wie er hier widerholt erklärt, diejenigen Erzälungen one Gottesnamen, die der direkten Geschichte der Patriarchen, insoweit sich dieselbe auf die Geschichte der Hebräer bezieht, ziemlich fremd seien. Die Kolumne löst sich aber, näher besehen, in Auszüge aus neun verschiedenen Berichten auf, die mit den Buchstaben von D bis M bezeichnet werden, nach ihrer Reihenfolge im Genesistext, wobei jedoch wegen der sachlichen Zusammengehörigkeit mit L diejenigen Auszüge, die den Buchstaben I erhalten haben würden, als K angesetzt sind, so daſs I erst auf K folgt. Kp. 35, 28. 29. Das Stückchen aus dem im engeren Sinne D genannten Bericht wird später (S. 409) vom Verfasser auf L zurückgefürt, so daſs D

dann nur Gesamtname für E—M bliebe. Über E, Kap. 14, bemerkt er: Diese Erzälung hängt an dem Orte, wo sie steht, weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden zusammen. Kp. 25, 12—18 ist er sehr geneigt, aus einem besonderen Berichte H abzuleiten, und möchte fast über V. 1—7 dasselbe sagen, will jedoch über diese Verse nichts entscheiden. „Die Geschichte von der Entfürung der Dina und von den Folgen, die das hatte, füllt das ganze 34. Kapitel. Sie hat dieselben Kennzeichen, wie die Geschichte des Krieges der Pentapolis, dass sie der Geschichte der Genesis fremd ist, die Erzälung derselben unterbricht und als eine Interpolation darin eingerückt worden. Auch trage ich kein Bedenken, sie als Auszug eines neunten Berichtes I zu betrachten.“ „Die zehn letzten Berichte“ C bis M, — sagt er am Schluss —, „die, wie man sieht, jeder nur irgend eine Begebenheit insbesondere angehen, sind entweder bloße Auszüge aus längeren Berichten, die vollständig mitzuteilen Moses deshalb nicht für zweckmäßig gehalten haben wird, weil sie der Geschichte des hebräischen Volkes zu fern lagen, oder waren ursprünglich bloße Einzelnachrichten über diese Begebenheiten, die Moses vollständig eingerückt haben wird, und diese letztere Vermutung scheint die plausibelste in einer so ungewissen Sache. Übrigens wird in der eben beendeten besonderen Untersuchung der zwölf verschiedenen Berichte, deren Moses sich bedient zu haben scheint, nichts als sicher hingestellt (on n'affirme rien), wie ich schon gesagt zu haben glaube; es werden nur Vermutungen vorgetragen, die es freisteht anzunehmen oder abzuweisen. Man kann also, wenn man es angemessen findet, die zehn letzten Berichte auf eine geringere Anzal zurückfüren; man kann im Gegenteil die beiden ersten, A und B, in mehre teilen, denn am Ende ist nichts dagegen, dass mehr als Ein Bericht dagewesen, wo die Verfasser Gott den Namen Elohim gegeben, und mehr als einer ebenso wo die Verfasser ihm den Namen Jehovah gegeben; aber wie man nichts one irgend einen, wenigstens einen anscheinenden, Grund vorbringen soll, so soll man auch nichts verwerfen one mindestens ebenso plausible Gründe.“

Stellen wir nun Astrucs Verteilung des Genesistextes kurz zusammen. Die mehr als einem Berichte zugewiesenen Stellen lassen wir mit liegenden Zalen drucken:

A: **1—2**, 3. **5**. **6**, 9 bis Schluss. **7**, 6—10. 19. 22. *24*. **8**, 1—19. **9**, 1—10. 12. 16. 17. *28*. *29*. **11**, 10—26. **17**, 3 bis Schluss. **20**, 1—17. **21**, 2—32. **22**, 1—10. **23**. **25**, *1—7*. 8—11. **30**, 1—23. **31**, 4—47. 51—**32**, 2. 24—**33**, 16. **35**, 1—27. **37**. **40—48**. **49**, 29 bis Exod. **2** Schluss. B: **2**, 4—**4** Schluss. **6**, 1—8. **7**, 1—5. 11—18. 21. *24*. **8**, 20 bis Schluss. **9**, 11, 13—15. 18—27. *28*. *29*. **10—11**, 9. 27—**13** Schluss. **15—17**, 2. **18—19**, 28. **20**, 18. **21**, 1. 33. 34. **22**, 11—19. **24**. **25**, 19—**26**, 33. **27—28**, 5. 10—**29** Schluss. **30**, 24—**31**, 3. 48—50. **32**, 3—23. **33**, 17 bis Schluss. **38**. **39**. **49**, 1—28. C: **7**, 20. 23. *24*. Kp. *34*. D: E: **14**. F: **19**, 29 b. Schl. G: **22**, 20—24. H: **25**, 12—18 (vielleicht auch *1—7*). K: **26**, 34, 35. **28**, 6—9. I: Kp. *34*. L: **35**, 28. 29. **36**, 1—19. 31 b. Schl. M: **36**, 20—30.

Als Zusätze des Kompilators der Genesis schließt er in der Kolumnenversion in Parenthesen 4, 25 b. von כי שת an und 5, 29 b. von לאמר an (S. 339—41). Als in den Text geratene Marginalnotizen fürt er an: 7, 16. כאשר צוה אתו אלהים (S. 345 f.), 13, 18 אשר בחברון, sowie 23, 2. 19. 35, 27, הוא חברון (S. 366 f. vgl. 436; in der Kolumnenübersetzung sind alle diese Marginalien uneingeklammert gelassen). Auch ausgefallen seien Worte, „z. B. 4, 8. 35, 22“ (S. 436). 46, 21 werde statt Echi, der mit Achiram Num. 26, 38 derselbe sei, Achi zu vokalisiren und das מפים jener Genesisstelle, sowie das in Numeri entsprechende שפופם, beim Samaritaner שופם, auf חפים = שפים 1 Chr. 7, 12 als die beste Lesart zurückzufüren sein (S. 428 f.).

Kp. 4 handelt von den Verf. der verschiedenen Berichte. Er wisse, bekennt er, nichts darüber, doch seien ihm beim Nachdenken über diese Frage einige Gedanken gekommen, die er der Beurteilung der Einsichtigen unterbreiten wolle. Was den Bericht A betreffe, der fast den ganzen Körper der Genesis bilde und sich bis in Exodus hinein erstrecke, so spreche vieles dafür, dass die beiden in

A letzten Kapitel, die ersten beiden in Exodus, von Amram, dem Vater des Moses, geschrieben worden seien, was zunächst vorhergehe aber von Levi, dem Großvater des Amram, herrüre, der die Begebenheiten seiner eigenen Zeit aufgezeichnet habe als Fortsetzung eines noch älteren Berichts, den er von seinen Vorfaren Jakob, Isaak oder Abraham hatte, one dass sich bestimmen ließe, wer die Geschichte der vorflutlichen Zeit verfasste, die aber sicherlich durch Überlieferung in der Familie des Seth und Henoch erhalten worden sei. Die Geschichte Josephs, Kp. 40—45, dürfte, mit Ausnahme von Kp. 39, von diesem selbst niedergeschrieben sein. Die Erzälung von Dina werde ebenso Levi selbst aufgesetzt haben. „Die etwas kavalière Art, mit der dort Simeon und Levi auf die gerechten Vorwürfe ihres Vaters Jakob antworten, um eine Handlung, die nicht tadellos war, weniger zu entschuldigen als zu autorisiren, scheint zu zeigen, dass diese Geschichte nur aus der Hand eines der Interessirten kommen kann, und nach dem Ton, in welchem diese Gewalttat erzält ist, scheint es, dass man in dem Verf. den Charakter eines Mannes erkennt, der fähig gewesen ist, sie zu begehen." Die Genealogieen in HKLM habe sich Moses wol durch die Midianiter verschafft wärend der vierzig Jare, die er bei denselben zubrachte, oder wärend des Wüstenzuges der Israeliten. Aus derselben Quelle, besonders aus Zoar, habe er auch E erhalten können. Ebenso F von den Moabitern und Ammonitern, denn dass diese ihre Abstammung doch nicht würden aus Blutschande abgeleitet haben, dürfe man nicht einwerfen; seien denn die Nachkommen des Juda und der Thamar wegen jenes ihres Ursprunges weniger geachtet gewesen in ihrem Stamme und jemals deshalb der höchsten Stellung verlustig erklärt worden? Die Sitten seien damals andere gewesen als heute, vgl. 20, 12. Der Bericht B, der den zweiten Rang einnehme unter den Vorlagen für die Genesis, komme one Zweifel von einem der alten frommen Patriarchen. Bei der Ungewissheit alles genaueren hinsichtlich des Ursprunges dieser, durch ihre Erzälungen über Paradies, Fall und anderes, für die Religion hochwichtigen Schrift beruhige uns die Weisheit des Moses und der Beistand Gottes, der ihn in der Wal der anzuwendenden Berichte erleuchtete und leitete, und überdies seien jene Tatsachen in mehreren anderen Stellen des Alten und Neuen Testaments bestätigt.

Kp. 5 weist darauf hin, dass, obgleich diese Berichte hebräisch geschrieben sind, Moses sie doch von benachbarten Völkern habe entlehnen können, da das Hebräische die gemeinsame Sprache aller Kananäer, zum wenigsten aller von Abraham stammenden Völker gewesen, und jedenfalls Moses sie ins Hebräische übersetzen konnte.

In einer Reihe von Kapiteln entwickelt der Verf. die schon in den Vorbemerkungen kurz angedeuteten Vorteile, die seine Ansicht für die Erklärung der Genesis biete.

Zunächst Kap. 6 und 7: Diese Ansicht zeige den Grund jener sonderbaren Abwechselung im Gebrauche der Gottesnamen, die schon dem Tertullian und dem Augustin nicht ganz entgangen sei. Die Regel, dass A Elohim brauche, B Jehovah, sei aber nicht one Ausnahme. Nach Beseitigung von drei Fällen, die nur auf Zusätzen in der Genfer Version beruhen, wendet er sich zu denen, die im hebräischen Text begründet sind. Was er hier durchnimmt, lässt sich in Kürze sachlich folgendermaßen ordnen. In A begegnet uns Eine Stelle mit Jehovah, die Etymologie 5, 29; es scheine aber, dass dieselbe nicht ursprünglich zu dem Bericht gehöre, sondern erst von Moses, als derselbe die verschiedenen Berichte vereinigte und revidirte, hinzugefügt worden sei. Es bleibe also zweifelhaft, ob der Verf. von A den Namen Jehovah gekannt; habe er ihn aber gekannt, so habe er doch nur sehr wenig Gebrauch von demselben gemacht und ihn aus Ehrfurcht vermieden. In B sei 4, 25 ein gleichartiger Fall; auch da sei die Etymologie vermutlich von Moses bei der Kompilation (compilant) der Genesis eingeschaltet worden. Nicht als Ausnahme sei es zu betrachten, wenn auch bei B das Wort Elohim da angewendet werde, wo es nicht möglich war, ein anderes zu brauchen, 24, 12. 27. 42. 48; 26, 24; 27, 20; 28, 13. 21; 32, 9. „Als wirkliche Ausnahmen darf man nur diejenigen Stellen ansetzen, wo Gott der Name

Elohim ganz allein gegeben wird. Was alle anderen betrifft, wo dieser Name Elohim in der Nähe des Jehovahnamens steht, wie in allen eben ausgehobenen Stellen, so ist die Regel dabei ebenso genau beobachtet, als wo der Verfasser dieses Berichtes B die beiden Namen Jehovah und Elohim zusammenfügt und sie verbunden Gott beilegt, wie in Kp. 2 u. 3 und anderswo." Änlich sei 27, 27. 28 zu beurteilen. Zu unsicher, als daſs sich ein Einwurf darauf gründen ließe, sei die Bedeutung von בני אלהים 6, 2. 4; die beste Erklärung übrigens sei die von Sönen der Großen. Tatsächliche Ausnahmen finden sich folgende. Kp. 7, 16, wo man jedoch würde vermuten können, daſs die Worte „wie Gott ihm befohlen" nur eine aus V. 9 herrürende Randbemerkung seien, die später in den Text geraten, „wie mehrere andere Marginaladditamente". Nächstdem stellen wir einige Fälle neben einander, bei denen der Verf. einen besonderen Grund der Abweichung angeben zu können glaubt, und zwar gewissermaßen denselben. Erstens: 3, 1. 3. 5. findet sich Elohim möglicherweise „aus Ehrfurcht, um nicht der Schlange und der Eva den großen Namen Jehovah in den Mund zu legen". Zweitens: 5, 26. 27. habe der Verf. vielleicht, nachdem er die Namen Jehovah Elohim gebraucht, wo er von Sem redete, dessen Nachkommen die ware Religion festhielten, geglaubt, nur den Namen Elohim, den die Unbeschnittenen gebrauchten, anwenden zu sollen, wo er von Japhet redete, dessen ganze Nachkommenschaft sich dem Götzendienste ergeben hatte. Ferner: 39, 9 möge der Verf. es nicht für angemessen (convenoit) erachtet haben, den Joseph von Jehovah reden zu lassen im Gespräch mit einer Ägypterin, die Gott nicht unter jenem Namen kannte. One ersichtlichen Grund steht Elohim noch in zwei Kapiteln bei B. Im 18 Kp. sind zwar nicht V. 17 und 22, wo der Ortsname angedeutet wird, aber V. 12 und 20 hier zu nennen, denn es hätte auch gesagt werden können: die Engel des Ewigen, und: wenn der Ewige mit mir ist. Ebenso 31, 50. Diese wenigen Ausnahmen, sagt der Verfasser, bestätigen nur die Regel. Nicht könne als Unterscheidungszeichen der Name El dienen, der ebenso wie אדני, שדי, עליון u. s. w. sowol bei B als bei A vorkomme; alle diese Nomina seien weniger Eigennamen Gottes, als vielmehr Epitheta, die irgend eine seiner Vollkommenheiten hervorheben. Die außer den beiden Hauptberichten in die Genesis aufgenommenen Berichte „scheinen sich nicht an irgend einen Gottesnamen besonders gebunden zu haben", überhaupt aber werde Gott in ihnen selten genannt.

Kp. 8 zeigt der Verf. einen zweiten Vorteil seiner Ansicht auf, nämlich den Wegfall der meisten Widerholungen durch Verteilung an verschiedene Berichte, z. B. in der Schöpfungsgeschichte, in der Flutgeschichte, bei der Genealogie von Sem bis Peleg, beim Bundesschluſs zwischen Jakob und Laban. Die Widerkehr einzelner Worte und Wendungen fürt er Kp. 9 zum größten Teil auf den hebräischen Sprachgebrauch zurück. Einiges jedoch komme weder auf des Moses noch auf der ursprünglichen Verfasser Rechnung, sondern daher, daſs Abschreiber Randbemerkungen in den Text zogen. So die Hinzufügung des Namens Hebron 13, 18; 23, 2. 19; 35, 27. „Sichtlich kommt diese Widerholung nur daher, daſs die Kopisten in den Text eine Marginalnote eingerückt haben, die man nur deshalb beigesetzt hatte, um den modernen Namen eines Ortes anzugeben, der einen anderen gehabt hatte zur Zeit des Abraham und selbst zur Zeit des Moses, der aber nicht mehr in Gebrauch war, als man nötig hatte, die Marginalnote beizusetzen."

Als Hauptvorteil seiner Ansicht fürt der Verf. Kp. 10 u. 11 das Verschwinden der in der Chronologie vorfindlichen Unordnung aus. Er behandelt als Beispiele die Zeitbestimmungen des Todes Abrahams, der Heirat Judas, der Entfürung Dinas, des Todes Isaaks. In den folgenden beiden Kapiteln unterstützt er die Behauptung, daſs die auch bei Annahme seiner Verteilung der Genesis noch begegnenden Antichronismen nur scheinbare seien, gleichfalls durch vier Beispiele, betreffend das Alter Tharas bei der Geburt Abrahams, den Besuch Esaus bei Ismael, das Alter des Ruben, als er die Mandragoren brachte, das des Benjamin zur Zeit des Auszugs nach Ägypten.

Einen vierten Vorteil seiner Konjekturen findet der Verf. Kp. 14. 15 darin,

dass sie den Moses entbürden von der Beschuldigung der Nachlässigkeiten, die man in der Genesis fand. Man brauche nämlich nur anzunehmen, dass Moses jene Berichte in zwölf Kolumnen oder, um der Verwirrung so vieler Kolumnen vorzubeugen, nur in vier, nach Art einer Tetrapla, änlich der Arbeit des Origenes oder einer Evangelienharmonie, so zusammengestellt habe, dass zur Seite des Textes einer jeden Kolumne leere Räume in den anderen Kolumnen offen blieben, und die Folge des Textes von oben nach unten durch die chronologische Reihe der Begebenheiten bestimmt war. Verwirrung in diese brachten, meint der Verfasser, teils die schlechten Kopisten, welche die Stellung der Texte verschoben, teils die ungeschickten Kritiker, die nach oberflächlichen Kombinationen Ordnung herstellen wollten. Dass endlich die Spaltensonderung ganz verlassen und der gegenwärtige fortlaufende Text gebildet wurde, hat seine Gründe in der Faulheit oder Unwissenheit oder Besserwisserei der Abschreiber, denen die Sorgfalt lästig war, welche der häufige Wechsel der verschiedenen Textspalten erforderte, deren Nützlichkeit sie nicht begriffen, so dass sie dem Leser durch Zusammenziehung des Textes sogar einen Dienst zu leisten glauben konnten. Diese Umgestaltung der mosaischen Textform müsse schon vor der Anfertigung des samaritanischen Pentateuchs stattgefunden haben. Astruc gibt zwei Beispiele der ursprünglichen, jetzt gestörten Anordnung, eins wo drei, eins wo vier Kolumnen Text zusammentrafen; bei nur zwei Kolumnen, sagt er, sei die Sache immer so einfach gewesen, dass sich die Schreiber nie geirrt haben. Durch die Unordnung, in welche sich die Stücke jener beiden Abschnitte Kp. 23—25 und Kp. 33—40 gegenwärtig verrückt finden, sind die vier Antichronismen verschuldet, die Kp. 10 beispielsweise angefürt waren; die mosaische Ordnung jener Kapitel wird tabellarisch mitgeteilt.

Astruc wendet sich Kp. 16 gegen Spinoza, der im Tractatus theologico-politicus von der Unordnung, die er in den Erzälungen über Dina und über Juda bemerkt, Veranlassung genommen habe, zu behaupten, es liege alles pesle-mesle durcheinander im Pentateuch, den er sogar die Künheit gehabt, nach Vorgang von Hobbes und La Peyrere dem Moses abzusprechen, Esra sei der Verfasser. Aber letzteres sei unmöglich, da die Samaritaner den Pentateuch nicht nach der babylonischen Gefangenschaft von den Juden, denen sie seit jener Zeit ganz entfremdet, angenommen haben könnten. Ebensowenig sei denkbar, dass die Juden ihn von den Samaritanern angenommen haben sollten, wie es der Fall sein müsste, wenn der Verf. jener israelitische Priester 2 Kön. 17, 27 folg. wäre nach Le Clercs Vermutung, die übrigens schon von ihrem eignen Urheber mit Recht wider aufgegeben worden. Für Moses als Verf. spreche die Überlieferung der Juden, und, was unendlich wichtiger sei, das Zeugnis des Apostels Philippus, und vor allem dasjenige Jesu Christi, Joh. 1, 45; 5, 46. Was die angeblichen Spuren einer nachmosaischen Zeit im Pentateuch, insbesondere in der Genesis betreffe, so sei darüber ausreichende Erklärung gegeben in vielen Schriften, die jenen letzten Angriffen Spinozas und anderer geantwortet. Nur über eine dieser Stellen finde er noch etwas nachzutragen, nämlich über Kp. 36, das er nun im 16., dem Schlusskapitel seiner Konjekturen eingehend bespricht, wobei sich ihm herausstellt, dass der letzte der dort aufgezälten idumäischen Könige damals regiert haben werde, als sich Moses am Ende seines vierzigjärigen Aufenthaltes in Midian diese Liste derselben verschafft, und dass die nach jenem letztgenannten König erwänten elf Stammhäupter (eines sei vielleicht von Abschreibern ausgelassen, wie sie weiter oben unrichtig den Korach eingeschaltet hatten) spätestens gleich nach demselben regierten.

Eine alphabetische Table des matières macht S. 497—525 den Schluss.

Im Jare 1754 erschienen in Göttingen zwei Beurteilungen dieses Buches, die vorläufige erste in den Gelehrten Anzeigen vom 19. Sept., eine zweite und ausfürlichere in den Relat. de libris novis, fasc. XI, p. 162—194, beide wol von J. Dav. Michaelis. Der Rec. erkennt an, dass der Verf., wer er auch sein möge, jedenfalls ein Katholik, es ehrlich gut meine mit den heiligen Dingen und dass ein gesundes Urteil ihn meist den besten Fürern folgen lasse; doch scheine demselben unbekannt geblieben zu sein, was seit Clericus in der alttestamentlichen

Wissenschaft vorgegangen. Was der Verf. Eigentümliches bringe, sei meist unbrauchbar. Wenn in der Genesis nicht Moses rede, getrieben von Gott, sondern nur ältere Berichte reden, so werde es nicht fehlen, dass manche menschliche Irtümer in ihnen enthalten seien; Moses hätte dann diese mit aufgenommen, sogar den Bericht eines Raubmörders (Kap. 34, s. oben S. 730). Im Interesse des Christentums sei es wichtig, diesen Konjekturen den Schein von Warheit zu nehmen. Überdies zeige sich Moses viel gelehrter als Verf. annehme, der insbesondere zwei Quellen, Lieder und ägyptische Gelehrsamkeit, unbeachtet lasse. Die Genealogieen Kap. 5 und Kap. 11 seien, wie man längst bemerkt, von verschiedenen Verf. Kap. 2 sei nicht Widerholung, sondern Ausfürung eines Teils des Vorhergehenden. In der Flutgeschichte lägen keine auffälligeren Widerholungen vor als anderswo auch bei diesem Kritiker blieben. Allerdings wiesen einige Widerholungen in der Genesis auf verschiedene Quellen, doch müsse die Untersuchung ganz anders angestellt werden, als der Verf. getan. Jene Verschiedenheit in den Gottesnamen beweise nicht, dass Moses die Quellen wörtlich aufgenommen, es könnte ihm beim Lesen und Widerlesen gleichsam von der Färbung derselben etwas hängen geblieben sein; wo er aber Jehovah nenne, scheine vielmehr er selbst als die Quellen zu reden. Wenn in kurz aufeinander folgenden Versen die Gottesnamen wechseln, wie 7, 20—24; 9, 11—17, dürfe man nicht danach trennen; Moses scheine da pro lubitu abgewechselt zu haben. Kp. 14 glaubt auch Rec. als ein besonderes Stück ansehen zu müssen, welches Moses mit geringen Veränderungen aufgenommen, aber des Verf. Gründe dafür seien ungenügend, der Zusammenhang mit Kp. 15 längst richtig angegeben. Mit mehr Recht, als Verf. zu manchen Sonderungen habe, ließe sich Kp. 23 als eine Verkaufsurkunde betrachten, die Moses, sowie er sie vorgefunden, eingeschaltet habe. Die Annahme von Verschiebungen der ursprünglichen Ordnung beruhe auf der verkehrten Ansicht, dass ein guter Erzäler in seiner Darstellung unverbrüchlich an die Zeitfolge gebunden sei. Das Ergebnis der Untersuchung des Verf. über das 36. Kp., für das er keinen Vorgänger andeute, sei der Hauptsache nach ganz das von Chr. Ben. Michaelis antiquissima Idumaeorum historia, die der Verf. vielleicht nicht kenne. Die Übersichtstafel des Rec. über die Astrucsche Verteilung der Genesis ist erheblich fehlerhaft.

Auf Astruc kam dann auch J. F. W. Jerusalem zu sprechen in seinen gleichfalls anonym herausgegebenen Briefen über die mosaischen Schriften und Philosophie. Im Jare 1783 erschien eine dritte Auflage derselben, one neue Vorrede, nur mit der der 2. Auflage von 1772, wonach diese der ersteren bis auf einige wenige Veränderungen gleich gelassen ist. Im vierten Brief äußert er sich höchst wegwerfend über Astrucs Schrift, die er läppisch und ärgerlich nennt. Seiner eignen Ansicht nach sind die ersten elf Kp. der Genesis nicht eigentlich mosaische Aufsätze, sondern, abgesehen von den Genealogieen, Gedichte eines oder mehrerer Erzväter, die Moses zusammengesetzt; erst mit der Geschichte Abrahams fange dieser selbst an zu schreiben, aber aus einem reichen Vorrat von Nachrichten.

Fortgefürt wurde das Unternehmen Astrucs durch J. G. Eichhorn. Da sich dieser in seinem Versuch über die Urgeschichte, im Repertorium T. 4, 1779, wo er Gen. 2, 4 bis 3, 24 nicht dem Verfasser des vorhergehenden Stückes zuweist, mit Astrucs und Jerusalems Vermutung, dass sich Mose bei Abfassung seines ersten Buches uralter Denkmäler bedient habe, ausdrücklich bekannt zeigt (S. 173), so ist es auffallend, dass er einige Monate später in der Untersuchung über die mosaische Flutgeschichte, Repertorium T. 5, 1779, die er aus zwei ineinander geschobenen Referaten bestehen läst, sich, wie er sagt, an keinen Schriftsteller der älteren und neueren Zeiten erinnert, der in Mose Erzälungen, aus zwei Urkunden zusammengesetzt, bemerkt hätte, und behauptet, wenn jemand diesen Einfall gehabt haben sollte, so habe doch noch niemand solche ineinander oder nebeneinander geordnete Denkmäler abgesondert und jedes für sich als ein eigenes ganzes hingestellt (S. 188). Man muss glauben, dass Eichhorn, als er dies schrieb, das Buch von Astruc noch nicht gesehen, und nur was Jerusalem über diesen sagt und höchstens die von Jerusalem gelobte Relatio Gotting. gelesen, in welcher un-

richtiger Weise angegeben ist, dass in den Conjectures Gen. 7, 1—19 ganz und ebenso Vers 23 aus dem Bericht B abgeleitet werde. In seiner Einleitung ins A. Testament, T. 2 (erste Aufl.), 1781, §416, sagt Eichhorn: „Endlich hat Astrük, ein berühmter Arzt, das getan, woran sich kein Kritiker von Profession wagen wollte, und die ganze Genesis in einzelne Fragmente zerlegt. Auch ich habe dieselbe Untersuchung angestellt, aber, um meine Gesichtspunkte durch nichts verrücken zu lassen, one Astruc zu meinem Fürer oder Geleitsmann zu wälen. Und hier ist das nackte Resultat derselben, das nicht durch die Anzeige dessen glänzen soll, worin Clericus und Simon sich übereilt, und Fleury und Le François gefehlt, und Astruc und Jerusalem geirret haben." In der Anmerk. fügt er doch noch die Anerkennung hinzu: „Keiner von allen ist mit seinem Blick so tief in diese Materie eingedrungen, als Astrük".

Eine Übersetzung der Conjectures mit einigen Weglassungen und one alle Zutaten erschien unter folgendem Titel: Mutmaßungen in Betreff der Originalberichte, deren sich Moses warscheinlicherweise bei Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Mutmaßungen teils unterstützt, teils erläutert werden. Aus dem Französischen übersetzt, Frankf. a. M. 1783, 556 und VII Seiten Oktav. **Ed. Böhmer.**

Asyl, Asylrecht, *Ἄσυλον* (asylum) ist ein von Beschlagnahme (*σύλη*), von Gewalt freier, unverletzter oder unverletzlicher Ort, eine befriedete oder Freistätte. Bei allen Völkern fürte die auf der Scheu vor dem Heiligen beruhende Sitte dazu, dass an Orten, welche der Gottheit und ihrer Verehrung geweiht waren, die Anwendung von Gewalt bestraft ward. So finden wir schon im hohen Altertum die Gewärung von Schutz und Frieden für Personen und Sachen an heiliger Stätte, gegenüber der Herrschaft der Willkür und der Blutrache ebenso einflussreich, wie woltätig. In der mosaischen Gesetzgebung sind darüber genaue Festsetzungen. Dem Mörder soll kein Schutz zu teil werden; daher ist in Verbindung mit den zehn Geboten 2 Mosis 21, 14 bestimmt: Wenn Jemand in Bezug auf seinen Nächsten darauf sinnt, ihn mit Hinterlist zu töten, von dem Altare soll ein solcher weggenommen werden, um zu sterben. Eine Anwendung dieser Vorschrift enthält 1 Kön. 2, 28—31. Dass sonst der Altar sicherte, ergibt sich aus 1 Kön. 1, 50—53. Wenn Jemand aus Versehen getötet hatte, sollte ihm vor dem Goël (Löser) Schutz gewärt werden. Zu dem behuf sollten sechs Asyl- oder Schutzstädte (miklat, *φυγαδευτήρια* bei den LXX), drei im eigentlichen Kanaan und drei auf der andern Seite des Jordan bestimmt sein (4 Mosis 35, 13. 14; Josua 20, 7. 8). Jeder Todschläger, Israelit oder Fremdling, der hierher floh, sollte nur dann, wenn er mit Absicht und Feindschaft getötet hatte, ausgeliefert und bestraft werden (2 Mos. 21, 12; 4 Mos. 35, 16 flg.). Sonst sollte er bis zum Tode des Hohenpriesters verweilen und dann in seine Heimat ungefärdet zurückkehren dürfen (2 Mos. 21, 13; 4 Mos. 35, 10 flg.; 5 Mos. 19, 4—6) Verließ er früher das Asyl, so konnte er von dem Goël ungestraft getötet werden (4 Mos. 35, 26. 27), vergl. Saalschütz, Mosaisches Recht, B. II, Kap. 71. — Auch bei den Griechen und Römern dienten Tempel und Altäre zu Asylen, *βωμοὶ σωτηρίας*, arae salutis; außerdem auch andere Orte. Dann, Über den Ursprung des Asylrechts und dessen Schicksale und Überreste in Europa, in Reyscher und Wilda, Zeitschr. für deutsches Recht, Bd. III, Heft II, Leipz. 1840 (S. 326 flg.) S. 332 flg.

Die Rechte der Tempel und Altäre gingen nach der Rezeption des Christentums auf die kirchlichen Gebäude über. Verschiedene kaiserliche Konstitutionen regelten dieses Recht (Tit. de his qui ad ecclesias confugiunt. Cod. Theodos. lib. IX. tit. XLV. Cod. Justin. lib. I. tit. XII), welches bald ausgedehnt, bald eingeschränkt wurde. Verletzungen sollten wie das Majestätsverbrechen bestraft werden (c. 2. Cod. Justin. cit.). Der Missbrauch der Asyle veranlasste Theodosius den Gr. im Jar 392 zu der Verordnung, dass Statsschuldner ausgeschlossen blieben (c. 1. Cod. Theod. cit.). Rücksichtlich der Örtlichkeit bestimmte Theodosius II. im Jar 431, dass außer dem Altare und Schiffe der Kirche auch der Vorhof, die Gärten, Bäder, Zellen und alle innerhalb der äußersten Mauer

belegenen Räume zur Zuflucht dienen sollten. Die im Cod. Theod. c. 4 cit., Cod. Justin. c. 3 cit. enthaltene Vorschrift ist ein Auszug eines in den Akten des Concils von Ephesus befindlichen Edikts. Indem Leo I. im Jar 466 dies bestätigte, verordnete er zugleich, daſs die Ökonomen und Defensoren der Kirche den Hilfesuchenden vernehmen und dem Richter Anzeige machen sollten, welcher dann selbst weiter zu verfaren hätte. Wegen der Vermittelung der Kirche zu Gunsten geflohener Sklaven ergingen besondere Festsetzungen (c. 6. Cod. Justin. cit.). Justinian versagte das Asylrecht den Mördern, Ehebrechern und Jungfrauenräubern (Novella XVII, cap. 7 vom Jar 536 vgl. XXXVII. Biener, Geschichte der Novellen Justinians, Berlin 1824, S. 9, 483, 484).

Die Kirche hat es stets als ihre besondere Pflicht betrachtet, sich derer anzunehmen, welche ihren Schutz suchten. In diesem Sinne sprach sich bereits das Concil von Sardika im Jar 347 aus (can. 8 in c. 28 Can. XXIII, qu. VIII); und die Synode zu Orange (Arausiac.) vom Jar 441 verfügte, daſs die Flüchtlinge nicht ausgeliefert werden sollten (Eos qui ad ecclesiam confugerint, tradi non oportere, sed loci reverentia et intercessione defendi, can. 5 sq. c. 6 dist. LXXXVII. Bruns, canones Apostolorum etc. T. II, p. 122). Die Synode zu Orleans vom Jar 511 c. 1—3. (Bruns l. c. p. 160, 161. c. 3 et c. 36. Can. XVII, qu. IV) legt der Wonung des Bischofs das gleiche Recht bei und bestimmt, wie viele andere, für die Verletzer schwere Bußen, c. 8 Herdense von 524 (c. 19 Can. XVII, qu. IV), c. 21 Aurelian. IV von 541, c. 8 Matiscon. II von 585, c. 7 Remense von 625 u. a. (Bruns l. c. p. 204, 251, 262). Das XII. Conc. Toletanum vom Jare 681 can. 10 (c. 35 Can. XVII, qu. IV) erweiterte die Freistätte auf einen Umkreis von 30 Schritten um die Kirche. Diese triginta ecclesiastici passus wurden nun allgemeiner angenommen, wie von Johannes VIII. († 882) in c. 21 Can. XVII, qu. IV und Nikolaus II. im Jar 1059 (l. c. can. 6), der für Kapellen oder kleinere Kirchen 30, für größere Kirchen 40 Schritte bestimmt.

Die deutschen Volksrechte und Kapitularien bestätigten Kirchenfrieden und Asylrecht (Wilda, Das Strafrecht der Germanen, Halle 1842, S. 248 flg., 537 flg.) — vergl. c. 9. 20. Can. XVII, qu. IV —, erließen aber wegen des Missbrauchs Beschränkungen (Capit. Langobard. Caroli M. a. 779 cap. 8. 9. Lex Saxonum III, 5 u. a.). Diesem Grundsatze folgten nun die Päpste, indem sie Straßenräuber, Auflauerer und andere Verbrecher vom Asyl ausschlossen, wie Innocenz III. im Jar 1200, Gregor IX. 1234 (c. 6, 10 X. de immunitate ecclesiarum, coemeterii et rerum ad eas pertinentium, III, 49), wobei man auf das mosaische Recht zurückging (c. 1 X. de homicidio, V, 12). Die späteren Päpste zogen noch engere Schranken, wie Martin V. im Jar 1418, Julius II. 1504.

Nachdem in Deutschland der allgemeine Landfriede eingefürt und die Justiz verbessert worden, war das Bedürfnis der Asyle im früheren Umfange nicht mehr vorhanden und so erfolgten mehr und mehr Einschränkungen. Der Stat mit seiner Gesetzgebung ging voran und die Kirche muſste folgen. In Frankreich hatte schon Franz I. im Jar 1539 durch die Ordon. sur le faict de la justice art. 166 bestimmt, daſs die Immunität in Civilsachen nicht mehr gelte und daſs, wenn Verhaftung durch den Richter bestimmt worden, die Auslieferung erfolgen müsse. Thomassin, vetus et nova ecclesiae disciplina P. II, lib. III, cap. 100, nro. VIII, bemerkt zugleich, daſs das Asylrecht allmählich ganz außer Anwendung gekommen sei. In England bestand das privilege of sanctuary bis zum Jare 1624. Das tridentinische Concil sess. XXV, cap. 20 de reform. forderte zwar Aufrechthaltung der kirchlichen Immunität, doch wurde durch die Erlasse Gregors XIV.: Cum alias nonnulli vom 28. Mai 1591, Benedikts XIII.: Ex quo divina vom 6. Juni 1725, Clemens XII.: In supremo justitiae vom 1. Februar 1735, und vorzüglich Benedikts XIV.: Officii nostri ratio vom 15. März 1750, nebst der Enzyklika vom 20. Februar 1751 das Asylrecht immer mehr eingeschränkt. Nachdem in Baiern Clemens XIII. im Jar 1760 den Deserteurs das Asylrecht entzogen, erließ auch der Erzbischof und Kurfürst von Trier 1788 für seine Lande eine gleiche Bestimmung. Weitere Aufhebungen

erfolgten in Preußen durch das allgemeine Landrecht von 1794, Th. II, Tit. XI, § 175, in Württemberg durch die Verordnung vom 28. Mai 1804, in Sachsen-Weimar durch das Gesetz vom 7. Okt. 1823, § 10, im Königreiche Sachsen durch das Mandat vom 19. Febr. 1827, § 36. In katholischen Ländern sind ebenfalls die älteren Bestimmungen fast überall außer Anwendung gekommen, selbst in Italien. Das siccardische Gesetz, dat. Turin 9. April 1850, hebt das Asylrecht ganz auf, und nach dem Antrage der Congregatio pro immunitate hat ein päpstliches Rundschreiben vom 1. Januar 1852 festgesetzt, dass Verbrecher das Asyl binnen drei Tagen verlassen müssen, in dringenden Fällen aber die weltliche Obrigkeit, unter Begleitung von Geistlichen, sich sogleich zur Aufnahme eines Protokolls in die Asylstätte begeben dürfe.

Ebenso wie die kirchlichen Asyle haben auch weltliche der mannigfachsten Art, meistens auf besonderen landesherrlichen Privilegien beruhend, nach und nach ihre frühere Bedeutung verloren. Wo dergleichen noch lokal, oder selbst allgemeiner, wie Gesandtschaftshotels, Schlosshöfe, fürstliche Schlösser u. s. w., bestehen (Dann a. a. O. S. 357 flg.), haben sie die Bedeutung befriedeter Orte, one die Strafrechtspflege in irgend einer Weise hemmen zu können.

Außer der erwänten Litteratur vgl. Franz Xaver Zech, diss. hist. jurid. de benignitate moderata ecclesiae Romanae in criminosos ad se fugientes seu de jure asyli ecclesiastici. Ingolstad. 1761, und in Schmidt, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. V, nro. VII, p. 284—425. Schröder, vermischte jurist. Abhandlungen. Halle 1786, Bd. II, S. 362 fg. Wallon, droit d'Asyle, Paris 1837.

H. F. Jacobson †.

Atargatis. Die syrische Göttin Atargatis selbst wird in der Bibel nicht erwänt; nur ein Heiligtum derselben *Ἀταργατεῖον* (*Ἀτεργάτιον*) wird 2 Makk. 12, 26 genannt. Von den Griechen und Römern wird der Name sehr verschieden geschrieben; eine verstümmelte Form desselben ist *Δερκετώ* (Strabo XVI C. 785: *Ἀταργατὴν δὲ τὴν Ἀθάραν* [*ἐκάλεσαν*]· *Δερκετὼ δ' αὐτὴν Κτησίας καλεῖ.* Plinius, N. H. V, 23 [19], 81: prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto dicta), im Talmud (Ab. zara fol. 11, b) תרעתא und so auch syrisch bei Jakob von Sarug (Z. D. M. G. XXIX, 132). Der Name wurde früher verschieden erklärt, von Selden aus אַדִּיר דָּג „großer Fisch“, von Gesenius (Comment. üb. d. Jes. 1821, Bd. II, S. 342, nach Sicklers Vorgang) und Winer aus אֶדֶר גָּד „Größe des Glücks“, von Movers nach syr. תרעתא (*χάσμα*, scissio) als pudendum muliebre. Diese Deutungen sind, von anderm abzusehen, jetzt dadurch hinfällig geworden, dass עתרעתה (griech. Text: [*Αταρ*]*γατει*) inschriftlich als die zu Grunde liegende Form nachgewiesen ist (Palm. III, 4 [Bilinguis] aus dem J. 140 n. Chr., bei de Vogüé, Syrie centrale, Inscript. sémit. 1868, woselbst auch die unten angefürten palmyr. Inschriften). Eine andere Schreibweise ist עתרעתי auf einer syrischen Münze (bei de Lüynes, Essai sur la numismatique des Satrapies 1846, S. 39, Taf. V: Satr. de Syrie; Blau, Z. D. M. G. VI, 473 f.). Darnach ist der Name der Göttin zusammengesetzt aus zwei Namen: עתר und עתה (so zuerst Ewald, Inschr. von Sidon 1856, S. 52, mit näherer Begründung Levy, Phöniz. Studien, Heft II, 1857, S. 39 u. Nöldeke, Z. D. M. G. XXIV, 92, 109); der erste Teil ist wol entstanden aus עַתְּתַר, die aramäische Form für den himjarischen Gottesnamen ʿAttar oder ʿAttor, entsprechend dem alttestamentl. עַשְׁתֹּרֶת, phönizisch עַשְׁתְּרֶת mit Wegfall der Femininendung (vgl. assyr. Istar, ebenfalls one Feminin-endung von einer weiblichen Gottheit gebraucht, s. Artik. Astarte). Dass Atargatis nur eine andere Form der ʿAtar oder ʿAschtoret war, wird bestätigt durch die Angaben Strabos (a. a. O.), welcher die *Ἀταργατή* geradezu *Ἀθάρα* nennt, und des Hesychius, welcher s. v. *Ἀτταγάθη* (st. *Ἀτταργάθη* od. *Ἀτταράθη*) bemerkt: *Ἀθάρη, παρὰ τῷ Ξάνθῳ.* Vgl. Justin, Hist. Phil. ep. XXXVI, 2: in cuius (des Königs Damascus) honorem Syrii sepulchrum Athares (? [Atarathes), uxoris eius pro templo coluere deamque exinde sanctissimae religionis habent. (Der Gottesname עתר, welcher inschriftlich Melit. V, 4 [bei Schrö-

der, Phöniz. Sprache 1869, S. 234 f]. neben עשתרת [Z. 3] vorkommt, bezeichnet wol nicht die aramäische Athar, sondern eher die ägyptische Göttin Hathor). Der zweite Teil des Namens עתר־עתה kommt in zusammengesetzten palmyrenischen Personennamen und in einem phönizischen in den Formen עתה, עתא und עת als Name einer Gottheit vor, wol in der Bedeutung von עֵת „Zeit", etwa tempus opportunum, vgl. Ps. 81, 16: עִתָּם „ihre gute Zeit, ihr Glück" (s. jene nomm. pr. bei Euting, Inschr. aus Idalion 1875, S. 14, wozu noch hinzuzufügen גדעתא Palm. CXLIII; vgl. den Personennamen עתי Palm. LIV, 1, den Gottesn. Ἔθαος auf einer hauranischen Inschrift bei Waddington, Inscript. grecq. et lat. de la Syr. 1870 n. 2209 und zur Bedeutung עדנא טבא „gute Zeit" [?] als Gottesn. Palm. LXXIV, 2). ʿAtâ ist wol dieselbe Gottheit, welche Pseudo-Melito unter dem Namen ʿAtî (von Adiabene) anfürt (Corp. apologet. christ. sec. saec. ed. Otto Bd. IX, 505, 426); er bezeichnet sie deutlich als weiblich; nach der Konstruktion der palmyren. Eigennamen עתנתן „ʿA. hat gegeben", עתעקב „ʿA. hat belont" wurde sie aber auch männlich, also wol als androgynes Wesen, gedacht. — Atargatis ist also nichts anderes als die syrische Form der Astarte in der Verschmelzung mit einer anderen Gottheit. Dies ergäbe sich weiter, wenn, wie es den Anschein hat, das 2 Makk. 12, 26 neben *Καρνίον* genannte *Ἀταργατεῖον* zu *Καρναΐν* (1 Makk. 5, 43: *τὸ τέμενος ἐν Καρναΐν*) stand, dem alten Aschteroth Qarnajim. Derketo war die zu Askalon verehrte Gottheit (s. u.); Herodot aber (I, 105) bezeichnet das Heiligtum zu Askalon als das älteste der *οὐρανίη Ἀφροδίτη*, d. i. der Himmelskönigin Astarte (s. Art. Astarte).

Bei griechischen und römischen Schriftstellern erscheint Atargatis als Fischgottheit. Es wurde in ihr die befruchtende Kraft des Wassers verehrt, und aus dieser Verbindung der gebärenden Gotteskraft mit dem Wasser in der semitischen Vorstellung stammen die Erzälungen der Griechen von der aus dem Meeresschaum auftauchenden Aphrodite. Nach Macrobius (Saturn. I, 23) bedeutet die bei den Assyrern (d. i. Syrern) mit Hadad (nach M. die Sonne) verbundene Adargatis die Erde (als Allgebärerin); sie wurde nach ihm dargestellt auf Löwen (sitzend oder stehend?) mit stralenumkränztem Haupte. Die Abendländer haben ihre Nachrichten über Atargatis-Derketo hauptsächlich aus Ktesias entnommen (vgl. Ctes. reliq. ed. Bähr, S. 393—395). Diodorus Siculus bringt sie in Verbindung mit Semiramis, deren Geschichte er aus Ktesias entnahm (II, 20). Nach ihm (II, 4) wurde Derketo durch Aphrodite, welche ihr übel wollte (die Unterscheidung von der Aphrodite darf nicht mit Stark betont werden; sie gehört dem Griechen an), erfüllt von Liebe zu einem schönen Jüngling unter den Opfernden und gebar aus dieser Verbindung die Semiramis. Aus Scham über ihren Fehltritt ließ Derketo den Jüngling verschwinden und setzte die Tochter in einer Einöde aus, wo dieselbe von Tauben ernärt wurde; sich selbst aber stürzte sie in einen See bei Askalon und wurde bis auf das Antlitz in einen Fisch verwandelt. In dieser Gestalt, sagt D., werde sie von der Kunst abgebildet. Vgl. über Semiramis als Tochter der Derketo: (Lucian,) De Syria dea 14; Athenagoras, Legat. pro Christ. 30, S. 156 ed. Otto und einen Anonymus in Ctes. reliq. ed. Bähr, S. 393 f., an den beiden letzten Stellen mit Berufung auf Ktesias. Eben diesen fürt Hyginus (Astron. II, 41) dafür an, dass die Syrer die Fische heilig halten, sie nicht essen (vgl. II, 30) und goldne Bilder derselben verehren, weil ein Fisch die Isis (= Astarte-Atargatis) gerettet habe. Auch die *Καταστερισμοί* der Eratosthenes (38) berufen sich auf Ktesias dafür, dass ein Fisch die Derketo aus einem See gerettet habe (vgl. ferner für Ktesias als Quelle: Strabo a. a. O.). Tauben und Fische waren der von den Syrern verehrten Artaga (sic) heilig und wurden deshalb von ihnen nicht gegessen nach Cornutus (Phurnutus), De nat. deor. 6. Fische waren der *Ἀτεργάτις* weiter heilig nach der euemeristischen und albern-etymologisirenden Erzälung des Antipater von Tarsus (bei Athenäus VIII, 37) von der auf Fischspeise versessenen Königin Gatis, welche allen andern „außer Gatis" (*ἄτερ Γάτιδος*) verbot, Fische zu essen. Nach dem Berichte des Mnaseas (ebend.) weihte man der Göttin silberne und goldne Fische; ihre Priester aber legten täglich Fische

auf den Altar und verzehrten sie; eben derselbe soll Xanthus dem Lyder nacherzält haben, Atargatis sei wegen ihres Übermutes von dem Lyder Mopsus gefangen genommen, mit ihrem Sone Ἰχθύς in einen See bei Askalon versenkt und von Fischen verzehrt worden — worin unter der grob euemeristischen Hülle die Bedeutung der Atargatis als Wassergottheit deutlich zu erkennen ist. Von der in Paläſtina in einen Fisch verwandelten Derketo erzälen auch Ovid, Met. IV, 44 bis 46 (Dercetis) und mit der Angabe Bambyces als der Lokalität des Vorgangs Germanicus (Scholien zu Aratus ed. Breysig S. 98f. [Derceto]; vgl. S. 176). Für Heilighaltung der Fische bei den Syrern s. weitere Belegstellen bei Selden, De dîs Syris II, 3. (Darauf, dass Artemidorus, Onirocrit. I, 8 von den Syrern, „welche die Astarte verehren", aussagt, dass sie sich der Fischspeise enthalten, darf kaum Gewicht gelegt werden für Identificirung der Astarte und der Atargatis.) Auf eben dieselbe Vorstellung der syrischen Göttin gehen die Erzälungen der Abendländer von Venus oder Dione zurück, welche auf der Flucht vor Typho sich mit dem Cupido ins Wasser (den Euphrat) gestürzt habe und in einen Fisch verwandelt worden sei, weshalb man den Fisch unter die Sternbilder aufgenommen habe (Ovid, Fast. II, 459—474; vgl. Met. V, 331; Manilius, Astron. IV, 579—582; Hyginus, Astron. II, 30 nach Diognetus Erythräus; Ampelius, Lib. memor. 2). In all diesen Darstellungen erscheint die Göttin als die von Liebe zu den Sterblichen ergriffene fruchtbare Naturkraft. Die Verfolgung durch Typho ist eine spätere, auf ägyptischen Einfluss zurückgehende Zutat (s. v. Gutschmid, Die Assyriologie 1876, S. 146).

Aus mehreren der angefürten Stellen geht hervor, dass ein Hauptsitz des Kultus der Atargatis die Stadt Askalon war; außerdem hatte sie noch andere Kultusstätten, so nach Strabo XVI C. 748 zu Hierapolis oder Bambyce (der dritte Name desselben Ortes bei Str., Edessa, beruht auf Irrtum, s. Ritter, Erdkunde 2. Aufl. Bd. X, 1844, S. 1046), nach Plinius, N. H. V, 23 (19), 81 zu Hierapolis oder Bambyce oder Mabog (Magog ist Schreibfehler, Bambyce entstanden aus Mabbog, Manbog mit b für m), nach Eratosthenes, Catast. 38 zu Bambyce (vgl. auch oben die Angabe des Germanicus), nach Isidorus Charac., Mans. Parth. 1 zu Besechana in der Nähe des obern Euphrat, nach dem Talmud a. a. O. zu Mabog (מבג), nach Jakob von Sarug a. a. O. zu Harran. Auch zu Palmyra wurde sie nach Palm. III verehrt, wo von ἀναθέματα für die Atargatis die Rede ist. One irgendwelche Angabe wird der Name Atargatis noch genannt von dem Grammatiker Arkadius (De accent., ed. Barker S. 36, 18: Ἀτεργατῖς), von Germanicus (a. a. O. S. 65; vgl. S. 125: Atargatis), mit der Bezeichnung als Gottheit der Syrer von Tertullian (Ad nat. II, 8: Atargatis); als Συρία θεός benennen sie auch Strabo und Eratosthenes a. a. O. (vgl. Scholien zu Aratus S. 176) und der oben angefürte Anonymus aus Ktesias. Deshalb und weil die oben angefürten Stellen Hierapolis oder Bambyce als Sitz des Atargatis-Kultus bezeichnen, ist es als sicher anzusehen, dass die Göttin von Hierapolis, von welcher das dem Lucian zugeschriebene Buch De Syria dea handelt, keine andere sei als Atargatis. Sie heißt hier Hera; vgl. jedoch § 32, wo gesagt wird, sie habe auch manches von der Athene, der Aphrodite, der Selene, der Rhea, der Artemis, der Nemesis und den Moiren. Der Verfasser selbst gibt an (§ 14), dass einige den Tempel zu Hierapolis für ein Heiligtum der Derketo erklärten; er spricht sich aber gegen diese Meinung aus, da die Göttin von Hierapolis ganz in menschlicher Gestalt dargestellt werde, wärend er in Phönizien ein Bild der Derketo gesehen habe, von den Hüften an auslaufend in einen Fisch. Allein Atargatis konnte ja sehr wol in verschiedener Weise dargestellt werden. Näher beschreibt der Verf. das Bild der syrischen Göttin dahin: sie sei dargestellt sitzend auf Löwen, neben ihr der „Zeus" auf Stieren (§ 31, vgl. § 15); in der einen Hand halte sie ein Scepter, in der andern eine Spindel; ihr Haupt sei von Stralen umgeben und trage einen Turm; sie sei geschmückt mit Gold und vielen Edelsteinen, mit einem Gürtel gleich dem der Aphrodite; ein Stein ihres Kopfschmuckes erhelle mit seinem Glanz (durch innerliche Erleuchtung?) zur Nachtzeit den Tempel (§ 32). Ganz in menschlicher Gestalt ist auch auf Münzen von As-

kalon aus der Kaiserzeit die Schutzgöttin der Stadt (also Derketo) abgebildet, zuweilen mit dem Halbmond auf dem Haupte, einer Taube auf der rechten Hand, öfters auf einer Schiffsprora oder über einem Triton stehend (s. de Saulcy, Numismat. de la Terre Sainte 1874, S. 178 ff.; irrig erklärte Eckhel, Doctr. num. Bd. III, 1794, S. 445 die Tritonsgestalt für Derketo, die weibliche Figur für Semiramis; eine Taube one die Göttin findet sich auf sehr vielen Münzen der Stadt; vgl. die Erzälung Diodors; Fische und Vögel [Tauben?] kommen als heilige Embleme auf karthagischen Denkmälern vor). Auch die Darstellung auf einem Löwen muss gerade der Atargatis eigen gewesen sein, s. Macrobius a. a. O.; eine Münze von Askalon zeigt die Schutzgöttin (also doch wol Derketo) stehend über drei Löwen (bei de Saulcy a. a. O. S. 206: Elagab. n. 3); es ist in dieser Darstellung ein altsemitischer Typus der weiblichen Gottheit zu erkennen; vgl. das Bild einer assyrischen Göttin, auf einem Löwen stehend, eine turmartige Krone auf dem Haupte mit einem Stern darüber (ganz wie das Bild von Hierapolis) und die Nachamung dieser Darstellung in dem Bilde der Göttin von Pterium in Kleinasien (s. Layard, Niniveh und seine Überreste, deutsch. Ausg. 1850, Fig. 23 und 82; über den assyrischen Charakter der Skulpturen von Pterium s. ebend. S. 338, 416); nach Diodorus Sic. II, 9 standen zu beiden Seiten der auf einem Throne sitzenden Rheastatue im Beltempel zu Babylon zwei Löwen; ebenso wird auf einem Löwen sitzend die phönizische Göttin ʻAnath abgebildet (s. Artik. Anammelech) und so auch die Göttin von Karthago nach der Beschreibung des Puniers Apulejus und nach Münzen (s. Gesenius, Monum. Phoen. 1837, S. 169). Ob der Löwe zu deuten ist auf die Bewältigung der verderblichen Naturkräfte durch die segenspendende Göttin, lassen wir dahingestellt. Eine turmartige Krone mit einem Stern darüber tragen auch andere assyrische Bilder von Göttinnen (s. Layard a. a. O. Fig. 81).

Vieles, was im B. De Syria dea weiter von dem Kultus der „syrischen Göttin" erzält wird, spricht wenigstens für ursprüngliche Identität derselben mit der Atargatis, so die Heilighaltung der Fische zu Hierapolis (§ 14), welche in einem Teiche mit scheinbar schwimmendem Altar unweit vom Tempel ernärt wurden (§ 45—47; vgl. Plinius, N. H. XXXII, 2 [8], 17), der daselbst geübte Ritus des Ausgießens von Meerwasser (§ 13. 48) und die Heilighaltung der Tauben (§ 14. 33. 54). Zum Charakter der Atargatis paſst ferner, was Plutarch (Crass. 17) von der Göttin zu Hierapolis in Syrien aussagt: die einen hielten sie für Aphrodite, die andern für Hera und man bezeichne sie als die Gottheit, welche aus dem Feuchten aller Dinge Samen entstehen lasse und den Menschen den Anfang zu allem Guten gezeigt habe. Vgl. Apulejus, Metamorph. VIII, 25, S. 150 ed. Eyssenh.: omnipotens et omniparens dea Syria. Im Tempelvorhof zu Hierapolis sollen frei umhergegangen sein Ochsen, Pferde, Adler, Bären und Löwen (? Syria d. 14), welche der alles gebärenden Naturgöttin heilig galten. Als lebenspendende wurde die Göttin bezeichnet durch die riesigen Phallen, welche in den Propyläen des Tempels standen (§ 16. 28). Gallen trieben daselbst ihr Unwesen (§ 50—52). Das Bild der syrischen Göttin wurde nach Lucian (asin. 35—44) und Apulejus (Metamorph. VIII, 24 ff., S. 149 ff.) von Cinäden auf einem Esel im Lande umhergefürt; vor den Häusern ritzte der begleitende Chor unter wilden Tänzen sich blutig mit Schwertern und empfing dafür von den Umstehenden Gaben an Geld und Speisen. Übrigens mochte die Göttin von Hierapolis zu der Zeit, aus welcher diese Beschreibungen stammen, bereits Züge der kleinasiatischen Kybele angenommen haben. Die Schilderung in De Syria dea macht durchaus den Eindruck der Theokrasie und erinnert vielfach an den Kybelekultus (beachte die Vergleichung mit Rhea § 15); doch mag andererseits auch dieser von Syrien aus beeinfluſst oder gar semitischen Ursprungs sein. In der hellenistischen Zeit war der Dienst der „syrischen Göttin" oder der „syrischen Aphrodite" weithin verbreitet in griechischen Hafenorten (s. Preller, Griech. Mythol. 3. Aufl. Bd. I, 1872 S. 302), auch in Italien und anderwärts im römischen Reiche (s. Preller, Röm. Mythol. S. 746).

Ist Atargatis, wie wir annehmen, ursprünglich identisch mit Astarte und ist

diese die Mondgöttin, so mag die Darstellung jener als einer Wasser- und Fischgottheit aus der im Altertum weit verbreiteten Anschauung des Mondes als des Prinzips der befruchtenden Feuchtigkeit, des tauspendenden entstanden sein (s. Art. Astarte).

Litteratur: Selden, De dîs Syris II, 3 (1. Ausg. 1617). Jo. G. Voß, De origine et progressu idololatriae I, 23 (1642). Richter, Artik. „Derketo“ in der Encykl. von Ersch und Gruber, Sekt. I, Bd. XXIV, 1833. C. A. Böttiger, „Die phönizisch-karthagische Juno“ in s. Ideen zur Kunst-Mythologie Bd. II, 1836, S. 213—221. Movers, Die Phönizier Bd. I, 1841, S. 584—600. Creuzer, Symbolik u. Mythologie 3. Aufl., Bd. II, 1841, S. 389—410. Winer, RW. Artik. „Atargation“ 1847. R. Roth, Artik. Syria dea in Paulys R.-E. Bd. VI, 2 (1852). Stark, Gaza u. d. philistäische Küste 1852, S. 250—255. Ders., Artik. „Atargation“ in Schenkels B.-L. Bd. I, 1869. Preller, Röm. Mythologie 2. Aufl. 1865, S. 743—746 (Dea Syria). Tiele, Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten 1872, S. 478—488. Schlottmann, Artik. „Atargation“ in Riehms HW. 2. Lief. 1875.

Wolf Baudissin.

Atergatis, s. Atargatis.

Athanasius. I. Das Leben dieses „Vaters der Orthodoxie“ ist so eng mit dem Verlauf des arianischen Streites verflochten, dass es hier unter Verweisung auf den betreffenden Artikel nur einiger die Person und ihre Schicksale vorfürenden Ergänzungen bedarf. Als Kind christlicher, übrigens unbekannter, Eltern am Ausgang des dritten Jarhunderts (398 oder 399) geboren, hat Athanasius die gewönliche Bildung seiner Zeit genossen, griechische Philosophen und Dichter gelesen, zugleich aber christlichen Unterricht empfangen und frühzeitig die kirchliche Gesinnung in sich aufgenommen, noch in den letzten Zeiten der verfolgten Kirche. Die Rufinsche Legende erzält von dem Knaben, welcher den Bischof spielte und taufte. Unter Alexander wurde er Diakon und er soll seinem Bischof als Amanuensis nahe gestanden haben (Socr. 3, 17). Der entschieden kirchliche Sinn zeigt sich sowol in der Richtung auf asketische Lebensweise, die bei seiner Erhebung zum Bischof ins Gewicht fiel (Apol. c. Ar. 6), als in der lebhaften Beteiligung an den kirchlichen und dogmatischen Streitfragen. Ist auch das Maß der Einwirkung des jungen Mannes bis zum nicänischen Concil nicht zu bestimmen, sicher ist, dass er auf diesem bereits sich hervortat, und dass die arianische Partei sehr früh in ihm den gefärlichen Gegner spürte (Apol. l. l.). Dem zu Nicäa bestimmten Glauben widmete er sein Leben, und seine späteren Streitschriften zeigen, wie sehr die Sache dieses Concils seine eigne war. Nach dem Tode Alexanders (17. April 328) wurde Athan. (8. Juni) sein Nachfolger. Seine Wal geschah unter lebhafter Akklamation der Majorität seiner Gemeinde, und einige in Alexandria anwesende Bischöfe vollzogen seine Weihe. Allein seine zalreichen Gegner in der ägyptischen Diözese sahen in diesem Vorgehen eine Überrumpelung und fochten die Rechtmäßigkeit der Wal an. Der meletianische Streit hatte die Diözese zerklüftet, das nicänische Concil zwar den Weg zur Aufhebung des Schisma gebaut, aber in einer Weise, welche das Fortwuchern zalreicher Streitigkeiten über die Rechtmäßigkeit meletianischer Kleriker sehr begreiflich macht. An diesen unzufriedenen Elementen fand die dogmatische Opposition der Freunde des Arius einen willkommenen Stützpunkt. Nachdem es dem Athanasius gelungen war, die Forderung des von Eusebius v. Nik. bestimmten Kaisers, dass Arius wieder aufgenommen werden sollte, abzulehnen, weil „die Christum bekämpfende Häresie mit der Kirche keine Gemeinschaft habe“, ließen die Anklagen gegen ihn und seine Amtsfürung nicht nach. Athanasius wird vor den Kaiser gefordert und ist dort genötigt, sich auch gegen den Vorwurf eines Komplots gegen den Kaiser zu verteidigen. Über Jar und Tag muss er in Nikomedien verweilen, bis es ihm gelingt, als gerechtfertigt zurückzukehren. Aber sein entschiedenes und rücksichtsloses Auftreten in seiner von Parteiungen zerrissenen Diözese, in welcher er nach seinem Sinne die Ordnung herstellen und seine Autorität durchsetzen will, liefern den Gegnern Stoff zu Beschuldigungen. Auf einer Visitationsreise sollte sein Presbyter Makarius einen gewissen Ischyras, der sich in einem kleinen Dorfe der Mareotis als Presbyter gerirte, gewalttätig behandelt und dabei einen Abendmals-

kelch zerbrochen haben. Einen meletianischen Bischof, Arsenius von Hypsele, der sich vor Athanasius versteckt hielt, sollte Ath. gar ums Leben gebracht und seine Glieder zur Zauberei benutzt haben. Der Kaiser übertrug die Untersuchung dieser und anderer Anklagen seinem Verwandten, dem Censor Dalmatius in Antiochien; sie sollte auf der Synode zu Cäsarea (334) gefürt werden, auf welcher zu erscheinen Athanasius sich weigerte. Da es ihm gleichzeitig gelang, nachzuweisen, daſs Arsenius lebe, befahl Konstantin die Einstellung der Untersuchung, rief den Eusebius Nik. und seine Freunde von den beabsichtigten Verhandlungen zu Cäsarea zurück, und äußerte sich gnädig gegen Athanasius und erbittert gegen die Umtriebe der Meletianer, die für jetzt geraten fanden, zu Kreuze zu kriechen. Allein die fortgesetzten Bemühungen des Eusebius gegen Athanasius vollendeten doch die Umstimmung des Kaisers, der nicht wollte, „daſs die kirchliche Eintracht durch die Überhebung einiger weniger Menschen gestört werde“ (Eus. v. Const. 4, 42; Theodot. 1, 29). Der Befehl an Ath. vor der Synode zu **Tyrus** (335) zu erscheinen, klang so drohend, daſs Athan. wol oder übel folgen muſste (Apol. 71). Am 11. Juli 335 reiste er, begleitet von 50 Bischöfen, dahin ab; Ischyras erschien als Ankläger, Makarius als Angeklagter in Banden. Alte und neue Anklagen wurden laut, meletianische Bischöfe beschwerten sich über Miſshandlungen; ihm ward die Schuld beigemessen, daſs in Ägypten nicht alle mit der Kirche sich vereinigten. Die Ankläger erlebten zwar die empfindliche Demütigung, daſs der angeblich getötete und verstümmelte Arsenius der Synode leibhaftig vorgefürt wurde. Aber die Synode scheute sich nicht, die Kommission, welche sie zur Untersuchung nach der Mareotis sandte, unter die Fürung des Ischyras selbst zu stellen. Auf ihren Bericht erklärte sie die Beschuldigungen erwiesen und Athanasius für abgesetzt. Athanasius, dem man versuchte Einschüchterung und trotziges Verhalten vorwarf, hatte den Ausgang nicht abgewartet, sondern sich, vertrauend auf seine persönliche Einwirkung, nach Konstantinopel eingeschifft, wo er am 30. Okt. 335 eintraf, und mit seinen Vorstellungen über das parteiische Verfaren der Synode auf Konstantin Eindruck machte. Er rief die Bischöfe, die sich inzwischen von Tyrus nach Jerusalem begeben, nach Konstantinopel, damit sie sich rechtfertigen sollten. Allein den beiden Eusebius gelang dies schnell; eine neue Anklage war bei der Hand: Athanasius sollte gedroht haben, daſs er die järliche Getreideausfur von Alexandrien nach Konstantinopel verhindern wollte. Athan. wurde, one gehört zu werden, nach Trier verbannt (16. November 335), wo er übrigens vom jüngern Konstantin freundlich aufgenommen und versorgt ward und an dem Bischof Maximin einen eifrigen Gesinnungsgenossen fand. One Zweifel trug dies erste Exil des Athan. wesentlich dazu bei, ihm im lateinischen Westen den festen Rückhalt zu geben, der für die ihm noch bevorstehenden Kämpfe so wichtig wurde.

Nach dem Tode Konstantins I. (23. Mai 337) durfte Ath. nach Alexandrien zurückkehren. Er zog im Herbst 338 daselbst ein, im Triumph aufgenommen von seiner Partei; aber seine Rückkehr erneuerte sofort die heftigsten Parteikämpfe bis zum Blutvergießen, und Athanasius säumte nicht, seine bischöfliche Macht in Entfernung der Gegner und Einsetzung orthodoxer Bischöfe geltend zu machen. Seine Gegner sahen darin Vergewaltigungen durch einen auf legitimem Wege abgesetzten Bischof. Neue Anklagen wurden laut: Die vom verstorbenen Kaiser für die Witwen in Libyen und Ägypten bestimmte Getreidespende sollte er verkauft und für sich verwendet haben; er hat wol in der Verteilung des Ertrags die Arianer (und Meletianer) unberücksichtigt gelassen. Bei der Stellung, welche der morgenländische Herrscher Konstantius unter Einfluſs der Eusebianer nahm, bemühte sich Athan., für welchen eine Synode von Bischöfen aus Ägypten, Libyen und d. Pentapolis eintrat (Apol. c. Ar. 3—10), vergeblich, sich zu halten; er muſste dem von den Eusebianern geweihten und unter militärischer Bedeckung nach Alexandria gefürten Bischof Gregorius weichen, dessen Intrusion bei der Stimmung der Stadt nur unter erbitternden Gewalttaten geschehen konnte, bei deren Beginn Athanasius, noch vor dem Eintreffen Gregors selbst, am 19. März 340 Alexandria verließ (2. Exil). Er begab sich nach Rom zum Bischof Julius, fand hier, gleich dem vertriebenen Marcellus, volle Anerkennung auf der römischen Synode 341 und

hat one Zweifel wesentlichen Einfluſs gehabt auf das von Julius gegen die Orientalen eingehaltene Verfaren. Im Sommer 343 finden wir ihn wegen der beabsichtigten allgemeinen Synode bei Konstans in Mailand; dieser sendet ihn zur Besprechung mit Hosius nach Gallien, von wo beide nach Sardica reisen. Seine Person wird hier wider zum Gegenstand des Anstoßes, die Väter von Sardica erklären ihn für gerechtfertigt, die zu Philippopolis widerholen die alten Anklagen. Das nächste Osterfest (344) feiert Ath. zu Naissus in Dacien, das folgende bei Konstans in Aquileja. Indessen unter den oben (S. 630) geschilderten Verhältnissen öffnet sich ihm nun die Aussicht auf Rückkehr. Als am 26. Juni 345 Gregorius in Alexandrien gestorben, unterblieb eine anderweite Besetzung des Bistums. Athanasius begab sich im folgenden Jare zu Konstantius nach Antiochien und fand hier gute Aufnahme, obgleich er dort nicht mit dem Bischof Leontius, sondern mit den Eustathianern Gemeinschaft hielt. Über Jerusalem, wo Bischof Maximus auf einer Versammlung die Kirchengemeinschaft mit ihm betätigte, reiste er nach Alexandrien, wo er am 21. Oktober 346 mit großer Freude aufgenommen wurde.

Seine Rückkehr belebte hier den kirchlichen Eifer aufs neue. Der Aufschwung des kirchlichen Lebens, in gesteigerter Hinneigung zur asketischen Lebensweise sich zeigend, ward von Athanasius mit Erfolg für Befestigung der Orthodoxie benutzt. Aber seit dem Tode des Konstans (Januar 350) beginnt seine Lage wider unsicher zu werden, obgleich anfangs Konstantius ihn noch seiner Gunst versicherte (Ath. apol. ad imp. Const. 23, hist. ad Monach. 24). Wärend dann Konstantius die abendländischen Bischöfe dazu bringt, den Athanasius als Störer des kirchlichen Friedens fallen zu lassen, werden verschiedene Versuche gemacht, durch kaiserliche Beamten sich der Person des Athanasius zu bemächtigen, aber offenbar aus Scheu vor der drohenden Haltung der alexandrinischen Bevölkerung nicht ausgefürt. Endlich verlangt im Anfang des Jares 356 der Dux Syrianus in Begleitung des kaiserlichen Notarius Hilarius die Entfernung des Athan. aus der Stadt, und nach einigem Zögern bricht er in der Nacht vom 8. zum 9. Februar wärend eines Vigiliengottesdienstes in die Kirche des heil. Theonas ein. Athanasius sucht den Gottesdienst zu beendigen und entkommt dann mit Hilfe seiner Kleriker aus dem Getümmel, wärend die Soldaten an dem Volke und den geweihten Jungfrauen Frevel üben. Seine Anhänger werden nun abgesetzt, alle noch am Leben befindlichen Freunde des Arius kommen oben auf, und in den Fasten 357 zieht der zu seinem Nachfolger bestimmte Kappadocier Georgius, den Ath. mit den schwärzesten Farben schildert, in Alexandria ein.

Wärend seines **dritten** Exils (356—361) fand Athanasius bei den verschiedenen Mönchsniederlassungen und Einsiedlern der ägyptischen Einöden Zuflucht, hielt sich aber auch zeitweilig in und bei Alexandria versteckt und übte in der Stille durch sein Ansehen und eine Reihe von Schriften einen bedeutenden Einfluſs aus. Sein Gegenbischof muſste zweimal aus der stürmischen Stadt flüchten, das zweitemal auf längere Zeit (über zwei Jare). Wenige Tage vor dem Bekanntwerden des Todes des Konstantius kehrte er in die Stadt zurück, um alsbald nach Verkündigung des Regierungswechsels (30. Nov. 361) ein Ende mit Schrecken zu nehmen. Der Aufstand bricht los, Georgius wird gefangen und Ende Dezember zugleich mit dem Komes Drakontius vom Pöbel ermordet, die Leichname werden umhergeschleppt und dann verbrannt. Auf Grund des Edikts Julians über die exilirten Bischöfe durfte Athanasius im Februar 362 zurückkehren. Sofort griff er durch die Synode von Alexandria erfolgreich in die Verhältnisse ein. Die Synode förderte durch ihre Erklärungen die Annäherung aller wirklichen Gegner des Arianismus, trat aber zugleich für die Gottheit des Geistes im Sinne einer homogenen Auffassung der Trinität und, veranlaſst durch die beginnende apollinaristische Bewegung, für die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi ein, und sandte ihre Erklärungen durch Eusebius von Vercelli nach Antiochien (tomus ad Ant. bei Ath. opp. I, 2, p. 618 sq.). Aber die überraschend wirksame Tätigkeit des Ath., die auch bei den in Alex. noch zalreichen Heiden erfolgreich war, dauerte nur 8 Monate. Auf Befehl Julians muſste „der so oft von den Kaisern verwiesene Feind der Götter“ am 25. Oktober 362 zum **vierten**

Male ins Exil gehen. Er hielt sich in verschiedenen Gegenden Ägyptens und der Thebais auf, bis der Fall Julians (26. Juni 363) ihm bekannt wurde. Heimlich nach Alexandrien zurückgekehrt, begab er sich (5. Sept.) beim östlichen Hierapolis zu Schiff und wurde von Jovian ehrenvoll aufgenommen. Von Antiochien aus traf er am 20. Febr. 364 in Alexandria ein. Noch einmal aber sah er sich durch Valens bedroht, der durch das Edikt vom 5. Mai 365 unter Androhung schwerer Geldstrafe für die betr. Kommunen die Austreibung der von Konstantius verbannten, unter Julian zurückgekehrten Bischöfe verlangte. Auch jetzt suchte der Präfekt (Flavian) am 5. Oktober 365 durch Überfall der Kirche des heil. Dionysius sich des Bischofs zu bemächtigen, er aber hatte sich auf „die Villa am neuen Fluss" geflüchtet. Allein Valens muss auf Vorstellung seiner Beamten der bedrohlichen Stimmung der Großstadt Rechnung getragen haben, denn schon am 1. Februar 366 überbrachte der kaiserliche Notar Brasidas die Erlaubnis zur Rückkehr, und wärend Valens anderwärts die Orthodoxen energisch verfolgte, blieb Athanasius von nun an unangefochten. Am 7. August 370 weihte er eine neue nach seinem Namen benannte Kirche, am 2. oder 3. (histor. aceph.) Mai 373 endete er sein kampfreiches Leben.

II. Die Größe des Mannes liegt in der unerschütterlichen Hingabe an die große Idee seines Lebens, in dem unentwegten konsequenten Festhalten an der im Dogma der Homousie ausgedrückten vollen Gottheit des Sones, auf welche die ganze metaphysische Konstruktion des Christentums in der alten Kirche hindrängte als auf den festen Punkt, an welchen sich die spekulative Ausbildung des trinitarischen Gottesbegriffs wie der Christologie anschließen musste. Athanasius sieht in jenem Dogma die schlechthin notwendige Voraussetzung für die Absolutheit des Christentums. Heil und Erlösung der Menschheit ruht darauf, dass in Christus warhaft und wesentlich Gott sich der Menschheit nicht nur offenbart, sondern auch eint und wesentlich mitteilt, d. h. auf der Menschwerdung Gottes. Er konnte die Idee nur durchfüren mit den Mitteln der kirchlichen Logoslehre, welche aus der Vermälung des kirchlichen Glaubens mit der Philosophie hervorgegangen, der Kirche so sehr in Fleisch und Blut übergegangen war, dass Athanasius damit in seiner apologetischen Schrift (c. gentes 30 sqq.) auch den Heiden gegenüber wie mit einer allgemein philosophischen Vernunfterkenntnis operirt. Origenes hatte in der Lehre von der ewigen Zeugung des Logos den zusammenhaltenden Begriff ausgeprägt für die beiden der Durchfürung der kirchlichen Theorie gleich unentbehrlichen Gesichtspunkte: der Logos als Gottes Weisheit und Macht (*δύναμις*) wesentlich göttlich, und doch als persönlich gedachtes selbständiges Subjekt aus Gott (dem Vater) abgeleitet. Darauf fußt auch Athanasius. Indessen die Entwicklung seit Origenes wies schon darauf hin, wie die durch den emanatistisch-platonischen Gottesbegriff des Origenes nur eben noch zusammengehaltenen Bestimmungen seiner Logoslehre auseinanderstrebten. Dies vollendete sich, indem Arius von der einen Seite der origenistischen Aussagen ausgehend den Son um der in sich geschlossenen unübertragbaren absoluten Gottheit des Vaters willen vom Wesenszusammenhang mit dem Vater ganz losriss und als vorweltliches, vornehmstes und mittlerisches Geschöpf hinstellte (s. oben S. 622), und Athanasius um der waren Gottheit des Sones willen auf die andere Seite trat und den Begriff der ewigen Zeugung durchfürend von der subordinatianischen Seite der origenistischen Konstruktion nur die Ableitung aus der *ἀρχή* des Vaters, nicht aber die auf der emanatistischen Vorstellung ruhende Abschwächung des göttlichen Wesens im Logos festhielt.

Athanasius bekämpft vor allem die Lehre des Arius, dass der Son Geschöpf aus nichts, dem göttlichen Wesen fremd, nicht ewig und nicht göttlich unwandelbar sei. Zunächst aus der Grundidee der Erlösung, welche fordert, dass der Menschgewordene wesentlich Gott sein muss. Aber auch exegetisch, indem er teils die arianische Unterscheidung des Sones vom Logos nicht gelten läßt, womit sie erweisen wollen, dass die göttlichen Prädikate des Logos nur uneigentlich und übertragen vom Sone gelten, teils der Deutung der Schriftaussagen über die Einheit des Sones mit dem Vater von einer bloß moralischen Einheit mit seiner

metaphysischen Auffassung entgegentritt, teils endlich vieles, was Christum als Geschöpf zu charakterisiren scheint, nur auf die menschliche Seite seiner Person bezieht. Dialektisch aber weist er den Widerspruch auf, dass der zum Geschöpf gemachte Son doch noch die Stelle eines göttlichen Mittelwesens behaupten soll: ein Geschöpf und doch schöpferisches Prinzip für die Welt! die endliche Welt durch ihn vermittelt, weil sie angeblich die unmittelbare Einwirkung Gottes nicht ertragen könne, als bedürfte dann nicht der geschaffene Son selbst einer solchen Vermittelung! endlich ein Geschöpf, das doch göttlich verehrt werden solle!

Athanasius nimmt nun seine Stellung so, dass er entschieden daran festhält, der Son, welcher Mensch geworden, sei eben der Logos selbst. Darin liegt seine Ewigkeit, weil der Vater nie one seinen Logos, seine wesentliche Weisheit, Macht und Warheit war; ebenso aber, dass seine Ableitung aus dem Vater als ewige Zeugung zu denken ist. Es gilt, die Begriffe des Schaffens und des Zeugens scharf auseinander zu halten. In letzterem liegt das Hervorgehen aus dem Wesen, die Zurückfürung nicht auf die Willkür eines göttlichen Willensaktes, sondern auf die über dem Willen liegende Notwendigkeit der göttlichen Natur (welche freilich für den Willen keinen Zwang enthält, sondern von ihm bejaht wird). Anders als bei Origenes tritt hier der Son als wesentliches und notwendiges Erzeugnis der jetzt als zufällig angesehenen, weil geschaffenen, Welt gegenüber. Ebendeshalb — und damit löst sich Athanasius auch seinerseits, wie in entgegengesetzter Richtung Arius, von der bisherigen schwebenden Vorstellung des göttlichen Mittelwesens los — darf auch die Erzeugung des Sones nicht durch die Weltidee motivirt sein. Allerdings kann nur der Logos sowol Weltprinzip als Heilsprinzip sein, die zeugende Tätigkeit der göttlichen Natur ist die notwendige Voraussetzung für die schaffende des göttlichen Willens (or. c. Ar. 2, 2; 4, 4), aber der Son wird nicht um des Weltzwecks willen erzeugt, sondern hat in der Notwendigkeit des göttlichen Wesens (seiner immanenten Lebendigkeit) seine ewige Begründung. Als Leben, Licht und Quelle des Lebens muss sich Gott auf ewige Weise betätigen, muss ewig sein Bild schauen (Prov. 8, 30) und sich daran ergötzen (or. c. Ar. 1, 19 sq.). Wie aber die Zeugung des Sones nicht in der Weltidee ihre Begründung hat, so darf auch das Gezeugte in seinem Wesen nicht mehr als Übergang vom Absoluten zum Endlichen, als verminderte Gottheit erscheinen. Die ältern emanatistischen Bilder werden zwar festgehalten, und besonders häufig das des Lichtes und seines Glanzes (ἀπαύγασμα), aber nicht nur unter Abweisung aller sinnlichen Auffassung, sondern auch jeder Abschwächung des Abgeleiteten im Vergleich zum Ursprünglichen. Es findet Selbigkeit (ταυτότης) der Gottheit in Vater und Son und Einheit des Wesens statt. Darin liegt 1) die vollkommene Gleichheit von Vater und Son (Joh. 14, 9). Alles was vom Vater gilt, gilt auch vom Son (Joh. 16, 15; 17, 10) mit einziger Ausnahme des Vaternamens. Der Vater ist als solcher Prinzip (ἀρχή) des Sones; indessen diese unvermeidliche Superordination erscheint gewissermaßen wie ein nur formeller, nicht inhaltlicher Vorzug. Der Abglanz ist dasselbe was das Licht ist. Darin liegt aber 2) das unzertrennliche Bei- und Ineinandersein beider (Joh. 14, 10), wie Feuer und Licht eine unzertrennliche völlige Einheit (μονὰς ἀδιαίρετος ὁλόκληρος or. c. Ar. 4, 2) bilden. Die wesentlichen Bestimmungen sind ihm nun am sichersten gewärleistet durch den berühmten Ausdruck, der Son ist ὁμοούσιος τῷ πατρί, eines Wesens mit dem Vater, d. h. das Wesen des Vaters ist als eines und dasselbe auch das Wesen des Sones. Er verhindert, dass die Zeugung aus dem Wesen den Gezeugten nicht in irgend einer Weise als minder göttlich erscheinen lasse, dass die vollkommene Gleichheit zwischen Vater und Son nicht als eine bloß eigenschaftliche bei verschiedenem Substrat gedacht werde, und dass, da doch der Son ein andrer ist und sein muss als der Vater (s. u.), die volle Gottheit des Sones nicht zur Annahme von zwei Göttern (zwei gegeneinander selbständigen ἀρχαί) füre. Athanasius erkennt an (s. ob. S. 632) dass der Ausdruck ὁμοιούσιος, wenn er zusammengefasst werde mit der Bestimmung ἐκ τῆς οὐσίας, vollkommen orthodoxer Auslegung fähig sei, und will daher (in dem spätern Stadium des arian. Streits) Nachsicht haben mit denen, welche das Vorurteil gegen die Homousie,

als begünstige sie sabellianische Vorstellungen, noch nicht überwinden können, um so mehr als sie sich an Marcells (s. d. A.) Eintreten für diesen Ausdruck stoßen musten. In der Tat legte die der arianischen Trennung des Wesens des Sones von Gott entgegengesetzte starke Betonung der Wesenseinheit in Verbindung mit der Vorstellung vom Logos als der Weisheit und Dynamis Gottes, one welche dieser nie gedacht werden kann, die Annahme sehr nahe, als sei der Son-Logos nur als ein die Persönlichkeit Gottes mitkonstituirendes, das göttliche Selbstbewusstsein vermittelndes Moment zu fassen, oder als liege eine nur modalistische Unterscheidung der Offenbarungsformen zu Grunde. Dazu kommt, dass Athanasius und Marcell von Anc. so lange scheinbar einig als Verteidiger der Homousie zusammengehen konnten. Allein Athanasius läßt doch darüber keinen Zweifel, dass er in seiner Spekulation die Zweiheit persönlicher Subjekte, welche doch nicht zwei Götter sein, die Monarchie nicht aufheben sollen, festhalten will, so schwach auch auf diesem Punkte die dialektische Beweisfürung ausfällt (vgl. besonders or. c. Ar. 4, 1 sqq.). Vater und Son sollen sich nicht wie zwei Teile verhalten, die eigentlich (zusammen) eins (ein Ganzes) sind, aber auch nicht wie zwei verschiedene Namen eines und desselben (or. c. Ar. 3, 3 sq., 4, 9). Die Zweiheit der persönlichen Subjekte liegt nicht nur darin, dass der Vater schon für sich als in sich vollendete, geistige und wollende Persönlichkeit gedacht wird (c. Ar. 3, 66, de sent. Dionys. 23, c. gentes 40 sq.), sondern ebenso darin, dass der Son das Abbild des ganzen Wesens des Vaters ist. Da nun Athanasius vermöge des Zeugungsbegriffs daran festhalten muss, dass der Vater die ἀρχή des Sones ist, und zwar nicht bloß in dem Sinne, dass er die Ursache der besondern Hypostase des Sones ist, sondern so, dass er die Gottheit des Sones erzeugt, so kann es nicht fehlen, dass die subordinatianische Vorstellung, über welche Ath. hinausstrebt, wider durchbricht und die behauptete Wesensgleichheit beschränkt.

Dennoch ist im ganzen die Konsequenz anzuerkennen, mit welcher Athanasius von dem älteren emanatistischen Gottesbegriff (der Vorstellung von einem zur Welt hin sich aufschließenden aber dabei verendlichenden Gotte) losstrebt, um an seine Stelle die Idee einer von dem Weltprozess unabhängigen (wiewol ihn bedingenden) immanenten in sich geschlossenen Wesensentfaltung Gottes, die nicht schon das Moment des Endlichen an sich habe, zu setzen. Dies vollendet sich durch die Durchfürung seines Grundgedankens auch in Beziehung auf den heiligen Geist, womit er den noch sehr schwankenden Vorstellungen von dem Wesen desselben, und namentlich der nicht bloß von den Arianern vertretenen Ansicht, dass der h. Geist das vornehmste Geschöpf des Sones sei, entgegentritt. Die Grundlage des gesamten kirchlichen Bekenntnisses, die trinitarische Taufformel trieb unausweichlich dazu, auf dem einmal eingeschlagenen Wege weiter zu gehen und dem Geiste die volle Gottheit zuzusprechen in demselben Sinne, wie dem Sone. Die trinitarische Zusammenstellung erheischt, dass nicht wesentlich ungleichartiges in ihr zusammengefasst sei. Die Trinität muss ewig sein, darum auch der Geist; um uns alle der Gottheit teilhaftig zu machen, muss er selbst warhaft Gott sein, als Prinzip der Heiligung selbst unwandelbar und der Heiligung nicht bedürftig. Gerade dass die Semiarianer, bei sonstiger Geneigtheit sich der Homousie des Sones anzuschließen, zum teil sich der Konsequenz in Betreff des Geistes widersetzten, war die Veranlassung für Ath. diese Lehre zu entwickeln (epp. 4 ad Serapionem); und hier wendet er auf den Geist, den er das Ebenbild des Sones nennt, ausdrücklich das Wort ὁμοούσιος an (ad Serap. 1, 27), obwol er, one Zweifel mit Rücksicht auf die kirchliche Stimmung in weiten Kreisen auf der Synode von Alexandrien das Wort vermied.

Von der Überzeugung war Ath. ausgegangen, dass kein geringerer als der ewige Son Gottes durch seine Menschwerdung die Erlösung der Menschheit schaffen konnte. Diese Menschwerdung bezeichnet A. gern nach Joh. 1, 14 als Annahme des Fleisches oder Leibes als des Tempels, welchen sich der Logos aus dem Schoße der Maria gebaut habe; wenn er auch in seinen antiarianischen Hauptschriften gelegentlich bemerkt, dass Fleisch nach der Schrift den Menschen bedeute, dass Christus den ganzen Menschen durch seine Vereinigung mit sich erneuert

habe, so tritt das doch sehr zurück und es lässt sich nicht leugnen, dass er hier noch stark zu der Auffassung hinneigt, welche dann Apollinaris (s. d. A.) bewusst ausfürt. Ebenso offenbar ist, dass er zur Anschauung einer wirklich menschlichen Persönlichkeit in Christo nicht gelangt, sondern nur einen persönlichen Logos kennt, der Menschliches sich angeeignet, um es mit göttlichem Leben zu durchdringen, ein göttliches Subjekt, dem unbeschadet seiner göttlichen Unumschränktheit und Leidenslosigkeit, weil er das Fleisch sich angeeignet, die dem Fleische angehörigen Eigenschaften, Schranken und Leiden zugeschrieben werden und der dies Fleisch vergottet. Bei Athanasius finden sich die wesentlichen Grundlagen der spätern alexandrinischen Christologie, wenn auch der berühmte Ausdruck: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* einer Schrift von zweifelhafter Ächtheit (de incarn. verbi et c. Ar.) entnommen ist. Auf der Synode von Alexandria 362 gelingt es dem Ath. noch, den beginnenden Gegensatz der apollinaristischen gegen die dieser besonders entschieden gegenüberstehende antiochenische Richtung zu beschwichtigen, indem von der einen Seite zugestanden wird, dass der Logos in Jesu nicht bloß wie in den Propheten gewont habe, von der andern, dass der Logos nicht einen unbeseelten, vernunftlosen Leib angenommen, da er nicht bloß dem Leib, sondern auch der menschlichen Seele das Leben und Heil mitteilen sollte. Um so entschiedener wird aber betont, dass ein und derselbe warer Son Gottes und Menschenson sei, derselbe menschlich fragte, wo Lazarus liege, und göttlich ihn auferweckte. In die noch unklare Gärung, welche die christologische Frage (auch durch Anregung der Arianer, welche eine bloße Verleiblichung des an sich schon geschöpflichen Sones annahmen) hervorrief, lassen die nicht gegen Apollinaris gerichteten Briefe des A. an Epiktet, an Adelphius und an Maximus hineinsehen. Dem ersteren hat Apollinaris ausdrücklich in der Verwerfung der Homousie des Leibes Christi mit dem Logos zugestimmt. Überhaupt aber scheint es zwischen Athanasius selbst und dem seiner Freundschaft sich rühmenden Apollinaris nicht mehr zum Bruche gekommen zu sein. Anders wäre es, wenn die zwei BB. gegen Apollinaris von Athanasius herrürten, aber die Bedenken dagegen scheinen mir gewichtig. Der Grungedanke des Ath. ist nun, dass durch die reale Vereinigung der Gottheit mit menschlicher Natur selbst das Heil geschafft ist, indem dadurch das göttliche Leben vermöge des Naturzusammenhangs sich auf die ganze Menschheit, den Tod überwindend und zur *ἀφθαρσία* erhebend, zu erstrecken vermag. Indessen wird diese mystisch-physische Anschauung doch ergänzt einerseits dadurch, dass die Menschwerdung motivirt wird durch das Bedürfnis einer Offenbarung des Logos im Fleisch, in der Form des Sichtbaren für den ans Sinnliche gehefteten Menschen, und durch das Bedürfnis einer Erlösungstat; um der Warhaftigkeit Gottes willen, welcher der Sünde den Tod als Strafe verhängt hat, muss Christus den Tod für alle erleiden (das Gericht auf sich nehmen or. c. Ar. 2, 76), um ihn zugleich zu überwinden und das physische Verderben aufzuheben. Andrerseits wird das Übergehen des göttlichen Lebens von Christo auf die im Naturzusammenhang mit ihm stehende Menschheit doch intellektuell und ethisch vermittelt, objektiv durch die aneignende Wirksamkeit des heiligen Geistes, subjektiv durch den Glauben, die Aufnahme des Herrn. Indessen liegt auf dieser Seite, der Heilsaneignung, der augenfälligste Mangel der athanasianischen Theologie, wie im Grunde der gesamten dogmatischen Metaphysik der griech. Kirche, der sich weiterhin namentlich auch in dem Mangel einer organischen Verknüpfung der Erlösung mit der christlichen Sittlichkeit offenbart. Was letztere betrifft, so ist der Vater der Orthodoxie zugleich ein entschiedener Vertreter der asketischen Sittlichkeit und Beförderer ihrer neuen Ausprägung im mächtig anwachsenden Mönchtum (s. d. Art.); dies stünde fest, auch wenn das „Leben des h. Antonius“, welches ein wunderliches aber bedeutsames Ideal des Mönchtums zeichnet, dem Ath. mit entscheidendern Gründen, als bis jetzt geschehen, abgesprochen werden sollte. Keinesfalls aber gehört es schon, wie oft angenommen, in den Aufenthalt des Ath. zu Trier.

III. Werke. Vermutlich Jugendwerk des Ath.: die beiden eng zusammengehörenden apologetisch-dogmatischen Schriften c. gentes und de incarnatione (one

Bezugnahme auf den arian. Streit, und one Spuren seiner Einwirkung); den arianischen Streit betreffen: a) von mehr historischem Charakter: die durch zalreiche Dokumente wichtige Apologia c. Arianos (zwischen 346—350 mit einigen spätern Zufügungen); epist. encycl. ad ep. Aeg. et Lib.; apol. ad imperat. Const.; apol. de fuga sua; historia Arianor. ad monachos; ep. ad Serap. de morte Arii (sämtlich in den Jaren nach der Flucht von 356); de synodis Arim. et Seleuc. (gleich nach dieser Syn. von 359 aber mit einer spätern Einschaltung); b) überwiegend dogmatisch-polemisch: das Hauptwerk orationes IV adv. Arianos (aus dem Exil von 356 ff.) und die wichtigen frühern Schriften de decretis Nic. Synod. und de sententia Dionysii; dazu noch die expositio fidei und einige andere kleinere Stücke. Die Lehre vom Geist entwickeln die dogmatisch bedeutenden epp. 4 ad Serapionem (wärend des Wüstenaufenthaltes, später als die Reden gegen die Ar.). Auf die in den letzten Jaren des Ath. in Bewegung geratende christologische Frage (Beschaffenheit der menschlichen Natur Christi) beziehen sich ep. ad Epictetum; ep. ad Adelphium; ep. ad Maxim. philos.; hierher würden auch gehören l. l. duo c. Appollinarium und de incarnatione dei verbi et contra Arian. (ed. Patav. I, II, 696 sqq.), gegen deren Echtheit sich jedoch starke Bedenken erheben. Exeget. Schriften: ep. ad Marcellinum in interpretationem psalmorum und die umfangreichen expositiones in psalmos von geringem Wert u. a. — Die berühmte vita s. Antonii s. oben. Eine Anzal Briefe an einzelne Mönche oder Kleriker (z. B. an den Mönch Drakontius, um ihn zur Annahme des bischöflichen Amts zu bewegen); endlich die in syrischer Sprache erhaltenen Festbriefe, in welchen Athanasius mit der Ankündigung des jedesmaligen Ostertermins und Abgrenzung der Fastenzeit erbauliche Betrachtungen verband. Viele unechte Schriften sind dem berühmten Namen untergeschoben worden. Hauptausgabe: die Benediktiner ed. B. de Montfaucon. Paris. 1693, 2 voll. Fol. und dazu die Ergänzungen in desselben nov. coll. Patr. t. II. Darauf ruht die vervollständigte Ausgabe von Giustiniani Patav. 1777, 4 t. fol. und der durch einige neu aufgefundene Stücke vermehrte Abdruck von Migne, ser. gr. t. 25—28. Die dogmatischen Hauptschriften in Thilo, biblioth. patr. gr. dogm. vol. 1. Lips. 1853. 8. Dazu Cureton, the festal letters of Athanasius. Lond. 1848 (syrisch), deutsch von F. Larsow, Die Festbriefe des hl. Athanasius. Leipz. u. Gött. 1852.

Letztere bilden mit dem dazu gehörigen Vorbericht, neben den eigenen Schriften des Athanasius und den übrigen Quellen des arian. Streites, und der sog. historia acephala (ed. Patav. III, 69 sq.; vgl. Sievers, in Kahnis' Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1868) die wichtigsten Quellen für das Leben des Athanasius, von welchem auch Greg. Naz. or. 21 handelt; Auszüge aus einer anonymen vita Ath. bei Phot. cod. 258. Über Leben, Lehre und Schriften enthalten die genannten Ausgaben reiches Material, außerdem Tillemont t. VIII. Ceillier t. IV. Fabricius-Harless VIII. Schröckh XII. J. A. Möhler, Ath. d. Gr. Mainz 1827 (2 A. 1844). Böhringer, Die Kirche Christi rc. Alte Kirche Bd. VI der 2. Bearb. 1874. — Hesler in Niedners Zeitschr. f. h. Th. 1856. Voigt, Die Lehre des Athanasius, Bremen 1861 (vgl. meine Recension im theol. Litteraturblatt v. Zimmermann. Darmstadt 1861 Nr. 58) und die dogmengesch. Werke von Baur und Dorner.

Möller.

Athanasianisches Symbolum, nach dem Anfangsworte auch Symbolum Quicunque genannt. Planmäßig angelegt, zerfällt es in zwei Hauptteile. Der erste bis § 26 handelt von der Trinität und umschließt somit auch die Lehre vom heil. Geiste; der zweite § 27—39 handelt von der Menschwerdung und dem Erlösungswerke Christi. In kurzen und scharfen Sätzen wird die Trinitätslehre gegeben, so wie sie besonders durch Augustin festgestellt war; sein Einfluss ist unverkennbar. Im 2. Abschnitt bemerkt man die Ergebnisse des christologischen Kampfes gegen Nestorius und Eutyches. Dagegen ist eine bestimmte zeitgeschichtliche Polemik nicht ersichtlich. Man fült sich in eine Zeit versetzt, wo die Lehrbewegung hinsichtlich jener beiden Punkte zum Abschluss gekommen war und man mit Ruhe das Gewonnene als einen unanfechtbaren und unveräußerlichen Besitz hinstellte. Auch ist zu beachten, dass in Einleitung und Schluss (§ 1—2. 26. 40) schon in

falscher Weise die Seligkeit von der Annahme eines formulirten Glaubensbekenntnisses abhängig gemacht wird. — Die Ansicht, daſs Athanasius der Verfasser dieses gleich lateinisch geschriebenen Bekenntnisses sei, trat als eine sichere gegen Ende des 8. Jarh.'s auf und ward dann bald im Abendland die allgemeine. Der Gebrauch des Bekenntnisses als des eigentlichen Lehrsymbols verbreitete sich immer weiter, besonders diesseits der Alpen. In den Klöstern sangen die Mönche es täglich in der Prim. Die Griechen dagegen, die es erst nach dem Jare 1000 kennen lernten, verwarfen es alsbald und verharren bei dieser Verwerfung, sodaſs man kein Recht hat, es ein „ökumenisches“ zu nennen. — Die Herkunft von Athanasius, die zuerst (1642) Gerhard Joh. Voß angriff und gegen welche entscheidende Gründe sprechen, ist jetzt allgemein aufgegeben. Dagegen herrscht noch große Unsicherheit über den wirklichen Verfasser, über Ort und Zeit der Abfassung. Die älteste sichere Spur findet sich bei Cäsarius von Arles (503—543). Er fürt unverkennbar Sätze aus dem Bekenntnis an und zwar in der Weise, daſs er sich darauf als auf etwas Feststehendes, Anerkanntes beruft. Das weist auf den Schluſs des 5. Jarh.'s hin, wo in Südgallien jenes Privatbekenntnis zu allgemeiner Anerkennung gekommen sein muſs. Hier hat man denn auch meistens den Verfasser gesucht und unter den bekannteren Theologen herumgeraten, one doch durchschlagende Gründe für Einen beibringen zu können. Dagegen stellte schon Quesnel die Vermutung auf, daſs Vigilius von Thapsus in Afrika (um 484) der Verfasser sei, und an Nordafrika denken auch neuere Forscher, z. B. Fr. Nitzsch. Das Richtigste ist das Bekenntnis, daſs bis jetzt jene Fragen mit irgend welcher Sicherheit noch nicht zu beantworten sind. — Die Reformationskirchen haben das Bekenntnis sich angeeignet (vgl. Symb. BB. d. luth. K. Ausg. v. Müller S. 299, 517, 569, 30; dazu Luthers WW. Erlang. Ausg. Bd. 23, 254. Collectio confessionum reform. ed. Niemeyer S. 330, 365, 487, 603, 644). Sie stehen zu ihm, weil sie die darin ausgesprochene Lehre von der Dreieinigkeit und von der Menschwerdung als schriftgemäß erkennen.

A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost.-kath. Kirche S. 122. — Besonders Köllner, Symbolik aller christlichen Konfessionen 1, 53—92.

G. Plitt.

Athenagoras. In 8 Handschriften, von denen allerdings 4 kaum in Betracht kommen dürfen, sind uns zwei Werke überliefert unter dem Titel: *Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* und *τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Jenes ist außerdem noch mindestens in 11, dieses in 5 Handschriften besonders erhalten. Das Verhältnis derselben ist bisher noch nicht untersucht worden; die älteste (Paris. 451) stammt aus d. J. 914. Der Mann, dem die beiden Werke zugeschrieben werden, ist der kirchlichen Tradition fast völlig unbekannt. Euseb., Hieron. und ihre Nachfolger schweigen. Ein Citat bei Methodius (Epiph. haer. 64, c. 21. Photius Bibl. Cod. 234; vgl. Athenag. Suppl. c. 24, p. 27 B) ist das einzige Zeugnis für die Existenz der Apologie am Ende des 3. Jarh.'s und für den Namen ihres Verfassers; denn die Angaben, welche ein unbekannter Schreiber (Cod. Barocc. 142, fol. 216) aus Philippus Sidetes (Anf. des 5. Jarh.'s, vgl. Socrat. h. e. VII, 27. Photius, Bibl. Cod. 35) geschöpft haben will (vergl. Dodwell, Dissert. in Irenaeum [1689]. Append. p. 488 sq.), Athenagoras sei erster Vorsteher der alex. Katechetenschule gewesen, habe z. Z. des Hadrian und Antoninus gelebt, an diese Kaiser eine Apologie gerichtet, wärend er ursprünglich, wie nachmals Celsus, beabsichtigt habe, das Christentum aus den heil. Schriften selbst zu widerlegen, sein Schüler sei Clemens Alex., dessen Schüler Pantänus gewesen, sind, soweit sie sich kontroliren lassen, handgreiflich unrichtig, wie auch schon die Überschrift: *καί φησι Φίλιππος ὁ Σιδήτης ἐν λόγῳ κδ'* sehr bedenklich ist. Das Schweigen des Eusebius ist um so auffallender, als er sonst die apologet. Litteratur des 2. Jarh.'s mit großer Pünktlichkeit verzeichnet hat. Es hat deshalb schon frühe nicht an solchen gefehlt, welche die Existenz eines Apologeten Athenagoras in Zweifel gezogen und die unter seinem Namen gehende Apologie dem Justin zugeschrieben haben (vgl. Baronius T. II ad ann. 179, c. 39). Letzteres ist nicht möglich, ersteres bei dem völligen Schweigen jeder Tradition

eine mehr oder weniger gleichgültige Frage, sobald nur ausgemacht ist, dass die Apologie wirklich in das 2. Jarh. gehört und nicht etwa nur nach älteren Vorlagen in späterer Zeit gearbeitet ist. Außer dem Mangel einer Tradition fällt hier auch die starke Abhängigkeit von Justins Apologie (über das Verhältnis zu Minucius Felix vgl. Ebert i. d. Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1868, Bd. V, S. 321 f.) und ein gewisser Schematismus in Anlage und Ausfürung ins Gewicht. Allein die Abfassung der Schrift im 2. Jarh. lässt sich troß dieser Bedenken sicher halten und somit vielleicht auch das Ἀθηναῖος als die einzige Angabe über ihren Verf. Die Apologie ist an die Kaiser M. Aurel u. Luc. Aur. Commodus gerichtet. Aus der Adresse und einigen Stellen der Schrift selbst lässt sich erschließen, wie zuerst Mosheim (Bibl. Brem. Cl. II, f. I [1718], p. 853 sq.) gezeigt hat, dass sie zwischen Ende 176 u. Anf. 178 abgefasst ist; dagegen spricht allerdings, dass die Kaiser in der Widmung Ἀρμενιακοί heißen, welchen Titel doch M. Aurel seit 169 nicht mehr fürte. Es ist daher vielleicht Γερμανικοῖς mit Mommsen (Theol. Jarbb. 1855, S. 250) hier zu lesen (anders Otto, Ztschr. f. d. histor. Theol. 1856, S. 637 f., Athenag. Opp. 1857, p. LXII sq.).

An Originalität steht die Schrift des Athenag. den Apologieen des Justin und Tatian, ja auch der des Theophilus sehr nach. Seine Beweisfürungen für die Warheit der christlichen Philosophie sind zwar in klarerer Form und reinerer Sprache vorgetragen, als man sie bei Justin und Tatian findet, aber die Gedanken entbehren jedes individuellen Gepräges, auch ist der Umkreis der in der Schrift erörterten Fragen ein sehr dürftiger. Athenag. ist unter den älteren Apologeten der ausgeprägteste Platoniker und vielleicht auch der schulmäßig gebildetste Philosoph. In seiner Beurteilung des Socrates, Plato und der idealistischen Philosophen überhaupt nimmt er dieselbe Stellung ein wie Justin — gegen Tatian. Beide aber übertreffen ihn an Freimut, Schwung und edler Begeisterung. Mit seiner Belesenheit in Dichtern, Geschichtsschreibern und Philosophen prunkt Athenagoras wie jene, aber one die naive Selbsttäuschung eines Tatian. Christliche Schriften citirt er nicht außer Herrenworte. Auch vom A. T. macht er nur spärlichen Gebrauch. Nach einer Einleitung (c. 1—3) erörtert er zuerst den gegen die Christen erhobenen Vorwurf des Atheismus (c. 4 — 31) und weist sodann (c. 32—36) die Anklagen auf ödipodeische Laster und thyesteische Malzeiten ab. Eine Christologie entwickelt er dabei gar nicht — Christus wird überhaupt nicht genannt —, wol aber redet er, wie zu erwarten, sehr eingehend und ausfürlich vom λόγος und vom πνεῦμα θεοῦ (c. 10), wobei er Formeln aufstellt, die etwa die Mitte halten zwischen denen des Justin und Irenäus (vgl. Nitzsch, Dogmengeschichte Bd. I, S. 188. 193). Auffallend ist, dass der Altersbeweis für das Christentum von Athen. nicht gefürt wird; derselbe ist aber angedeutet in den häufigen Berufungen auf die Propheten. C. 32 wird ein apokryphes Herrenwort mitgeteilt. Die Ausfürungen (c. 32 u. 33) über die zweite Ehe (ὁ δεύτερος γάμος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία) und die absolute Unauflöslichkeit der Ehe sind dem Apologeten vielfach verdacht worden und haben ihn sogar — jedoch one Grund — in den Geruch des Montanismus gebracht.

In dem Traktat περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, der schulmäßig-streng gegliedert ist (vgl. Otto a. a. O. p. LXI), wird aus der Weisheit, der Macht und der Gerechtigkeit Gottes, sowie aus der Bestimmung des Menschen erwiesen, daß dieser zur Auferstehung gelangen müsse. Spezifisch-christliche Erwägungen fehlen dabei ganz (es sei denn die Ausfürung über die Auferstehung des Fleisches), wie das bei einem christlichen Apologeten des zweiten Jarhunderts bei Behandlung dieser und änlicher Fragen die Regel ist. Auch sonst bietet der Traktat nichts, was den Historiker interessiren könnte; trotzdem wird er noch vielfach hoch gepriesen (vgl. Möhler, Patrol. S. 272).

Die Schrift „Du vray et parfait Amour, éscrit en Grec par Athénagoras Philosophe Athénien; contenant les Amours honéstes de Théogenes etc. traduit du Grec d'Athénag. par M. Fumée Seign. de Génillé. Paris. 1599. 12°" gilt jetzt allgemein für das Machwerk eines nicht ganz ungeschickten Franzosen (vgl. Otto a. a. O. p. VI sq.).

Die Schrift περὶ ἀναστάσεως erschien zuerst lateinisch: Venedig 1498 (Georgius Valla); dann griechisch: Löwen 1541 (Petrus Nannius). Die Apologie (zusammen mit dem Traktat) zuerst in offic. H. Stephani 1557 (Conrad Geßner). Die wichtigsten Ausgaben sind die von Dechair. Oxford 1706; Prudentius Maranus. Paris 1742; Otto im Corp. Apol. T. VII. Jena 1857. P. XXX—XLVIII hat Otto sämtliche Ausgaben und Übersetzungen verzeichnet. Dort auch und p. LXII sq. die ältere Litteratur. Dazu Märkel, De Athenagorae libr. apolog., qui πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν inscribitur. Prgr. Königsberg i. d. N. 1857. Hefele, Beitr. z. Kirchengesch. 1864, Bd. 1, S. 60—86. Titus Voigtländer im „Beweis des Glaubens" 1872 (Jan. u. ff.). Nolte in Scheiners Ztschr. 1860, S. 405—21.

Adolf Harnack.

Athos-Berg. Von den drei schmalen Erdzungen der macedonischen Halbinsel Chalcidice liegt die östlichste Akte zwischen dem strymonischen und singitischen Meerbusen und endigt nach dem Meere zu mit dem hochberühmten Athos (Ἄθως, Ἄθος), einem Berge, den Homer (Il. XIX, 229), Äschylus und Sophokles (Fragm. 385 ed. Did.: Ἄθως σκιάζει νῶτα Λημνίας βοός) kennen, den Plinius und Strabo beschreiben und welcher seit dem 11. Jarh. den Beinamen Ἅγιον ὄρος, Monte santo, fürt. Es ist ein Landstrich von etwa zwölf Stunden Länge und zwei bis drei Stunden Breite, mit dem Festlande durch jene Landenge zusammenhängend, die Xerxes einst für seine Flotte durchstechen ließ. Von zalreichen Meereseinschnitten und Felsvorsprüngen umgeben, von Abhängen, Schluchten und Tälern durchschnitten, mit üppigen Waldungen bedeckt, steigt die kleine Halbinsel sattelförmig empor und erreicht in dem herrlichen amaranthfarbenen Marmorgipfel des Athos eine Höhe von 6400 Fuss. An diese geweihte Stelle knüpfen sich eine Reihe klassischer und christlicher Erinnerungen, die durch das noch heute daselbst bestehende Mönchsinstitut lebendig erhalten werden. Nullum, sagt P. Bellon, in universo orbe locum monasteriis aptiorem novi ipso monte Atho (Obss. rerum memorabilium cap. 41).

Die Geschichte der Athosklöster ist erst in diesem Jarhundert von dem Dunkel abergläubiger Sagen und Mönchstraditionen befreit worden; aufgehellt wird sie nicht früher sein, als bis die zalreichen dort aufbewarten und teilweise von neueren Reisenden bereits eingesehenen oder selbst herausgegebenen Urkunden, deren Verzeichnisse uns vorliegen (vgl. Joseph Müller, Historische Denkmäler in den Klöstern des Athos, in Miklosich, Slavische Bibliothek, Bd. I. Wien 1837, S. 123, 147), vollständig ausgebeutet sind. Wie überall ist nach aller Warscheinlichkeit auch hier der Bildung fester Mönchssitze ein zerstreutes freies Einsiedlertum lange vorausgegangen. Möglich immerhin, daſs einigen Notizen, welche die Anfänge mönchischer Ansiedlung zwar nicht bis zur Jungfrau Maria, wie die Mönche selber wänen, aber doch in die Zeiten Konstantins zurückleiten, etwas wares zum Grunde liegt (vgl. Basil. M. ep. 146). Die erste sichere Nachricht fällt jedoch erst in die Regierung des Kaisers Basilius Macedo (867—86). Damals befanden sich die Einsiedler des Berges in Abhängigkeit von einem Steinkloster des hl. Kolobos unweit des Städtchens Hierissos, Basilius schützte sie durch ein Dekret von 885 gegen jede Störung, und durch Leo Philosophus (886—912) wurde 911 jene Unterordnung aufgehoben. An dieses Datum schließt sich zunächst eine uns bekannte Goldbulle des Kaisers Romanus Lekapenus (921—44) des Inhalts, daſs derselbe das von den Arabern zerstörte Kloster ὁ τοῦ Χειμάῤῥου, nachher Xeropotamos genannt, neu aufgerichtet habe. Die Echtheit der Urkunde vorausgesetzt, müssen also schon damals (924) feste Mönchssitze innerhalb dieser Berggegend bestanden haben. Aber erst um 960 begab sich der eigentliche Gründer der Kolonie, Athanasius Athonites (Auranius, geb. in Trapezunt, gebildet in Konstantinopel, dann Anachoret in Kleinasien; vgl. Harl. Bibl. Gr. X, p. 201. Montf. Bibl. Coisl. p. 214. Acta SS. m. Jul. tom. II, p. 246) mit einer Anzal Genossen nach dem Athos. Ihm gelang es, die Waldbewoner aus dem Elend der Verwilderung emporzuziehen und zu klösterlicher Ordnung und Folgsamkeit zu nötigen. Athanasius soll dem Kaiser Nicephorus Phokas die Besiegung der Saracenen vorhergesagt haben; der Erfolg bestätigte die Weissagung, und der Sieger erwies

sich dankbar. So wurde am äußersten Rande der Halbinsel die Abtei Laura (Leo Diac. ed. Haase p. 427) mit kaiserlichem Gelde um 963 errichtet, nach gewönlicher Annahme die älteste unter den noch vorhandenen, obgleich ihr dieser Vorzug durch Xeropotamos streitig gemacht wird. Zwar widersetzte sich eine freiheitsliebende Partei den Vorschriften des Athanasius, doch mit Hilfe des Kaisers Johannes Tzimisces (969—973) überwand er den Widerstand einsiedlerischer Ungebundenheit, und die erste um 970 erlassene Konstitution gab der neuen Stiftung ein geregeltes, auf strenge Unterordnung, einfache Lebensweise und Handarbeit gegründetes Dasein. Kaiserliche Gunst verbunden mit persönlicher Tüchtigkeit einzelner, waren im byzantinischen Zeitalter die einzigen Hebel allen Erfolges selbst in geistlichen Dingen. Nationale Gemeinschaft wurde freilich auf Athos nicht erreicht, denn wie die Abteien sehr frühzeitig von Griechen und Slaven bevölkert wurden: so gehen diese beiden Elemente durch alle Jarhunderte des dortigen Klosterlebens neben einander her. Und ebensowenig wird es an Zänkereien und Grenzstreitigkeiten über den Umfang der einzelnen Bezirke gefehlt haben, wovon das Urkundenverzeichnis reichlich Zeugnis gibt. Aber die Anstalt vergrößerte sich bald, mehrere größere Abteien, wie namentlich Jwiron (τῶν Ἰβήρων) und Vatopädi (τοῦ Βατοπεδίου), kamen vor 980 hinzu, und die zweite von Konstantinus Monomachus um 1046 mit Zuziehung des Patriarchen von Byzanz erlassene Konstitution (τυπικόν) erstreckte sich schon auf die ökonomischen Verhältnisse und auf die strenge Verbannung des weiblichen Geschlechts vom Athosgebiet. Die erste Gesetzgebung unter Tzimisces kennt 58, die zweite unter Monomachus schon 180 kleine oder große Ansiedelungen mit 700 Mönchen. Auch das Kloster des Xenophon (τοῦ Ξενοφῶντος) muſs im 11. Jarh. schon vorhanden gewesen sein. Denn der Kaiser Alexius Comnenus (1081—1118), als er im Kriege gegen Bryennius und Basiliaces den letzteren zur freiwilligen Unterwerfung auffordern wollte, ließ ihm dies durch Symeon, den Vorsteher der genannten Abtei, entbieten. Dieses erste Beispiel einer öffentlichen Benutzung der Athosmönche zu politischen Zwecken deutet schon auf die byzantinischen Geschichte so eigentümliche Verflechtung der Klöster mit den weltlichen Angelegenheiten und den Unternehmungen der Kaiser. Der Name des Alexius ist hochgefeiert auf dem Athos, er selbst soll dort begraben liegen, wie auch der gelehrte Zonaras, sein früherer Staatssekretär. Wie weit sich sein Einfluſs auf die einzelnen Stiftungen und Gebäude erstreckt habe, bleibe hier dahingestellt; erwiesen ist jedoch sein Verdienst um die kirchliche Stellung des ganzen Mönchsinstitutes. Er war es, von welchem der heilige Berg für abgabenfrei erklärt, dem Metropolitanverbande und sogar der Gewalt des Stules von Byzanz entzogen und unmittelbar unter kaiserlichen Schutz gestellt wurde (Müller, S. 130, Urk. S. 151, 152). Nur der Bischof des naheliegenden Hierissos scheint einige bischöfliche Rechte über diesen Teil seines Sprengels nie aufgegeben zu haben (daher ὁ τοῦ Ἱερίσσου ἤτοι ἁγίου ὄρους), und er war befugt, nebst anderen benachbarten Bischöfen, der Weihe der Mönchsdiakonen auf Hagion-Oros beizuwonen. Zugleich beweisen die Verordnungen des Alexius das Vorhandensein eines monarchischen und bischöflichen Oberhauptes oder ersten Präfekten (πρῶτος) und Hegumenos sämtlicher Athosklöster. Und mit diesem Fortschritt öffentlicher Anerkennung ist der erste Abschnitt dieser Geschichte abgeschlossen. In nächster Zeit fließen die Quellen spärlich. Das Urkundenverzeichnis enthält die Namen neuer Abteien, wie der slavischen Chilantari und einiger anderen: Esphigmenu und Russiko, welche letztere Stiftung nachmals sehr ansehnlich geworden ist. Gleichzeitig erfur der ganze Osten die stärkste Erschütterung durch die Kreuzzüge. Fast alle Teile des griechischen Reichs unterlagen den Eroberungen der Lateiner, der heilige Berg selbst soll Plünderung und vielfaches Ungemach erlitten haben, man erfärt nicht von wem, vielleicht von fränkischen Fürsten der Kreuzheere (Müller a. a. S. 131). Gewiß ist, daſs der griechisch-orthodoxe Stolz der Mönche der harten Notwendigkeit wich, sie unterwarfen sich dem römischen Papst, und Innocenz III. übernahm die Oberhoheit. Dieser gibt die Zal der Stiftungen auf dreihundert an, worunter natürlich nicht Klöster, sondern nur einzelne Ansiedelungen (Skiten und Zellen) verstanden sein können. Seine eigene Stellung schon gebot dem Papst, den hei-

ligen Berg in seinen Vorrechten zu schützen; er behandelte denselben als eximirtes und dem heiligen Stule unmittelbar zugewiesenes Gebiet, und aus einigen Stellen seiner Briefe, die Tafel untersucht (De Thessalonica p. 95), bestätigt sich unsere obige Bemerkung, dass die Klöster anfänglich unter der geistlichen Gerichtsbarkeit des Metropoliten von Thessalonich und des Bischofs von Hierissos gestanden hatten, ehe sie von den Kaisern als monasteria imperialia eximirt wurden (Innoc. III. Epist. lib. XIII, 39. 46; XVI, 168, vol. II ed. Baluz; die Briefe abgedruckt bei Jos. Müller, S. 208). Ein Ort, der einem Hause Gottes und der Himmelspforte gleiche, und wo ein himmlisches Heer siegreich wider den bösen Feind streite, verdiene, sagt Innocenz, dem Schutz des apostolischen Stules unmittelbar zugewiesen, in seinen Freiheiten bestätigt und gegen alle Bedrückungen geschützt zu werden. Inzwischen waren abermals neue Klöster, Dochiari und Caracalu, und unter Manuel und Alexius Comnenus Pantokratoros und Cutlumusi entstanden; sogar den Lateinern gelang es, um 1204 die Abtei der Amalfitaner, *τῶν Μολφινῶν*, zu gründen, die sich jedoch nicht lange gehalten hat und gegenwärtig in Trümmern liegt. — Wir gehen zum 14. Jarhundert über, in welchem die Klöster bedeutungsvoll hervortreten. Die Paläologen wurden Widerhersteller des griechischen Kaisertums und neue Freunde des heiligen Berges. Zunächst allerdings trat derselbe, nachdem er aus der Hand des Papstes befreit war, 1313 in die kirchliche Abhängigkeit vom Patriarchen von Konstantinopel zurück (Müller, Urk. S. 156). Von hier aus wurde eine zwischen den Klöstern Batopedium und Esphigmenu entstandene Grenzstreitigkeit geschlichtet. Ja späterhin, als die Ketzerei der Massalianer wider Erwarten Anhang auf dem Athos gefunden, als starke Reibungen zwischen den serbischen und griechischen Mönchen vorgefallen waren, schien eine noch strengere Aufsicht nötig, und der Patriarch Philotheus unterwarf aufs neue die Athosklöster der klerikalischen Gewalt des Bischofs von Hierissos, der in dem benachbarten Flecken Karyäs (*ἐν ταῖς Καρέαις*) einen Sitz haben sollte (Urk. VII, VIII bei Müller). Zugleich erwarb sich unter Andronikus Paläologus I. nach Fallmerayers (Fragm. aus dem Orient) Angabe (vgl. Müller S. 156) der Abt des mit Karyäs verbundenen Klosters gewisse Hoheitsrechte vom Patriarchen und erhob fortan den Anspruch, der erste (*πρῶτος*) zu sein, daher der Name des Klosters Protaton. Allein diese Beschränkungen konnten doch im Ganzen die freie Bewegung der Athosmönche nach außen und ihren Verkehr mit den Kaisern nicht hemmen. Das Kaisertum der Paläologen sank inzwischen von einer Schwäche zur andern und wurde selbst kirchlich durch die arsenianische Spaltung und die verfehlten Unionsversuche in heillose Verwirrung gestürzt. Der Kampf des sittenlosen Andronikus III. gegen seinen Großvater Andronikus II., den Despoten Konstantin und andere Aufrürer spaltete die Hauptstädte und endete in offenen Bürgerkrieg. Der Großdomestikus Johannes Kantakuzenus entschloss sich 1341 an der Stelle des minderjärigen Paläologen Johannes IV. den Purpur anzunehmen und trug ihn nicht one Würde: aber zur Herstellung eines haltbaren Zustandes in Volk und Regierung hätten Zauberkräfte gehört. Mitten in diesen Wirren erscheinen die Mönche von Hagion-Oros als Legaten; der alte Kaiser schickt Gerasimus, den Präfekten von Laura, an den Despoten von Thessalonich, und Isaak den Protos des heiligen Berges an seinen Enkel, den Usurpator, mit Vorwürfen und Ermanungen zur Unterwerfung. Beides vergeblich (Joh. Cant. Histor. I, p. 149, 152); Kantakuzenus nach seiner Thronbesteigung suchte sich die heiligsten Athosmänner, Isaak, Makarius, u. a. aus, um die mit neuen Reichsintriguen beschäftigte alte Kaiserin Anna zum Frieden und zur Reue über die Fortdauer des Bürgerzwistes zu stimmen. Ihre Rede, diesmal nicht one Erfolg, entbehrte jedoch jener sittlichen Hoheit, durch welche so mancher abendländische Abt selbst Fürsten und Päpsten Achtung geboten hat (ibid. lib. III, p. 208—10). Des Kaisers Herz, geteilt zwischen gelehrten Neigungen und Regierungssorgen, war den Athosklöstern aufrichtig zugetan. Er empfahl sich und sein Reich ihren Gebeten, verteidigte sie gegen die lautwerdende Anklage der Schwelgerei (*ἐσθίουσι γάρ φησιν* [*ὁ Ἀκίνδυνος*] *ὑπὲρ χοίρους καὶ πίνουσιν ὑπὲρ ἐλέφαντας· ἐπειδὰν δ' ἀνανήψωσι τῆς πολλῆς μέθης, μυστήρια θεοῦ εἰδέναι διατείνονται καὶ περὶ μλ-*

λόντων προφητεύουσι), und setzte sich selbst dem Vorwurf aus, als habe er schon früher die heil. Männer als Propheten für die Zukunft seiner Regierung missbrauchen wollen (lib. IV, p. 171 sq.). Unter beständigen Täuschungen und Unglücksfällen erstarkte sein Entschluss zu abdiciren und sich in die gelehrte Abgeschiedenheit des Hagion-Oros zurückzuziehen (ibid. vol. II, p. 296, 515), und er fürte ihn 1354 wirklich aus, wie auch sein Son Matthäus sein Leben auf dem Athos beschloss. Mit Gelehrten und Schriftstellern, wie Demetrius Cydonius, Nikolaus Kabasilas und Nicephorus Gregoras (lib. IV, p. 107), der hier längere Zeit verweilte, finden sich damals ermüdete Herrscher in derselben Ruhestätte des heil. Berges zusammen. Aber noch in anderer Beziehung richtete sich gleichzeitig die öffentliche Aufmerksamkeit auf diesen Ort. Wunderbar, aber diesem Zeitalter eigentümlich, dass die ärgsten bürgerlichen Unruhen eine theologische Debatte der entlegensten Art durchkreuzen sollte! Die mystische Richtung der griechischen Theologie hatte schon früher in dem Mönchsleben Narung gefunden, jetzt kam sie in der seltsamen Hellseherei der Hesychasten (s. d. Art.) auf extreme Weise zu Tage. Es war dies die letzte nachhaltige, im Innern des oströmischen Reichs entsprungene theologische Bewegung. Mit raschen Schritten nahte das Verderben; nur an den geistlichen Festungen des heil. Berges sollte es vorüberziehen. Die jüngsten der dort vorhandenen Klöster entstanden um diese Zeit, nämlich Simopetra 1363 und das ausgezeichnete Stift St. Dionys, welches Alexius III., Kaiser von Trapezunt, mit großem Aufwande auf dem kleinen Athos, einer seitwärts des Gipfels liegenden Berghöhe, durch den Mönch Dionysius 1375 errichten ließ, und dessen prachtvolle Stiftungsurkunde kürzlich von Fallmerayer veröffentlicht und erläutert worden ist (Abhandlungen der k. b. Akademie, histor. Kl. Bd. III, 1. Abt. 1841). Gewönlich gilt St. Dionys als die jüngste Stiftung, doch finde ich, dass dem Kloster Stauronikita eine noch weit spätere Entstehung (um 1540) zugeschrieben wird. Eine unter Vorsitz des Metropoliten Gabriel von Thessalonich 1394 gehaltene Synode regulirt das Verhältnis des obersten Abtes oder Protos zu den einzelnen Klöstern. Nachdem noch die letzten griechischen Kaiser die Bewoner des Athos begünstigt und beschenkt hatten, veränderte sich durch die Eroberung von Konstantinopel deren ganze Lage. Statt des christlichen Abendlandes flehten die Mönche mit übertriebener Unterwürfigkeit den Schutz des türkischen Sultans an; ihre Wünsche blieben nicht unerfüllt, denn, von einzelnen Gewalttaten abgesehen, ist es ihnen möglich geworden, als tributpflichtige christliche Enclave des Türkenreiches unbehelligt fortzubestehen. Bald erwuchsen ihnen auch in den Fürsten der Donauländer neue und freigebige Woltäter, welche den hl. Berg wie ein Rom oder Jerusalem der griechischen Kirche verehrten, mehrere Klöster neu ausstatteten oder reichlich beschenkten. Dazu kam die Gunst der russischen Czaren; auch an diese wie überhaupt an den engeren Verkehr mit der russischen Kirche haben sich seit der Zeit des Patriarchen Nikon mancherlei Unterstützungen und Vorteile angeschlossen.

Der Berg Athos ist seit Jarhunderten von Westen aus Gegenstand und Zielpunkt vielfacher Reise- und Forschungslust geworden. Zwischen 1546—49 gelangte der Franzose Peter Bellon auf einer Reise nach Griechenland und Asien dahin und beschreibt, was er findet, mit glaubwürdiger Einfachheit (Bellonii, Memorabilium rerum in Graecia, Asia etc. libri interpr. Clusio. Lugd. 1605). Er gilt für den ersten Reisenden, obgleich schon weit früher Chr. Buondelmonti 1422 außer den griechischen Inseln auch den Athos besucht hat (Chr. B. Florentini, liber insularum archipelagi ed. Sinner. p. 127 — 129). Nach langem Zwischenraum erhalten wir vom Jar 1701 die ausfürliche und höchst abergläubige Erzälung und Schilderung des griechischen Arztes Johannes Comnenus in griechischer Vulgärsprache (Descriptio montis Atho in Montf. Palaeogr. Gr. p. 433 sqq.). Zu strengeren Forschungen legten außer Paul Lucas (1705), Pococke (1740), die Engländer den Grund, namentlich die verdienstvollen Reisewerke von R. Walpole (Travels in asiatik Turkey. 1818, p. 197—230, und Travels in various countries of the East. 1820, p. 38); Leake (Travels in northern Greece III, p. 115—157) und Smith (Journal of the geogr. society of London. 1837, VII, p. 61—72).

Auf solche Vorstudien sind die interessanten Darstellungen deutscher Reisenden, Zachariäs (Reise in den Orient, Heidelb. 1840, S. 212), Griesebachs (Reise durch Rumelien, Göttingen 1841, S. 227) und Fallmerayers (Fragmente aus dem Orient, Stuttg. 1845, 2. Aufl. 1876, Bd. 2, S. 1 ff.; vgl. Wiener Jarb. Bd. CXIV, S. 119), sowie die des französischen Archäologen Didron Ainé (Annales archéologiques, tome I, p. 29—36, 173—179; IV, p. 70–86, 133—147; V, p. 148—165; VII, p. 41—48) gefolgt. Einstimmig wird von allen Besuchern, auch den neuesten, Pischon und Roßmann, die unvergleichliche Schönheit des Ortes gepriesen; sie bestätigen damit nur die in ihrer Art vortreffliche Schilderung des byzantinischen Historikers Nicephorus Gregoras: Hist. XIV, cap. 8, p. 714 ed. Bonn.

Verbinden und vergleichen wir die durch die Stabilität des Zustandes sehr übereinstimmend gewordenen Nachrichten: so reichen sie vollständig aus, um uns an Ort und Stelle zu orientiren. Das kleine Bergland enthält 20 oder nach anderer Zälung 21 Klosterinstitute, gegründet in dem Zeitraum von 963 (resp. 924) bis 1375 oder vielmehr bis 1540, und größtenteils am Strande gelegen, unter welche der gesamte Bezirk durch genaue Grenzmarken verteilt ist. Der Ort Karyäs mit dem Kloster Protaton liegt in der Mitte. Jede Abtei hat zum Betrieb des Fischfangs und kleiner Handelsfarten ihren besonderen Landungsplatz, der zuweilen noch durch eine Citadelle oder Arsenal befestigt ist. Auch die Klöster selbst erhalten durch einschließende rechtwinklige Mauern ein festungsartiges Aussehen. Von diesen ist ein Teil durchaus slavischer Herkunft, nämlich Chilantari, Simopetra, Zografu, Xenophu, St. Paul und Russiko. Alle übrigen haben griechischen Ursprung, nämlich nach jetziger Schreibung: St. Gregoriu, Caracalu, Dochiari, Cutlumusi, Xeropotamos, Pantokratoros, Laura, St. Dionys, Iwiron (τῶν Ἰβήρων), Protaton, Esphigmenu, Philotheu, Castamonitu, Stauronikita, Batopedium (gew. Vatopädi), unter welchen aber wider die acht erstgenannten von slavischen Fürsten erneuert oder ausgestattet worden. An Ruhm, Umfang, Pracht der Bauart und Reichtum der Ausstattung behaupten die Abteien Laura, Iwiron und Vatopädi den ersten Rang. Sämtliche geistliche Stiftungen sind der heil. Jungfrau geweiht und teilen sich, wie Didron bemerkt, in deren Verehrung dergestalt, daſs jedes Stadium ihres Lebens, von der Geburt bis zur Himmelfart, an einem Ort vorzugsweise hervorgehoben wird. Die Einwonerzal des Mönchsstates ist natürlich veränderlich; vor kurzem betrug sie etwa 6000 geistliche Personen nebst einer Anzal Laien. Die Zal der Russen hat beträchtlich zugenommen. Nicht alle Mönche, oder wie sie mit dem byzantinischen Namen heißen, Kalogeren (*καλόγηροι*, nicht *καλόγεροι*, d. h. gute Greise, auch *ἁγιορεῖται*) leben in den Klostergebäuden zusammen; viele bewonen einzeln kleine in der Nähe der Abteien gelegene Behausungen, und wider andere haben sich zu völliger Einsamkeit in die Hütten und Zellen des Waldes zurückgezogen. Die letzteren beiden Klassen der Asketen und Anachoreten, deren Lebensweise nach Verhältnis kärglicher und beschwerlicher wird, stellen die höheren Grade mönchischer Vollkommenheit, zuweilen auch trauriger Verkommenheit dar. Da schon im Mittelalter *σκῆται* und *κελλία* erwänt werden, so ist auch diese Einrichtung gewiſs vom frühesten Ursprung. Und zwar gibt es nach einem von Müller mitgeteilten neugriechischen Bericht (Urk. XIV) elf besonders benannte und den einzelnen Klöstern zugeordnete Skiten, *σκῆται*, d. h. Dörfer oder kleine Häusergruppen und 300 Zellen, *κελλία*, d. h. einsame Hütten. In der Regierungsform der Institute hat sich ein merkwürdiger Unterschied erhalten. Die eigentlichen Cönobien gehorchen jedes ihrem Abt oder Hegumenos, dessen Herrschaft dem einzelnen Mitgliede jeden eigenen Willen und eignen Besitz versagt; andere dagegen (*μοναστήρια ἰδιόρρυθμα*) wälen järlich ihren Vorstand und entscheiden allgemeinere Angelegenheiten in Versammlungen aller stimmberechtigten Mitglieder. Diese demokratische Ordnung kann ebenfalls nicht von jungem Datum sein, ja es wäre möglich, daſs sie, wie Fallmerayer S. 38 annimmt, mit der ursprünglichen Mönchsfreiheit der Athoseinsiedler zusammenhinge, welche durch die monarchische Gesetzgebung der Kaiser nicht vollständig verdrängt worden wäre. Indessen liefert das nächste Zeitalter dafür noch keine Zeug-

nisse, überall wird nur der Präfekt eines einzelnen Stifts oder ein einzelnes Mitglied oder auch der Protos Aller erwänt; erst nach 1300 erscheint der letztere an eine größere Versammlung und Ausschufsbehörde gebunden. Die innige Verbindung der Klöster, die Gleichheit der Bedürfnisse, Zwecke und Lebensregeln läßt gegenwärtig diese Duplicität der Verfassung nicht störend hervortreten. Eben daraus erklärt sich wol auch, daſs die monarchische Spitze des Klosterbundes mit der Zeit abhanden gekommen ist. Gegenwärtig besitzt die Mönchsrepublik keinen obersten Protos, wenngleich manche Einzelvorsteher ein höheres persönliches oder durch die Vorzüge ihres Klosters bedingtes Ansehen genießen, sondern eine järlich erneuerte Delegation versammelt sich in dem herrlich gelegenen Städtchen Karyäs, und ihr liegt die allgemeine Disciplin sowie die schwierige und wichtige Vermögensverwaltung ob. Auch der Sitz der türkischen Obrigkeit befindet sich daselbst. An regelmäßigen Beamten werden außer den Äbten noch Aufseher *(ἐπίτροποι)*, Rechtskundige *(δίκαιοι)*, Bibliothekare und Sekretäre *(γραμματικοί)*, Gefäßbewarer *(σκευοφύλακες)* erwänt. Zwar gewärt schon der dankbare Boden seinen Bebauern Lebensunterhalt; Wein-, Öl- und Gartenbau liefern ansehnlichen Ertrag, der durch kleine Handarbeiten noch vermehrt wird: allein diese Mittel reichen nicht hin, um den järlichen türkischen Tribut von 500,000 türkischen Piastern (nach anderen nur 70,000) aufzubringen. Zur Deckung des Defizit sind Sammlungen nötig und Handelsverbindungen mit den Filialklöstern und Metochien in den Donauländern, Tiflis und Moskau; reisende Mönche treiben Kleinhandel im Auftrage der Klöster, nicht selten, wie gesagt wird, mit heimlichem Nebengewinnst. Denn jederzeit ist ein nicht geringer Teil der Mönche in Geschäften abwesend. Diese ernsthafte Sorge nötigt die Verwaltung zu einer übrigens durchaus versäumten weltlichen Aufmerksamkeit, sie erlaubt ihr jede Verachtung des Irdischen außer der des Geldes. Desto weniger werden die heutigen Mönche vom Wissensdrang beunruhigt. Längst vorüber sind die Zeiten, wo hier der Schatz klassischer und kirchlicher Manuskripte erwuchs, und Gelehrte wie Zonaras sich diesen Ort zu litterarischer Muße erwälten. P. Bellon bemerkt mit Unwillen, daſs er in diesem regnum ignorantiae nur wenige des Lesens und Schreibens Kundige gefunden habe (Observ. cp. 40). Die heutigen Kalogeren zehren an ihrem Erbteil, und dies beschränkt sich auf das mit Ängstlichkeit festgehaltene griechisch-orthodoxe Dogma, auf einige Kenntnis der kirchlichen Litteratur und die Traditionen des heiligen Berges; die besser unterrichteten verstehen etwas altgriechisch. Auch Zeitungen und neuere Verkehrssprachen sind nicht mehr unbekannt, obgleich sie den Dragoman für die Fremden nicht entbehrlich machen. Über den Zustand der sie umgebenden Welt verharren sie in tiefster Unwissenheit, one sich von etwaigen kundigen Gästen aufklären zu lassen; und wenn in neueren Zeiten mancher freiwillig exilirte griechische Prälat hier ein Asyl gefunden hat, so mögen auch diese wenig geeignet oder geneigt gewesen sein, den geistigen Gesichtskreis zu erweitern. Ihr eigener, unablässig geübter Kultus, die ausschweifende Huldigung der Maria, die eintönige und mehrstündige Beschäftigung mit der Liturgie, das Sinnen und Denken über ihr biblisches Lieblingsbuch, die Apokalypse, hält den Geist der Mönche in einer traumhaften Gedankenwelt gefangen. Sogar von jener mystischen Erleuchtung, wie sie einst die Hesychasten entzückte, soll nach Fallmerayers Versicherung noch ein dunkler Rest übrig sein, der aber vor neugierigen Fragen sorgfältig behütet wird. Aber mit dieser geistigen Beschränktheit verbinden sich die Tugenden der Friedfertigkeit, der frommen Gemütsruhe, meist auch des herzlichen Entgegenkommens. Nur einmal in neueren Zeiten sollte das Dunkel der Unwissenheit erhellt werden. Unter der Regierung Katharina II. ließ sich der gelehrte Eugenius Bulgaris aus Corfu (geb. 1716), gründlicher Kenner der alten Sprachen, besonders des Griechischen, auf dem Athos nieder und übernahm die Leitung einer von dem Patriarchen Cyrillus von Konstantinopel daselbst gegründeten gelehrten Schule, die anfangs trefflich gedieh und aus weiten Entfernungen Lernbegierige herbeizog. Bis zu zweihundert Zöglingen brachte es diese kleine Akademie. Nach und nach aber drohte die Eifersucht der Nichtwissenden gegen die Wissenden und Neuerer dem Unternehmen Gefar, und der Patriarch muſste die Anstalt aufheben. Eugenius verließ

den Athos, unternahm große Studienreisen in Italien und Deutschland, machte sich in Rußland durch philosophische, mathematische und politische Schriften berühmt, forderte sogar 1774 die europäischen Mächte auf, die Osmanen aus Europa zu verjagen, und starb, mit erzbischöflicher Würde bekleidet, 1806 zu Petersburg. Seitdem hat der in den Klöstern herrschende Geist die Ungelehrtheit und Unbekanntschaft mit weltlichen Dingen aufs neue fast als Gesetz und Lebensbedingung geheiligt.

Noch haben wir über die litterarischen Besitztümer ein Wort zu sagen. Von großem Wert sind die zalreichen Dokumente, Diplome u. z. T. kostbar ausgestatteten Goldbullen, von denen schon Gregorowitsch Barsky 1744 Kenntnis gegeben hat. Einige wurden dann von Fallmerayer veröffentlicht und kommentirt, der Archimandrit Porphyr Uspensky lieferte ein Verzeichnis, welches im „Journal des russischen Ministeriums für Volksaufklärung", Bd. 55, S. 36—74 abgedruckt, nachher durch andere, wie Abranowitsch und Sebastianoff, noch weiter vervollständigt und stellenweise sogar photographisch illustrirt worden ist. Diese Urkunden verteilen sich unter die Archive sämtlicher Klöster, sowie einiger Skiten, sie reichen vom 9. bis in das gegenwärtige Jarhundert herab, werden aber Reisenden ungern vorgezeigt. Eine vollständige Kenntnis und Erforschung werden denselben gewiss noch manche Kunde von teils lokaler teils allgemeinerer Bedeutung abgewinnen, wie sich schon aus der von Miklosich besorgten und höchst verdienstlichen Herausgabe einer Anzal von Denkschriften des Athos (J. Müller, Histor. Denkmäler, Miklosich, Slav. Bibl. I, S. 123) schließen läßt. Auch Bibliotheken finden sich in der Mehrzal der Klöster, die bedeutendsten in Vatopädi und Iwiron, und die in ihnen aufbewarten griechischen und slavischen Handschriften, meist patristischen, kirchlichen und historischen Inhalts, belaufen sich aller Abzüge ungeachtet immer noch zusammen auf 7000 und mehr. Die besten Kleinodien sind freilich durch die gelehrte Beutelust der Abendländer und durch andere Schicksale längst von dort entfürt worden. Vgl. Serapeum von Naumann, X, 252. Heidelb. Jarbb. 1838, 1151. Es fehlt aber auch noch keineswegs an Material, welches auf kundige Augen und Hände wartet. Außer der von uns angefürten Litteratur sind noch zu erwänen: Mémoires pour servir à l'histoire du mont Athos, par le père Braconier, Manuscr. de la biblioth. du Roi. Pouqueville, Voyage dans la Grèce, tome I, praef. p. 8. Olav Celsius, de Atho dissert. Upsal. 1721. R. Curzon, visits to the monasteries in the Levant. Lond. 1850, ferner aus neuester Zeit: K. N. Pischon, Die Mönchsrepublik des Berges Athos, Raumers Histor. Taschenb. 1860. Victor Langlois, Le mont Athos, Par. 1867. W. Roßmann, Ein Besuch auf dem Berg Athos in Deutsche Rundschau III, H. 4. Zur Geschichte der Athosklöster, Progr. Gieß. 1865 — von **Gaß.**

Atrium, s. Kirchhof.

Atto oder Hatto, seines Namens der zweite Bischof von Vercelli in Piemont, † c. 960. Er lebte also in der traurigsten Zeit der abendländischen Kirche; daher, was er als Schriftsteller geleistet, um so mehr Beachtung verdient. Es ist folgendes: 1) statuta ecclesiae Vercellensis, collectio canonum, meistens aus früheren Sammlungen genommen, und für die Kenntnis des damaligen religiös-kirchlichen Zustandes nicht one Bedeutung, 2) de pressuris ecclesiasticis; unter diesen Bedrückungen hebt er besonders die hervor, dass die Geistlichen vor weltliche Gerichte gezogen werden, dass die Fürsten auf die Erwälung der Bischöfe Einfluss ausüben, dass die Einkünfte eines erledigten bischöflichen Stules vom State eingezogen werden. 3) Polypticus (πολυπτυχος, von seinem mannigfaltigen Inhalte so genannt); vom Verfasser selbst mit folgendem Titel geschmückt: perpendiculum, quo noxia redarguere et honesta sancire debet, ein Verzeichnis von Tugenden und Lastern. 4) Ein Kommentar zu den Briefen des Paulus, meist aus Hieronymus und andern Kirchenvätern geschöpft. 5) Briefe und Predigten. — Einige dieser Schriften hat D'Achery in sein Spicilegium, in d. 8. tomus d. 1. Ausgabe, aufgenommen. Eine Gesamtausgabe veranstaltete Karl Graf Buronti del Signore, Chorherr in Vercelli, 1768, 2 Tom. fol. Handschriftlich finden sich die Werke Attos in der vatikanischen Bibliothek und im Archiv v. Vercelli. Vgl. noch Nat.

Alex. hist. eccles. Tom. VI, p. 195. Oudin, suppl. script. eccl. p. 305. Dupin, nouvelle bibl. Tom. 8, p. 27. Schröckh, K.G. 23, S. 302. Bähr a. a. O. S. 543. **Herzog.**

Attritio, s. Buße.

Auberlen, Karl August, geb. den 19. November 1824 zu Fellbach unweit Stuttgart, entschlief den 2. Mai 1864 als Doktor und Professor der Theologie in Basel. — Gesegnete Eindrücke im elterlichen Hause, ein reiches geistliches Leben in der Heimatsgemeinde erweckten früh in dem Knaben den Wunsch, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Nach vorbereitendem Unterrichte in dem benachbarten Eßlingen trat der mit geistigen Kräften reich ausgestattete Knabe im Jar 1837 in das niedere theologische Seminar zu Blaubeuern und im Herbste 1841 in das theologische Stift zu Tübingen ein. Mit guter philologischer Ausrüstung warf er sich hier mit Eifer auf das Studium der Philosophie. Der Pantheismus, verbunden mit der kritischen Richtung Baurs und seiner Schule, war damals unter der studirenden Jugend wie unter den Lehrern der Tübinger Hochschule die herrschende Richtung. Auch Auberlen, der aufstrebende, von allen Idealen geistigen Lebens angezogene Jüngling, blieb von dieser geistigen Strömung nicht unberürt. In einer kurzen Autobiographie vom Jare 1851 schreibt er im Rückblicke auf jene Zeit: „Mein Ideal war jene Göthe-Hegelsche Humanität, wonach ich mit persönlicher und geselliger Bildung, die im Freundes- und Familienkreise erstrebt wurde, einen möglichsten Universalismus des Wissens und der geistigen Tätigkeit zu erringen suchte."

Mit dem Übergange in das eigentlich theologische Studium bante sich ein allmählicher Umschwung seiner inneren Anschauung und Überzeugung an. Die Vorlesungen und der persönliche Verkehr des treuen, vielen unvergesslichen Professor Schmid, des Dr. Landerer, vor allem des im J. 1843 nach Tübingen berufenen Dr. J. T. Beck, denen er zeitlebens das dankbarste Andenken bewart hat, wirkten bei dieser allmählichen Umwandlung bedeutsam ein.

„Ich danke Gott", schrieb er in Erinnerung an diese letzte Zeit des theologischen Studiums, „dass mein Sinn bald aus jener Breite mehr in die Tiefe gefürt wurde. Die frommen Kindheitserinnerungen haben sich niemals verwischen lassen, sie wurden durch die stete Verbindung mit der Heimat und durch den Umgang mit auswärtigen Freunden wach erhalten und die Unvereinbarkeit der modernen Weltanschauung mit den Prinzipien des Christentums, welche sich mir anfangs nur als Kampf zwischen Verstand und Gemüt dargestellt haben, kam mir immer mehr zum Bewusstsein." Er habe unmittelbar in seinem Innern, heißt es weiter, als göttliche Warheit erfaren, dass es eine wirkliche Widergeburt aus Gott gebe, und für diese Tatsache sei in dem ganzen Begriffsnetze der neueren Zeit kein Raum gewesen. Bei diesem inneren Gärungsprozesse fand die namentlich von Dr. Beck nachdrücklich gepflegte Hinweisung auf die alten württemberger Theologen Bengel, Oetinger, Roos, Rieger, Steinhofer, Fricker, Ph. M. Hahn u. a. bei unserem Freunde ein geöffnetes Auge und Or. Ja, diese Berürung mit den alten württemberger Theologen der Bengelschen Schule ward für Auberlens ganze theologische Richtung, für seine litterarische wie persönliche Wirksamkeit von hervorragender Bedeutung. Kaum hatte er im Herbste 1845 die Universität verlassen und war als Vikar ins geistliche Amt getreten, als er sich mit ausdauernder Hingabe dem Studium der Schriften Oetingers widmete und eine Darstellung des Systems der Lehre dieses geistvollsten und gelehrtesten der Schüler Bengels entwarf, die unter dem Titel „Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers nach ihren Grundzügen" (ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie von Dr. Karl August Auberlen; mit einem Vorwort von Richard Rothe, Tübingen bei L. F. Fues) bereits 1847 erschienen ist und den Namen des erst 23järigen Verfassers in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat. Oetinger, der Philosoph im Kreise der Bengelschen Schule, hatte mit seinem Lehrer die tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes gemein, betrachtete es aber als seine ihm eigentümliche Aufgabe, den Grundbegriffen der heil. Schrift nachzuspüren und dieselben als das allen einzelnen Aussprüchen des Wortes Gottes zu Grunde liegende System göttlicher Warheiten, zu einer Philosophia sacra zu verknüpfen. Diese

Wissenschaft der biblischen Grundbegriffe sei, behauptete er, der Schlüssel, welcher, wie die heil. Bücher der Schrift, so auch das Buch der göttlichen Schöpfung aufschließe und auch den Idealismus und Realismus warhaft zu versönen im Stande sei.

So wichtig und befruchtend die eingehende Beschäftigung mit Oetingers Schriften für Auberlen ward, so treu er an gewissen aus diesen Studien gewonnenen Grundblicken festhielt, so kann man doch nicht sagen, daſs er der theosophischen Richtung der alt-württembergischen Theologie sich näher angeschlossen habe. Er achtete deren Wert, trat aber selbst von Jar zu Jar mehr in die Fußstapfen der Bengelschen Schriftbetrachtung. Jene tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, jene Freiheit und Weite des geistigen Blickes, gepart mit der zartesten christlichen Gewissenhaftigkeit, welche das eigentümliche Charisma Bengels und seiner Schüler war, bezeichnet auch die theologische Stellung, zu welcher Auberlen von Jar zu Jar mehr hindurchdrang.

Auf die ersten Vikariatsjare und deren litterarische Frucht, die Darstellung der Lehre Oetingers, folgte eine wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Belgien und Holland. Das bewegte Jar 1848 fand ihn als Vikar an der Seite Wilhelm Hofackers. Die priesterliche Würde dieses reichbegabten Mannes, an dessen Sterbebette zu stehen ihm vergönnt war, ließ einen unvergeßlichen, für die Entwickelung seines inneren Lebens, wie er selbst oft bezeugt hat, gesegneten Eindruck in ihm zurück. In Hofackers Hause wurde er auch bekannt mit Klara Menzel, der Tochter des Schriftstellers Dr. Wolfgang Menzel, mit welcher er im Jare 1851 das Band einer in Freud und Leid reich gesegneten Ehe schloſs. Vom J. 1849 an wirkte Auberlen als Repetent am theologischen Stifte zu Tübingen und folgte im Jare 1851 einer Berufung als außerordentlicher Professor der Theologie nach Basel. Eine reichgesegnete Tätigkeit als akademischer Lehrer, als Schriftsteller und als Prediger erschloſs sich ihm hier. Die an geistlichen Kräften reiche Umgebung, mit deren Besten nahe Freundschaftsbande ihn verknüpften, wirkte mächtig fördernd auf ihn. In akademischen Vorträgen, in persönlichem, mit liebevoller Hingabe gepflogenen Verkehre mit vielen Studirenden, in öffentlichen Vorlesungen, als Prediger auf der Kanzel (eine homiletische Gabe von „Zehn Predigten" erschien von ihm 1855 bei Detloff in Basel), für die Mission unter den Heiden und unter Israel wirksam, nehmend und gebend im Kreise vieler gleichgesinnter Freunde, durfte er hier ein Jarzehnt in voller, jugendlicher Manneskraft wirksam sein. So lieb war ihm Basel mit seinen eigentümlichen Vorzügen geworden, daſs er einen im Frühjare 1855 an ihn ergangenen Ruf als Ordinarius an die theologische Fakultät zu Königsberg one viel Zweifel abzulehnen Freudigkeit empfand. Bei der Feier des 400järigen Jubiläums der Universität Basel im Jare 1860 ward er mit Verleihung der theologischen Doktorwürde geehrt.

Von größeren Werken veröffentlichte Auberlen: „Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis“ (Basel, bei Detloff, 1854), in zweiter Auflage erschienen 1857. In diesem auch ins Englische und Französische übertragenen Buche beabsichtigte Auberlen nicht einen eigentlichen Kommentar zu beiden Apokalypsen zu geben, sondern die symbolischen Hauptgestalten in vergleichender Betrachtung nach der Analogie der Schrift zu deuten, um auf deren Grund die Hauptzüge des göttlichen Reichsplanes, die Grundgedanken einer biblischen Geschichtsphilosophie ins Licht zu stellen. Zeigt sich Auberlen in dem früheren Werke über Oetinger von der Methodik moderner Wissenschaft, namentlich vom Einflusse R. Rothes noch vielfach beherrscht, so sehen wir ihn in dem Propheten Daniel seinen oben charakterisirten Standpunkt eines streng biblischen Theologen bereits mit Klarheit und Sicherheit behaupten. Auch mit J. Chr. K. Hofmann, dessen „Schriftbeweis" er manche Förderung verdankt zu haben, gern bekannte, berürte er sich hier in manchen prophetisch wichtigen Fragen. „Die Weltverklärung freilich", um eine aus vielen verwandten Stellen hier mitzuteilen, „welche jetzt von manchen auch für eine oder gar für die ethische Aufgabe gehalten wird, vermögen wir nicht der Ethik, sondern nur der Prophetik zuzuweisen, weil sie nicht Sache des Menschen, sondern des widerkommenden Herrn ist. Unsere Tage vollends

manen die Knechte des Herrn wol allenthalben weit mehr an das Weltgericht, als an die Weltverklärung." Die Wirkung dieses Buches war eine nicht unbedeutende und hat namentlich in Norddeutschland, wie wir aus vielfacher Erfarung wissen, die Bekanntschaft und das Verständnis wie des prophetischen Wortes, so der erneuerten altwürttembergischen biblischen Theologie bei vielen kräftig angeregt und befördert. Wie es aber ein eigentümlicher Vorzug der Bengelschen Schule ist, die biblische Prophetik und einen aus ihr resultirenden Pessimismus der Weltbetrachtung mit einem auf der fröhlichen Gewissheit des in Christo aller Welt bereiteten Heiles ruhenden Optimismus zu verknüpfen, so hat auch bei Auberlen die eingehende Betrachtung des prophetischen Wortes der unparteilichen und weitherzigen Würdigung aller hervorragenden Leistungen im Gebiete der Wissenschaft keinen Eintrag getan. Zeugnis dafür ist unter anderem seine aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangene kleine Schrift über Schleiermacher (Basel 1859). So hat Auberlen in Gemeinschaft mit der unter dem Kreise der Baseler Gesinnungsgenossen herrschenden Richtung auch für die jeweiligen, praktisch-kirchlichen Bedürfnisse sich ein offenes Auge bewart und es für eines der ersten Erforderniße eines warhaften Theologen erachtet, sich nicht auf das Studirzimmer zurückzuziehen, sondern auch öffentlich in allerlei Weise vor Vornehmen und Geringen für die Warheit des Evangeliums zu zeugen. Auch in Auberlens Stil und Schreibweise prägte sich dieses Streben ab, wie denn die Klarheit, Einfachheit und Wärme des Gedankenausdruckes, verbunden mit sorgfältiger Vermeidung jeder prunkenden Gelehrsamkeit seinen Schriften auch außer den Kreisen der Theologen ein ungewönlich großes Publikum verschafft hat. Veranlasst durch einen Gegner des christlichen Offenbarungsglaubens, hat er im Winter 1860 in zwei Abenden in einem öffentlichen Lokale über die Grundfragen des Evangeliums, namentlich über den Begriff und die Realität des Wunders disputirt und auch an den im Winter 1861 vor Männern aus allen Ständen in Basel gehaltenen „Zehn Vorträge zur Verantwortung des christlichen Glaubens" (Basel, bei Detloff, 1861) sich beteiligt. Aus diesem praktischen Anlasse erwuchs auch Auberlens letztes größeres Werk: „Die göttliche Offenbarung." Ein apologetischer Versuch, I. Band (Basel, bei Detloff, 1861), das auch ins Englische, Holländische und Französische übertragen worden ist. Auch diese Schrift, deren originelle Methodik, deren umsichtige und gelehrte Beweisfürung, deren billige und gerechte Beurteilung der verschiedensten theologischen Standpunkte Auberlens theologische Reife noch schärfer als seine früheren Schriften hervortreten läst, hat in weiten Kreisen für ein tieferes Verständnis der Grundwarheiten des Evangeliums aufs Anregendste gewirkt. Mit Erwartung blickten viele dem zweiten, eigentlich dogmatischen Teile entgegen, aber eben über dieser letzten größeren Arbeit sollte bei Auberlen nach Gottes Ratschluss ein unheilbares Leiden sich entwickeln. Vier Jare hat er in bewunderungswürdiger Geduld, unter viel innerem Kampfe, aber auch unter vieler göttlicher Tröstung an demselben getragen. Mehrmals schien es, als würde es sich zur Besserung wenden, und jede erträgliche Stunde wurde noch zu Vorlesungen im Hause, zum Verkehr mit Studirenden und Freunden, so weit es möglich war, ausgekauft. Noch im Winter von 1863 auf 1864 bereitete er die hinterlassenen Manuskripte des Theologen Wizenmann zum Drucke, diktirte auch noch den ersten Teil des zweiten Bandes der „göttlichen Offenbarung". Aber um Ostern 1864 gesellte sich zu dem langjärigen Nervenleiden eine rasch sich entwickelnde Lungenkrankheit, der er am 2. Mai 1864 gegen Mittag erlag. Voll fröhlicher Hoffnung, wie seine Theologie, war sein Heimgang. **F. Fabri.**

Audianer (oder Anthropomorphiten) von ihrem Stifter Audius so genannt, eine Sekte des 4. Jarhunderts. Audius aus Mesopotamien trat als Sittenprediger auf und geißelte in seiner Predigt die Geistlichen. Darob von diesen angefeindet, trat er mit seinen Anhängern aus der Kirche und ließ sich ungesetzlicherweise zum Bischofe weihen. Nach Scythien verbannt, war er auch da für das Christentum, wie er es verstand, tätig und starb vor 372. Der ihm und seinen Anhängern vorgeworfene Irrtum war der Anthropomorphismus, wobei sie sich auf viele Stellen des A. T., namentlich auf Gen. 1, 26 beriefen. Die Audianer

erloschen im 5. Jarhundert. Sie sind nicht zu verwechseln mit jenen ägyptischen Mönchen, die gegen Origenes kämpfend ebenfalls dem Anthropomorphismus huldigten. **Herzog.**

Audientia Episcopalis ist der im justinianischen Codex gebrauchte und von da her allgemein gewordene Name für eine eigentümliche schiedsrichterliche und eine zeitlang sogar im eigentlichen Sinne richterliche Tätigkeit der Bischöfe in Civilsachen, die mit der Apostelzeit beginnend sich bis in das Mittelalter hineingezogen hat. — Schon der Apostel Paulus (1 Kor. 6, 1 ff.) verbietet den Christen, wegen zeitlicher Güter miteinander vor dem heidnischen Richter zu streiten, und Matthäus (18, V. 15—18) gibt Anweisung, wie man sich statt dessen verhalten solle. Dies mußte, nach der Natur der Sache und der kirchlichen Verfassungsentwicklung, dahin füren, daß dergleichen Angelegenheiten vor die Presbyter und später den Bischof als Schiedsrichter gebracht wurden; und zu Cyprians Zeiten (Jungk, de originibus et progressu episcopalis judicii in causis civilibus laicorum usque ad Justinianum, Berolin. 1832, p. 12 ff.) hatte sich hierin eine feste Gewonheit gebildet, die, als unter Konstantin die Kirche statliche Anerkennung fand, bereits sicher war.

Konstantin hat zwei dieselbe teils formulirende, teils ausbildende Konstitutionen gegeben. Zuerst ein Gesetz vom Jar 321, in welchem er bestimmt, daß die Prozeßparteien, auch nachdem sie schon sich vor dem Richter eingelassen, in jedem der Sentenz vorhergehenden Stadium der Streitsache dieselbe vor den Bischof und seine Audienz sollen bringen dürfen. Sirmond, Appendix Codicis Theodosiani, Paris 1631, c. 17, und XVII Const. quas Jac. Sirmondus — divulgavit, ed. Hänel, Bonn. 1844, Col. 431. Sodann ein Gesetz von 331, in welchem er bestimmt, daß der bischöfliche Spruch nicht nur, was teilweis bereits in seiner Natur als Schiedsspruch lag, inappellabel und selbst durch In Integrum Restitutio nicht anfechtbar sei, daß er ferner von allen weltlichen Behörden exequirt werden solle, sondern auch — und dies war eine wichtige Neuerung — daß schon der Antrag einer der Prozeßparteien genüge, um die Sache an das geistliche Gericht zu bringen. Diese zweite Verordnung ist zuerst von Cujacius, dann von Sirmond a. a. O. c. 1 herausgegeben, und die seit Jak. Gothofredus mit Ungrund bestrittene Ächtheit dieser Konstitutionen dargetan von Hänel a. a. O. in der Einleitung und bereits früher in der Schrift De constt. quas Jac. Sirmondus Paris. a. 1631, edidit. Lips. 1840. Eine beschränkende Veränderung erfur das Rechtsinstitut erst durch die Kaiser Arkadius und Honorius, welche im Jar 398 die Möglichkeit einseitiger Provokation auf die Audientia Episcopalis wider aufhoben, und sie bloß noch als gewönliche Kompromiß-Instanz fortbestehen ließen — l. 10 Th. C. de jurisdict. (2, 1) l. 7 Justinian. C. de audientia episc. (1, 4) —, von deren die Bischöfe doch noch immer in Anspruch nehmender Geschäftslast der heil. Augustinus (confess. 6, 3. 37) erzält. In letzterer Gestalt ist das Institut durch Valentinian III. im Jare 452 bestätigt worden (Novell. Valentin. III. 35. 6. Hugo, Jus civ. Antejust. p. 1347), dann in das Justinianische Recht (s. oben) übergegangen, und hat im Orient sich später wider zu größerer Intensität entwickelt.

Im Westen wird es — auf Grund der Schriftstellen und der älteren kirchlichen Sitte — schon vor Konstantin einheimisch gewesen sein und mußte es auch unter den germanischen Völkern, soweit dieselben Heiden oder Ketzer waren, bleiben. Die zweite der obigen konstantinischen Konstitutionen wurde benutzt in der Collatio XV. capp. des Florus von Lyon (853) bei d'Achery, Spicileg. T. 1, p. 597 und von Regino de synodall. causs. lib. 2, c. 116 (906); vollständiger von Benediktus Levita (Capp. Reg. Francor. 5, 366—368), der sie ex sexto decimo Theodosii imperatoris libro, also warscheinlich einem Anhange zum Theodos. Codex citirt, zugleich aber mit einem Eingange versehen hat, welcher eine fingirte Rezeption abseiten des Kaisers Karl enthält. Hieraus ging sie unter Theodosius Namen in die späteren Sammlungen, namentlich des Anselmus, Ivo und Gratian (c. 35—37, C. 11, qu. 1) über, wo (Dist. 90 c. 7) unter dem Namen von Statuta Ecclesiae antiqua auch die Schriftstelle des Korintherbriefes aufgenommen

ist. Später hat sich Innocenz III. (c. 13 X. de judiciis [2,1]) zur Begründung der Denunciatio evangelica (s. d.) noch darauf bezogen, wärend die Praxis die Audientia episc. nicht mehr festhielt. Sie ging in der sonstigen Entwicklung der bischöflichen Jurisdiktion (s. d.) auf. Vgl. außer dem oben angefürten Jungk — Schilling, de origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus, Lips. 1825; Turck, de jurisdictionis civilis per medium aevum cum ecclesiastica conjunctae origine et progressu, Monast. 1832; Dove, De jurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu, Berol. 1855, p. 7 ff. **Mejer.**

Auferstehung Jesu Christi, s. Jesus Christus.

Auferstehung der Toten. 1) Allgemeiner Begriff der Auferstehung der Toten. Einen solchen an die Spitze unsrer Untersuchung zu stellen, ist deswegen notwendig, weil noch immer, selbst in wissenschaftlichen Abhandlungen die spezifisch-christliche Lehre von der Auferstehung nicht gehörig unterschieden wird von der allgemein menschlichen Anung oder Hoffnung der „Unsterblichkeit", des „Fortlebens nach dem Tode" u. dgl. Und selbst das ist zum mindesten misverständlich, wenn man, wie z. B. Brandes in den Studien und Kritiken 1872, III, S. 534 ff. tut, als das spezifisch-christliche die „feste Gewissheit des ewigen Lebens" darstellt. Handelt es sich doch in der Auferstehungslehre durchaus nicht um das allgemeine eines ewigen Lebens überhaupt, sondern um eine bestimmte Form, in der —, und um eine bestimmte, endgeschichtliche Tatsache, durch welche sich, und zwar wesentlich für den Leib des Menschen, der Eintritt in den Vollgenuss des ewigen Lebens vollziehen soll. — Fassen wir aber zunächst den Ausdruck „Auferstehung" für sich ins Auge, so ist derselbe offenbar ein bildlicher, hergenommen von der Anschauung des durch das Begräbnis hinunter in die Erde, in die Grube versenkten Toten; zu dessen Liegen oder Ruhen unten in der Erde als der Bezeichnung des Todeszustandes bildet das „Aufstehen oder Hervorkommen aus dem Grabe" den natürlichen Gegensatz und die naheliegendste Ausdrucksweise für den Gedanken der Befreiung aus dem Todeszustand und des Widereintritts ins Leben. Nimmt man hinzu, dass für das Alte Testament die faktische Anschauung von Menschen, die buchstäblich aus dem Tode „aufgestanden" waren, in den Totenerweckungen des Elia und Elisa (1 reg. 17, 17 ff., 2 reg. 4, 20 ff., vollends 13, 20 f.), für das Neue Testament aber solche in den durch Christum vollzogenen Totenerweckungen, namentlich in Jesu eigener Auferstehung vorlagen, so ist es ganz begreiflich, dass auf christlichem Boden „Auferstehung" der terminus technicus für die gehoffte ganze, auch leibliche Widerbelebung der Toten wurde. Aber gerade damit ist auch die zunächst nur bildliche Bedeutung des Worts nur um so mehr bestätigt, als ja jene auferstandenen Toten — von Christo selbst sehen wir einstweilen ab — nicht, wie wirs in der Lehre von der Auferstehung glauben, zu einem neuen, ewigen, sondern zum alten, irdischen Leben aufstanden, also die Parallele der Vorgänge keine vollkommene ist. Alles dies heben wir schon hier deswegen hervor, weil es uns klar zeigt, dass der terminus „Auferstehung" zu jenen, besonders auf bildlichen Darstellungen noch häufigen krassen Vorstellungen von Toten, welche sich am Auferstehungstag buchstäblich, äußerlich aus dem Grab herausarbeiten, nicht berechtigt. Wo in der h. Schrift eine derartige bildliche Schilderung sich findet, wie z. B. Joh. 5, 29, da ist die daneben stehende, eigentliche, den wirklichen Gedanken des Bildes bezeichnende Ausdrucksweise (dort z. B. V. 21) nicht zu übersehen. Dieser eigentliche Kern des Ausdrucks ist die Widerbelebung der ganzen, in den Tod eingegangenen Persönlichkeit, der Widerbeginn eines Lebens für dieselbe nach Seele und Leib, eines Lebens, das in der einen Beziehung für sie ein neues, in der andern ein ihrem früheren, das mit dem Tod aufgehört hatte, änliches ist, und zwar der Widerbeginn eines solchen Lebens an einem einzelnen bestimmten Zeitpunkt. Nicht um bloße, ununterbrochene Fortdauer des Lebens, sondern um einen Moment handelt es sich, da nach Verfluss eines Zwischenzeitraums, wärend dessen das Leben in seiner alten Weise sistirt hatte, dasselbe in neuer Weise wider beginnt. Und endlich gilt dieser Moment und Akt der Widerbelebung nicht dem oder jenem einzelnen Menschen für sich, sondern der ganzen

Gemeinschaft der Toten (ob aller auf einmal, darüber unten weiteres), jener Moment ist im allgemeinen derselbe, an dem überhaupt an die Stelle der alten Welt eine neue tritt, ist ein endgeschichtlicher, eschatologischer Vorgang im strengen Sinne des Worts.

2) *Das „dass" der Auferstehung der Toten.* „Es darf als Tatsache hingestellt werden, dass eine feste Gewissheit in betreff des ewigen Lebens und unsrer Berufung zu demselben erst durch das Christentum gegeben worden ist." Außerhalb desselben, auch die Andeutungen des Parsismus nicht ausgenommen, „war und ist es noch immer so, wie es Hebr. 2, 15 gesagt wird: sie müssen aus Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein; und ungeachtet aller Bemühungen bleibt der Tod in diesen Kreisen, was er immer gewesen ist, der Fürst des Schreckens, dem sich freilich wol hie und da die trotzige Verzweiflung mit einem salto mortale im eigentlichsten Sinn in die Arme stürzen mag." Brandes a. a. O. S. 535). Zu diesen schönen Worten müssen wir nur eine dreifache Modifikation hinzufügen: einmal, wie schon oben gesagt, dass es sich nicht um ewiges Leben im allgemeinen, sondern um leibliche Auferstehung handelt; sodann, dass nicht „das Christentum", dieses vieldeutige Abstraktum, sondern der persönliche Christus, vor allem durch die Tatsache seiner Auferstehung jene feste Gewissheit gebracht hat, und endlich, dass auch in Beziehung auf diese Warheit, wie auf andere, das *Alte Testament* immer klarer die Hoffnung, ja zuletzt die Gewissheit der Sache, aber eben als einer erst künftig zu verwirklichenden ausgesprochen hat. Inwiefern schon die *Thorah* mittelbar diese Gewissheit enthält, wird unten (bei Besprechung von Matth. 22) deutlich werden. Was aber die *Prophetie* betrifft, so erhebt sich, wie Oehler sagt (A. T. Theol. II S. 240 ff.) dieselbe entschieden „zur Verkündigung der Vernichtung des Todes und der Auferstehung der Toten, allerdings zunächst nicht für das Individuum, sondern nur für die Gemeinde. So in Hosea 6, 2; 13, 14, obgleich in letzterer Stelle die Todesüberwindung bloß hypothetisch und zwar für die Gemeinde im ganzen gesetzt ist (vgl. Keil und den freilich ganz anders erklärenden Simson z. d. St.)". Aber die Prophetie geht weiter, sie statuirt auch, dass „die Gerechten (also die Individuen), die im Glauben an die Verheißungen Gottes heimgegangen sind, an der Vollendung des Reiches Gottes, auf die sie gewartet, selbst auch Anteil bekommen werden". Jes. 26, 19 ff. wird die Auferstehung der Gerechten, und zwar one Zweifel im eigentlichen, nicht im typischen Sinn geweissagt (auch Diestel in der 4. Aufl. des Knobelschen Kommentars gibt eine „dämmernde Anung der Auferstehung" zu). Und wärend Ezechiel Kap. 37 sicher nur im symbolischen Sinn von der Auferstehung Israels die Rede ist und man höchstens sagen kann, das ganze Bild hätte der Prophet nicht gebrauchen können, wenn die eigentliche Auferstehung ganz außerhalb seines Gedankenkreises lag, wird dagegen Daniel 12, 2 u. 3 die eigentliche Auferstehung, und zwar als eine doppelte, zum Leben und zu ewiger Schmach verkündigt, übrigens auch hier noch nur für Angehörige Israels, nicht der Menschheit überhaupt. — Hat die Prophetie den Auferstehungsgedanken objektiv erfasst und entwickelt, so ist derselbe für die *Hagiographen*, ihrer ganzen Art entsprechend das, freilich nur sehr allmählich und nie völlig klar hervortretende Resultat der subjektiven Anschauung von der, *über alles, auch Tod und Grab, hinausreichenden Lebensgemeinschaft Gottes mit den Seinen.* Diese Hoffnung und Überzeugung scheint uns zwar, nicht blos in Psalm 48, 15; 68, 21, sondern auch (gegen Öhler a. a. O. S. 309 f. u. and.) in Ps. 16, 10 f.; 17, 5 noch nicht vorzuliegen, wol aber sprechen Ps. 49, 16 (vgl. Delitzsch und Hupfeld z. d. St.) und 73, 23 ff. zwar (Oehler) „kein objektives Gotteswort, aber das Postulat des Glaubens aus, dass für den Gerechten sein Dasein in Herrlichkeit und unzerstörlichem Besitz der Gemeinschaft mit Gott auslaufen müsse." Endlich im Buch Hiob 19, 25—27 ist zwar sicher nicht von einem Schauen Gottes in „neuem, geistlichem Leib" (Delitzsch z. d. St.), wol aber von einem solchen „momentanen Schauen Gottes die Rede, das allerdings einen Fortbestand der Gemeinschaft Hiobs mit Gott nach dem Tode voraussetzt" (Oehler a. a O. S. 318). Aber genaueres über die Sache wusste und wagte offenbar Hiob nicht auszusagen.

Was das A. T. ant und hofft, erhebt das **Neue** zur festen Lehre. Gegenüber der sadducäischen Läugnung tritt Jesus, den Geist des Alten Testaments in tiefsinniger Deutung des Gottesworts in der Thorah „ich bin der Gott Abrahams“ u. s. w. klar herausstellend, eben die ewige Lebensgemeinschaft Gottes mit den Seinen wesentlich betonend, dieselbe aber auf den ganzen Menschen, also auch dessen Leiblichkeit beziehend für die leibliche Auferstehung ein (Matth. 22, 30—32). Diese, Auferstehung garantirende Gottesgemeinschaft aber ist in Ihm gegeben, daher nennt er Sich selbst die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25). Schon hiemit indirekt, aber auch verbis expressis wehrt er zugleich die grob-sinnliche, pharisäische Auffassung ab und legt den Grund zu der paulinischen Weiterbildung des Gedankens vom pneumatischen Leib dadurch, dass er den Zustand der Auferstandenen als *ἰσάγγελον εἶναι* bezeichnet (Luk. 20, 36). — Auch Paulus, der ehemalige Pharisäer (act. 23, 6) fasst in Röm. 8, 11 die Auferstehung von der Seite, dass die schon jetzt vorhandene, ethisch-physische d. h. pneumatische Lebensgemeinschaft mit Gott die künftige Vollendung derselben im ewigen Leben garantirt; dies träte dann besonders klar hervor, wenn an dieser Stelle mit Tischendorf ed. VIII nach Cod. ℵ, A, C, P gegen B, D, E, F, G u. s. w. und Peschito (*διὰ τὸ*) zu lesen wäre *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος πνεύματος*. In diesen Gedankenkreis gehören noch wesentlich die Aussprüche der **johanneischen** Briefe, denen das, dass, wer den Son Gottes hat, eo ipso das ewige Leben hat (1 Joh. 5, 12) und dass ein Solcher deshalb nicht zu Schanden wird bei Seiner Zukunft (2, 28; 4, 17), dass er vielmehr einst Ihm änlich (*ὅμοιος*, nicht *ἴσος*, 3, 2) sein wird, so sehr im Centrum steht, dass sie daneben die, die eigentliche Auferstehung angehenden termini *ἀνάστασις, ἐγείρειν, ζωοποιεῖν* u. s. w. gar nicht gebrauchen. — Kann man sagen, dass in den seitherigen Stellen des N. T. mehr jene subjektive Seite des Auferstehungsgedankens, welche die Hagiographen angebant hatten, ausgebildet sei, so entwickelt namentlich Paulus, die **Tatsache** der Auferstehung Christi, des Hauptes und Erstlings, zu Grund legend, auch aufs klarste die objektive Seite, welche wir von der Prophetie geant sahen, die Lehre von der endgeschichtlichen Tatsache der Totenerweckung; so vor allem 1 Kor. 15 und 1 Thess. 4, 13 ff.; worüber unten mehr. Neben Paulus tritt in dieser Beziehung der neutestamentliche Prophet, apoc. 20. Für beide aber ist, so gewiss sie die allgemeine Auferstehung lehren, doch die der Gerechten von vorwiegendem Interesse und wird daher auch diese mit Vorliebe des näheren geschildert.

Das „dass“ der Auferstehung kann nach der h. Schrift gar keinem Zweifel unterliegen. Die Lehre von der *ἀνάστασις νεκρῶν* zält der Hebräerbrief zu den Anfangsgründen der christlichen Unterweisung (6, 1). Und obgleich in 1 Kor. 15 eine Art Beweis für die Auferstehungslehre angetreten wird, so kann man doch sagen: dieselbe steht für das N. T. so fest, dass es sich gar nicht die Mühe gibt, etwa in philosophirender Weise eine rationelle **Begründung** dafür zu geben. Sie hat ihren realen, nicht logischen Grund in der Gottesidee, und zwar nicht zuerst, wie Brandes a. a. O. ausfürt, in der Liebe Gottes, sondern, wie schon hervorgehoben wurde, in dem durchaus real gefassten Verhältnis Gottes zu den Menschen, zumal den Gläubigen, seinen Kindern, somit zugleich in der Idee des Menschen. Nur hilfsweise kommen neben dieser Grundanschauung alle jene Beweise in Betracht, die man aus den göttlichen Eigenschaften der Liebe, der Macht, der Gerechtigkeit (vgl. Kants moralischen Beweis für die Unsterblichkeit) u. s. f. hergenommen hat.

3) **Das „Wie“ der Auferstehung.** Mehr als irgendwo muss an die Spitze der Untersuchung hierüber das ehrliche Bekenntnis *ἐκ μέρους γινώσκομεν, δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι βλέπομεν* (1 Kor. 13, 9. 12) treten. Alles, was über die biblischen Andeutungen in dieser Beziehung hinausgeht, ist kaum mehr als Hypothese, und nur **der** Kanon wird unanfechtbar sein: dieselbe ist um so warscheinlicher, je mehr sie sich aus dem Ganzen der biblischen Anschauung deduziren lässt. — Wir glauben jedoch für unsere Untersuchung zwei Punkte, den Akt der Auferstehung einerseits und den Habitus der Auferstehenden, also besonders das Verhältnis des Auferstehungsleibs zu dem jetzigen, auseinanderhalten zu müssen.

a) Das die Auferstehung wirkende Subjekt, ὁ ἐγείρων, ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς ist nach sämtlichen paulinischen Stellen (z. B. Röm. 4, 17; 8, 11; 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 1, 9) Gott der Vater; ebenso Joh. 5, 21, doch ist schon hier neben dem Vater, sodann Joh. 6, 39, 40, 54 allein für sich Christus als der Auferwecker genannt. Beide Darstellungen gehen in dem „Gott durch Christum“ zusammen; wie, dies zu untersuchen ist Sache der das Verhältnis Gottes und Christi überhaupt darstellenden Artikel. Für unsre Aufgabe aber ist die Hauptfrage: ist es eine, von außen her erfolgende, auf und in die Toten hinein geschehende Machttat Gottes, der selbst den Toten transscendent bliebe; was hier vor sich geht, oder ist es eine Wirkung des, s. v. v., immanenten Gottes; eine unmittelbar aus den Gestorbenen selbst sich herausentfaltende, nur das bereits in ihnen liegende zur Entwicklung bringende Lebenswirkung? Gemäß der schon besprochenen Stelle Röm. 8, 11 ist diese Frage in der zweiten Richtung zu bejahen; doch so, dass auch die erstere zu ihrem Rechte kommt. Dem Verhältnis Gottes zum Menschen entspricht überhaupt nur die Annahme, dass dieser Lebensakt in Einem zugleich Entfaltung des im Menschen vorhandenen göttlichen Lebenskeims und Tat des zugleich transscendenten, jenen Keim weckenden und Kraft aus sich neu in den Menschen eingießenden Gottes ist; die onedies zur Blüte und Frucht treibende Knospe wird durch die Stralen der göttlichen Lebenssonne zur Vollendung gefürt (vgl. Rinck, Zustand nach dem Tod, 2. Aufl. S. 208). So ist die Sache jedenfalls nach Röm. 8, 11 bei den Gerechten, die Gottes h. Geist in sich haben, zu denken; per analogiam wird übrigens geschlossen werden dürfen, dass änlich bei den Gottlosen die in ihnen liegende, aber ins Ungöttliche missbrauchte, ursprünglich göttliche Lebenskraft mitwirkt zu der, für sie zum Verderben ausschlagenden Auferstehung; auch das Ungöttliche muss zur Reife kommen und Gottes Gericht ist immer zugleich Selbstgericht der betreffenden Geschöpfe. — Wann aber wird dieser Akt erfolgen? Er ist, wie wir schon zu Anfang gesagt, ein eschatologischer, wir antworten also: am Ende der Welt, oder: bei der Widerkunft Christi, und glauben uns hiefür auf den ganzen Connex der biblischen Anschauung berufen zu können. Näher aber sagen wir: nur am Ende der Welt; erst der in sichtbarer Herrlichkeit widerkommende Christus wird mit seinem Macht- und Lebenswort die Toten erwecken. Damit treten wir aufs positivste derjenigen Auffassung der s. g. ersten Auferstehung entgegen, welche dieselbe als einen seit der Auferstehung fortgehenden, je und je an den „Heiligen“ erfolgenden Akt sofortiger, nach dem Tod erfolgender Versetzung in verklärten Leibeszustand fasst (so Oetinger; neuerdings Kapff, Rinck u. a., vgl. Rinck a. a. O. S. 228 ff. Nicht hieher gehört Bengel, der zwar diese erste Auferstehung auch als fortgehend fasst, aber auf das Millennium beschränkt, s. Gnomon zu apoc. 20, 5). Dagegen muss, nicht bloß nach apoc. 20, sondern auch nach 1 Thess. 4, 16 f.; 1 Kor. 15, 23 ff. (εἶτα) zugegeben werden, dass jener endgeschichtliche Eine Akt in zwei, auch zeitlich getrennten Phasen verläuft, dass zuerst und für sich die Gerechten, welche dann am Richteramt Christi Anteil haben, und dann die übrigen auferweckt werden. Das Nähere siehe die Artikel: Letztes Gericht, Widerkunft Christi, Tausendjäriges Reich.

b) Fragen wir aber: was tut denn eigentlich Gott damit, dass er die Toten auferweckt, so hängt diese Frage mit der nach dem Zustand, besonders Leibeszustand der Auferstehenden aufs engste zusammen. Im allgemeinen steht es nach dem N. T. fest, dass es sich um Herstellung einer neuen, den Lebensgesetzen der Ewigkeit entsprechenden Leiblichkeit handelt. Dieses allgemeine folgt klar aus allem, was das N. T. über unser Teilnehmen an der δόξα Gottes und Christi, über unser ὅμοιοι αὐτῷ εἶναι u. dgl. sagt. Aber Paulus redet auch ausdrücklich von dieser Leiblichkeit, one Zweifel 2 Kor. 5, 1 ff. (siehe besonders Osiander z. d. St.), wo er hauptsächlich den Ursprung derselben (ἀχειροποίητος, αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς) betont, jedenfalls aber 1 Kor. 15, 44 ff., wo er die Beschaffenheit derselben mit den Worten bezeichnet: σῶμα πνευματικόν, φορέσομεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου u. s. f. Beiläufig sei schon hier wider darauf hingewiesen, dass man per analogiam für die Gottlosen schließen muss, ihr

Auferstehungsleib werde ein antichristlich-, diabolisch-pneumatischer sein. Allein was liegt nun des Näheren in dem Ausdruck „pneumatischer Leib"? Mit Umschreibungen, wie „ein vollkommenes Organ und Symbol des Geistes", „ein Lichtleib, ganz durchdrungen von den obern himmlischen Elementen, ein Leib waren ewigen Lebens mit voller Harmonie aller Kräfte" (Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens S. 385, vgl. Hamberger, phys. sacra u. a.), auch mit Aufzälung der Eigenschaften dieses Leibes, impassibilitas, claritas, agilitas, subtilitas (Augustin serm. 99 de temp., Ambrosius ad Cor. 1, 15, cf. Rinck a. a. O. S. 215) ist denn doch nicht viel Greifbares, über anende Intuition Hinausgehendes gesagt. Das wichtigste ist jedenfalls das unbedingte Freisein auch der Leiblichkeit vom Sündendienst, von der δουλεία τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου (Röm. 7,24 f.; 8,23), jenes Klopstockſche „von keiner Sünde mehr entweiht, nicht mehr ein Kind der Sterblichkeit" u. s. w. Allerdings gibt uns das N. T. zwei Anhaltspunkte für einige Klarerstellung der Sache; der eine ist das Vorbild Christi des Verklärten, der andere die Analogie derer, welche nach 1 Kor. 15, 51 ff. und 1 Thess. 4, 15—17 am Auferstehungstag noch irdisch-lebendig sind und verwandelt werden, wobei zu letzterem die alttestamentlichen Typen, Henoch und Elia beizuziehen wären. Allein das erstere betreffend, darf doch nicht vergessen werden, einmal dass Christus nach der Auferstehung und Christus nach der Himmelfart nicht identisch sind, dass also für uns, die dem letzteren änlich sein werden, aus den 40 Tagen nicht zu viel geschlossen werden darf; sodann aber namentlich, dass Christus immer der Herr bleibt, wir die Geschöpfe, dass also bei aller Anwendung des von Ihm dem Verklärten gesagten auf uns die Restriktion beizufügen ist: dies gilt nur soweit es von Geschöpfen möglich ist. Und über das zweite, die „Verwandlung", die Hinrückung irdisch Lebender in himmlische Existenzweise fehlt uns doch alle Anschauung. Aus beiden wird als das wesentlichste doch nur das Negative gewonnen werden, dass wir in der einstigen Leiblichkeit von den sinnlichen, dieser heutigen Ordnung der Dinge entsprechenden Lebensbedingungen und Lebensordnungen (vgl. κοιλία 1 Kor. 6, 13) frei sein werden. Hierauf, und zwar speziell nach der Seite der Geschlechtlichkeit, zwar nicht des Geschlechtsunterschieds an sich, wol aber der Geschlechtsfunktion, weist auch jenes ἰσάγγελον εἶναι, worin freilich auch im allgemeinen die unbedingte Fähigkeit zum Dienst Gottes enthalten ist. Da wir aber über himmlische Existenzweise eben nichts näheres wissen, so müssen wir uns bescheiden, also auch namentlich die heikle Frage, wie die, im allgemeinen gewiss auch für das Jenseits zu bejahende geschöpfliche Beschränktheit (Vogt, Stud. u. Krit. 1873, II, S. 301) mit jener unbedingten Fähigkeit zum Dienste Gottes zusammengeht, sowie die andere, ob ein allmähliches Wachsen und Sichvervollkommnen jener Leiblichkeit zu denken ist, auf sich beruhen lassen.

Auf Grund des Gesagten werden wir im Stande sein, das Verhältnis des Auferstehungsleibes zu dem jetzigen, soweit uns hierüber überhaupt Erkenntnis möglich ist, zu beleuchten. Von völliger Identität des einen und andern, wie sich, außer Origenes und seiner Schule, die orthodoxen Lehrer alter und reformatorischer Zeit die Sache gedacht (s. Kahnis, luth. Dogmatik III. S. 567 ff., Hamberger, phys. sacra 38 ff. vgl. die Dogmengeschichten und Dogmatiken, z. B. Luthardt, H. Plitt u. a.), von der Anschauung, dass dieser Leib, der spirituale nur quoad qualitates, nicht quoad substantiam sei, vielmehr idem numero ac substantia, zu Stande komme durch Widersammlung der variae particulae hic inde dissipatae (Quenstedt, vgl. bei Luthardt a. a. O. S. 293 und Vogt a. a. O. S. 309) kann gar keine Rede sein. Aber auch nicht von Identität des Auferstehungsleibes mit einem präsumirten, ursprünglichen, den ersten Menschen durch den Sündenfall abhanden gekommenen, dem Leib Gottes änlichen Leib (Hamberger in versch. Art. der theol. Jarb. 1862—67, sodann physica sacra); denn jene Präsumtion und ihre Basis, die Leiblichkeit Gottes, wäre erst zu erweisen. Aber es kann auch zwischen Einst und Jetzt kein voller Gegensatz sein, wobei zuletzt die Leiblichkeit der Auferstandenen ganz geläugnet wird (so schon die korinthischen und die späteren Gnostiker und alle, bloß „geistige" Auferstehung lehrenden

a) Das die Auferstehung wirkende Subjekt, *ὁ ἐγείρων, ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς* ist nach sämtlichen paulinischen Stellen (z. B. Röm. 4, 17; 8, 11; 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 1, 9) Gott der Vater; ebenso Joh. 5, 21, doch ist schon hier neben dem Vater, sodann Joh. 6, 39, 40, 54 allein für sich Christus als der Auferwecker genannt. Beide Darstellungen gehen in dem „Gott durch Christum" zusammen; wie, dies zu untersuchen ist Sache der das Verhältnis Gottes und Christi überhaupt darstellenden Artikel. Für unsre Aufgabe aber ist die Hauptfrage: ist es eine, von außen her erfolgende, auf und in die Toten hinein geschehende Machttat Gottes, der selbst den Toten transscendent bliebe, was hier vor sich geht, oder ist es eine Wirkung des, s. v. v., immanenten Gottes, eine unmittelbar aus den Gestorbenen selbst sich herausentfaltende, nur das bereits in ihnen liegende zur Entwicklung bringende Lebenswirkung? Gemäß der schon besprochenen Stelle Röm. 8, 11 ist diese Frage in der zweiten Richtung zu bejahen, doch so, dass auch die erstere zu ihrem Rechte kommt. Dem Verhältnis Gottes zum Menschen entspricht überhaupt nur die Annahme, dass dieser Lebensakt in Einem zugleich Entfaltung des im Menschen vorhandenen göttlichen Lebenskeims und Tat des zugleich transscendenten, jenen Keim weckenden und Kraft aus sich neu in den Menschen eingießenden Gottes ist; die onedies zur Blüte und Frucht treibende Knospe wird durch die Stralen der göttlichen Lebenssonne zur Vollendung gefürt (vgl. Rinck, Zustand nach dem Tod, 2. Aufl. S. 208). So ist die Sache jedenfalls nach Röm. 8, 11 bei den Gerechten, die Gottes h. Geist in sich haben, zu denken; per analogiam wird übrigens geschlossen werden dürfen, dass ünlich bei den Gottlosen die in ihnen liegende, aber ins Ungöttliche missbrauchte, ursprünglich göttliche Lebenskraft mitwirkt zu der, für sie zum Verderben ausschlagenden Auferstehung; auch das Ungöttliche muss zur Reife kommen und Gottes Gericht ist immer zugleich Selbstgericht der betreffenden Geschöpfe. — Wann aber wird dieser Akt erfolgen? Er ist, wie wir schon zu Anfang gesagt, ein eschatologischer, wir antworten also: am Ende der Welt, oder: bei der Widerkunft Christi, und glauben uns hiefür auf den ganzen Connex der biblischen Anschauung berufen zu können. Näher aber sagen wir: nur am Ende der Welt; erst der in sichtbarer Herrlichkeit widerkommende Christus wird mit seinem Macht- und Lebenswort die Toten erwecken. Damit treten wir aufs positivste derjenigen Auffassung der s. g. ersten Auferstehung entgegen, welche dieselbe als einen seit der Auferstehung fortgehenden, je und je an den „Heiligen" erfolgenden Akt sofortiger, nach dem Tod erfolgender Versetzung in verklärten Leibeszustand fasst (so Oetinger; neuerdings Kapff, Rinck u. a., vgl. Rinck a. a. O. S. 228 ff. Nicht hieher gehört Bengel, der zwar diese erste Auferstehung auch als fortgehend fasst, aber auf das Millennium beschränkt, s. Gnomon zu apoc. 20, 5). Dagegen muss, nicht bloß nach apoc. 20, sondern auch nach 1 Thess. 4, 16 f.; 1 Kor. 15, 23 ff. (*εἶτα*) zugegeben werden, dass jener endgeschichtliche Eine Akt in zwei, auch zeitlich getrennten Phasen verläuft, dass zuerst und für sich die Gerechten, welche dann am Richteramt Christi Anteil haben, und dann die übrigen auferweckt werden. Das Nähere siehe die Artikel: Letztes Gericht, Widerkunft Christi, Tausendjähriges Reich.

b) Fragen wir aber: was tut denn eigentlich Gott damit, dass er die Toten auferweckt, so hängt diese Frage mit der nach dem Zustand, besonders Leibeszustand der Auferstehenden aufs engste zusammen. Im allgemeinen steht es nach dem N. T. fest, dass es sich um Herstellung einer neuen, den Lebensgesetzen der Ewigkeit entsprechenden Leiblichkeit handelt. Dieses allgemeine folgt klar aus allem, was das N. T. über unser Teilnehmen an der *δόξα* Gottes und Christi, über unser *ὅμοιοι αὐτῷ εἶναι* u. dgl. sagt. Aber Paulus redet auch ausdrücklich von dieser Leiblichkeit, one Zweifel 2 Kor. 5, 1 ff. (siehe besonders Osiander z. d. St.), wo er hauptsächlich den Ursprung derselben (*ἀχειροποίητος, αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) betont, jedenfalls aber 1 Kor. 15, 44 ff., wo er die Beschaffenheit derselben mit den Worten bezeichnet: *σῶμα πνευματικόν, φορέσομεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου* u. s. f. Beiläufig sei schon hier wider darauf hingewiesen, dass man per analogiam für die Gottlosen schließen muss, ihr

Auferstehungsleib werde ein antichristlich-, diabolisch-pneumatischer sein. Allein was liegt nun des Näheren in dem Ausdruck „pneumatischer Leib"? Mit Umschreibungen, wie „ein vollkommenes Organ und Symbol des Geistes", „ein Lichtleib, ganz durchdrungen von den obern himmlischen Elementen, ein Leib waren ewigen Lebens mit voller Harmonie aller Kräfte" (Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens S. 385, vgl. Hamberger, phys. sacra u. a.), auch mit Aufzälung der Eigenschaften dieses Leibes, impassibilitas, claritas, agilitas, subtilitas (Augustin serm. 99 de temp., Ambrosius ad Cor. 1, 15, cf. Rinck a. a. O. S. 215) ist denn doch nicht viel Greifbares, über anende Intuition Hinausgehendes gesagt. Das wichtigste ist jedenfalls das unbedingte Freisein auch der Leiblichkeit vom Sündendienst, von der *δουλεία τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* (Röm. 7, 24 f.; 8, 23), jenes Klopstockſche „von keiner Sünde mehr entweiht, nicht mehr ein Kind der Sterblichkeit" u. s. w. Allerdings gibt uns das N. T. zwei Anhaltspunkte für einige Klarerstellung der Sache; der eine ist das Vorbild Christi des Verklärten, der andere die Analogie derer, welche nach 1 Kor. 15, 51 ff. und 1 Thess. 4, 15—17 am Auferstehungstag noch irdisch-lebendig sind und verwandelt werden, wobei zu letzterem die alttestamentlichen Typen, Henoch und Elia beizuziehen wären. Allein das erstere betreffend, darf doch nicht vergessen werden, einmal dass Christus nach der Auferstehung und Christus nach der Himmelfart nicht identisch sind, dass also für uns, die dem letzteren änlich sein werden, aus den 40 Tagen nicht zu viel geschlossen werden darf; sodann aber namentlich, dass Christus immer der Herr bleibt, wir die Geschöpfe, dass also bei aller Anwendung des von Ihm dem Verklärten gesagten auf uns die Restriktion beizufügen ist: dies gilt nur soweit es von Geschöpfen möglich ist. Und über das zweite, die „Verwandlung", die Hinrückung irdisch Lebender in himmlische Existenzweise fehlt uns doch alle Anschauung. Aus beiden wird als das wesentlichste doch nur das Negative gewonnen werden, dass wir in der einstigen Leiblichkeit von den sinnlichen, dieser heutigen Ordnung der Dinge entsprechenden Lebensbedingungen und Lebensordnungen (vgl. *κοιλία* 1 Kor. 6, 13) frei sein werden. Hierauf, und zwar speziell nach der Seite der Geschlechtlichkeit, zwar nicht des Geschlechtsunterschieds an sich, wol aber der Geschlechtsfunktion, weist auch jenes *ἰσάγγελον εἶναι*, worin freilich auch im allgemeinen die unbedingte Fähigkeit zum Dienst Gottes enthalten ist. Da wir aber über himmlische Existenzweise eben nichts näheres wissen, so müssen wir uns bescheiden, also auch namentlich die heikle Frage, wie die, im allgemeinen gewiss auch für das Jenseits zu bejahende geschöpfliche Beschränktheit (Vogt, Stud. u. Krit. 1873, II, S. 301) mit jener unbedingten Fähigkeit zum Dienste Gottes zusammengeht, sowie die andere, ob ein allmähliches Wachsen und Sichvervollkommnen jener Leiblichkeit zu denken ist, auf sich beruhen lassen.

Auf Grund des Gesagten werden wir im Stande sein, das Verhältnis des Auferstehungsleibes zu dem jetzigen, soweit uns hierüber überhaupt Erkenntnis möglich ist, zu beleuchten. Von völliger Identität des einen und andern, wie sich, außer Origenes und seiner Schule, die orthodoxen Lehrer alter und reformatorischer Zeit die Sache gedacht (s. Kahnis, luth. Dogmatik III. S. 567 ff., Hamberger, phys. sacra 38 ff. vgl. die Dogmengeschichten und Dogmatiken, z. B. Luthardt, H. Plitt u. a.), von der Anschauung, dass dieser Leib, der spirituale nur quoad qualitates, nicht quoad substantiam sei, vielmehr idem numero ac substantia, zu Stande komme durch Widersammlung der variae particulae hic inde dissipatae (Quenstedt, vgl. bei Luthardt a. a. O. S. 293 und Vogt a. a. O. S. 309) kann gar keine Rede sein. Aber auch nicht von Identität des Auferstehungsleibes mit einem präsumirten, ursprünglichen, den ersten Menschen durch den Sündenfall abhanden gekommenen, dem Leib Gottes änlichen Leib (Hamberger in versch. Art. der theol. Jarb. 1862—67, sodann physica sacra); denn jene Präsumtion und ihre Basis, die Leiblichkeit Gottes, wäre erst zu erweisen. Aber es kann auch zwischen Einst und Jetzt kein voller Gegensatz sein, wobei zuletzt die Leiblichkeit der Auferstandenen ganz geläugnet wird (so schon die korinthischen und die späteren Gnostiker und alle, bloß „geistige" Auferstehung lehrenden

Philosophen und Theologen). Wie aber nun positiv die Sache zu denken ist, darüber sind die Ansichten nach drei Seiten, die jedoch nicht so gar weit auseinanderliegen, verschieden: die einen schließen sich an Origenes an, der nur die ewige Urgestalt, τὸ εἶδος, nicht die sinnlichen Stoffe des Körpers als identisch mit den jetzigen dachte, und statuiren so eine formelle oder „wesentliche Identität des alten und des neuen Leibes" (Martensen, Dogmatik § 275), Identität „der charakteristischen Grundform" (Splittgerber, Schlaf, Tod u. s. w. S. 38 ff., cf. Kahnis a. a. O. S. 569). Ist hiebei das individuelle Gepräge auch der Körperbildung gerettet, so wollen andere nur die Identität der Person selber, der Individualität für sich und der ihr innewonenden vis vegetativa annehmen, welch letztere wesentlich körperbildend wirkt (Schmieder, apost. Symbol S. 39; Vogt a. a. O. S. 312). Endlich lassen andere schon auf Erden zwischen Leib und Seele ein drittes, ein unmittelbares Organ und Symbol der Seele, eine feinere „sublimirte" Leiblichkeit, den „Ätherleib" oder „Nervenleib" u. s. f. existiren, welcher gemäß der sittlich-religiösen Entwicklung der Seele, besonders auch je nach würdigem oder unwürdigem Genuss des h. Abendmals sich immer mehr entweder ins Göttliche oder ins Dämonische entwickelt. Dieser Leib bleibt dem Verstorbenen, denn nie kann die Seele körperlos sein; so entsteht die Annahme eines Zwischenleibs, den viele in 2 Kor. 5 finden, und die Vollendung dieser sich nach Reife sehnenden Leiblichkeit käme eben durch die Auferstehung. Das Verhältnis desselben zum Auferstehungsleib wäre das des Samens zur reifen Frucht, cf. 1 Kor. 15 (siehe hauptsächlich Rinck a. a. O. S. 208 ff.). Offenbar hat die dritte Annahme nur das gegen sich, dass so eine eigentümliche Vermehrung der Faktoren des menschlichen Wesens entsteht; wer sonst trichotomisch steht, müsste hienach nun den Menschen nach 4 Faktoren konstruiren: Geist, Seele, Ätherleib, Leib. Warum soll nicht sozusagen die Seele ihr eigener Ätherleib sein? Die Seele selbst ist das körperbildende, den Geist in Körperlichkeit umsetzende agens, das wird man J. H. Fichte zugeben müssen, die Seele hat — auch nach dem Tod des Leibs — Sehnsucht und Kraft, aus der Fülle des Lebens, in dem sie lebt und das ihr geboten wird, Leiblichkeit anzuziehen. Daher muss der Auferstehungsleib nicht bloß ihrer geistigen Individualität entsprechen, sondern auch insoweit der jetzigen Körperlichkeit als diese wirklich für den Betreffenden individuell charakteristisch war. Dies aber, one dass eine stoffliche Verwandtschaft der Bestandteile des neuen Leibs mit denen des alten anzunehmen wäre (Delitzsch, Psychologie S. 457 ff.), denn jene gehören der Geisteswelt, diese der Sinnenwelt an (χοϊκὸς 1 Kor. 15, 47). —

4) Die praktische Bedeutung der Lehre von der Auferstehung liegt, abgesehen von denjenigen Momenten, die sie mit der Eschatologie überhaupt gemein hat, darin, dass sie den Leib recht achten und benützen lehrt. Der Leib ist und soll immer mehr werden ein Tempel des h. Geistes, er und sein Leben ist weder Selbstzweck, noch auch bloßes Mittel zum Zweck, vollends nicht ein Kerker der Seele, sondern er ist ein Same, dessen einstige Vollendung in ihrem Charakter davon abhängt, welches Geistes Organ und Symbol er hienieden gewesen. Dem modernen Materialismus und dem falschen Spiritualismus gegenüber ist die christliche Auferstehungslehre einer der klarsten Wegweiser zum waren Ziele, auf den waren Lebensweg hin.

Die Litteratur zu dieser Frage ist groß. Außer den systematisch-theologischen Werken, wie Nitzsch, Kahnis, H. Plitt, Hofmann, Thomasius, des Unterr. christl. Lehrsystem u. a., sowie den biblischen Psychologieen, besonders Beck und Delitzsch, den Kommentaren zu den betr. Stellen, und, für die praktische Bedeutung, den Predigtbüchern, z. B. Kapff, Epistelnpredigten Nr. LX; Beck, Reden VI, 32 u. a., ist speziell zu vergleichen: Hamberger, physica sacra; Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens, besonders Kap. IX; Rinck, Zustand nach dem Tod; Cremer, Auferstehung der Toten; Splittgerber, Schlaf, Tod und Fortleben; Flörke, Lehre von den letzten Dingen; Luthardt, Lehre von den letzten Dingen; Auberlen, Daniel und Offenbarung. Die oben citirten Abhandlungen von Vogt und Brandes.

Robert Kübel.

Aufgebot. Ausrufung; Proklamation; Eheverkündigung. Daſs ſchon in früher chriſtlicher Zeit vor dem Eingehen von Ehen eine Bekanntgebung derſelben im Gottesdienſt — wenn nicht befohlen, ſo doch üblich geweſen iſt, wiſſen wir aus Tertullian (de monog. c. 11 de pudic. c. 4). Man fülte, daſs zum Ehelichwerden ἐν κυρίῳ auch dies gehöre, die Gemeinde zum Zeugen und ihre Gebete zur Begleitung zu haben. Aber auf die rechtliche Seite der Eheeingehung hatte dieſe Sitte keinen Bezug, ſo lange die Normen des römiſchen Rechts noch allein auch für die Chriſtenheit galten. — Später erſt, im 9. Jarhundert, ſtellten fränkiſche Geſetze die Forderung einer öffentlichen Bekanntmachung und zwar weniger aus dem religiös-gemütlichen Geſichtspunkt auf, als vielmehr aus dem rechtspolizeilichen — Erforſchung der Ehehinderniſſe. Fixirt wurde dies auf der vierten Lateralſynode (1215) durch Innocenz III., one daſs jedoch damals ſchon dieſes Kirchengeſetz zur allgemeinen Geltung gelangt wäre; ſolches geſchah endlich durch das Concil von Trient für die katholiſche Kirche, wärend die Ordnungen der Kirchen der Reformation ſchon zuvor das Aufbieten normirt hatten.

Der Zweck des Aufgebots war ein doppelter: Einladung der Gemeinde zur Fürbitte für die neue Ehe und Ladung zur Geltendmachung von etwaigen Anſprüchen Dritter, ſowie zur Namhaftmachung ſonſtiger Hinderniſſe der Ehe. In Deutſchland iſt dieſer zweite Zweck ſeit dem 1. Januar 1876 mit dem kirchlichen Aufgebot nicht mehr verbunden, weil der Anſchlag am Gemeindehaus dafür eintritt; es kann daher demjenigen, was von da an noch in der Kirche geſchieht, der Name „Aufgebot“ nur noch im uneigentlichen Sinne beigelegt werden, wie denn die meiſten kirchlichen Geſetze der Neuzeit hiefür die Bezeichnung: „Eheverkündigung“ angenommen haben. Die Nupturienten geben dabei ihr Vorhaben der chriſtl. Gemeinde bekannt und werden deren Fürbitte empfohlen.

Mit dem Wegfall der Bedeutung als peremtoriſche Citation iſt auch die Notwendigkeit einer mehrmaligen Eheverkündigung gefallen, und die evang. Kirchengeſetze begnügen ſich mit der einmaligen als Regel, verlangen aber dieſe mit Recht, jedoch kann Dispenſation durch die Superintendenz eintreten. Aus demſelben Grunde genügt die Verkündigung in einer Parochie, auch wenn die Verlobten nicht von dem gleichen Orte ſind. Auch die nachträgliche Verkündigung einer bereits geſchloſſenen bez. getrauten Ehe harmonirt mit dem jetzigen Begriff der Eheverkündigungen.

Daſs die kirchliche Verkündigung erſt geſchehen darf, nachdem man ſich von der Anordnung des bürgerlichen Aufgebots vergewiſſert hat und daſs jene ihre Geltung in derſelben Zeit wie dieſes (nach 6 Monaten) verliert, iſt ſelbſtverſtändlich; ebenſo daſs eine Siſtirung des Aufgebots auf Grund von Einſprachen Einfluſs auf die Verkündigung ausübt. — Obgleich der Standesbeamte, welcher eine geſetzlich verbotene Ehe aufböte oder ſchlöſſe, hiefür allein verantwortlich iſt, dem Geiſtlichen daher eine Kontrole in dieſer Beziehung nicht zuſteht, ſo kann dieſer doch eine ſolche Ehe im Hinblick auf die bevorſtehende Ungiltigkeits- oder Nichtigkeitserklärung derſelben weder verkündigen noch einſegnen wollen, weil er ſonſt einen weſenloſen kirchlichen Akt vollzöge.

Das Recht der Statsgeſetzgebung, der kirchlichen Eheverkündigung die früher damit verbunden geweſene bürgerliche Wirkung zu entziehen, kann vom Standpunkt der evang. Kirche aus nicht bezweifelt, dagegen aber dürfen die empfindlichen Folgen davon für ſie und ihre Diener nicht verkannt werden. **A. H.**

Aufklärung. Jede Richtung, die ein Zeitalter der Kirche beherrſcht, hat ihre Vorläufer und ihre Epigonen. Man ſpricht mit Recht von Vorläufern der Reformation in der alten und mittelalterlichen Kirche. So hat denn auch die alte und mittelalterliche Kirche Perſönlichkeiten und Richtungen, in denen ein Element der Aufklärung ſich zeigt, one daſs man ſie geradezu Aufklärer nennen kann. Was in ihnen den Charakter der Aufklärung trägt, iſt das Streben, den unterſcheidenden, poſitiven, auf Offenbarung ruhenden, heilskräftigen Charakter des Chriſtentums auf den allgemeinen, allen Religionen zu Grunde liegenden Natur- und Vernunftglauben zurückzufüren. Dieſe Richtung aber fand ihr Zeitalter im achtzehnten Jarhundert. Auch dies Jarhundert geht nicht ganz auf in die

Aufklärung. In den drei ersten Jarzehnten desselben ist der Pietismus mächtig. In der Mitte steht zwischen dem alten und dem neuen Glauben eine vermittelnde Richtung mit bedeutendem Erfolge da. In den letzten Jarzehnten aber bereiten sich schon die Elemente vor, die im neunzehnten Jarhundert eine Restauration des alten Glaubens herbeifüren sollten.

Die Aufklärung des achtzehnten Jarhunderts ist eine Weltrichtung, die sich in den Regionen der Familie, der Erziehung, des States, der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie, der allgemeinen Bildung vollzieht. Nach dieser allgemeinen Seite hat die Aufklärung ihre Darstellung in den weltgeschichtlichen Werken von Leo, Dittmar u. a., ihre besondere aber in Schlossers allgemein bekannten Werke: Geschichte des achtzehnten Jarhunderts, welches wir nach der 3. Auflage 1843—1848 (7 Bde.) benutzen. Selbstverständlich ist unsere Aufgabe, hier den Ausdruck darzustellen, den sich die Aufklärung auf dem Gebiete der Kirche, namentlich der protestantischen Kirche, gab. Nach dieser Seite bilden Reuters Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (1875, 1. B.), noch mehr Tholucks Vorgeschichte des Rationalismus (Das akademische Leben des 17. Jarh. 1854, 2 Abt. Das kirchliche Leben des 17. Jarh. 1861, 2 Abt.), an welche sich seine Geschichte des Rationalismus (1. Abt. 1865) schließt, bedeutende Brücken zum Verständnis des Werdens der Aufklärung. Von den kirchengeschichtlichen Darstellungen des achtzehnten Jarhunderts (v. Einem, Schlegel, Huth, Hagenbach) verdienen die anmutigen Lebensbilder, die Hagenbach für weitere Kreise gezeichnet hat, noch immer Beachtung. Die theologische Seite der Aufklärung haben Gaß (Gesch. d. prot. Dogm. IV. S. 1—279), Frank (Gesch. d. prot. Theol. III.) und übersichtlich Nitzsch (Jarbb. für prot. Theol. 1875, I.) dargestellt. Den Gang der religiösen Aufklärung haben Huber in seinen Studien (1867, S. 1 — 272) und der Unterzeichnete (Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 3. A., 1874, I. S. 252 — II. S. 223) zu schildern gesucht.

Man muss von einem Zeitalter nicht erwarten, dass es immer einen vollkommen klaren Begriff von Grund und Ziel seines Strebens hat. Eine Richtung, die ihren Lauf beschlossen hat, wird von der Folgezeit richtiger beurteilt, als von denjenigen, welche noch mitten in der Bewegung stehen. Das Wort, in welches das achtzehnte Jarhundert den Begriff seiner selbst legte, war Aufklärung. Was aber Aufklärung sei, das sagte der philosophische Meister, Kant, seinem Zeitalter in einer Abhandlung unter dem Titel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (WW. Rosenkranz-Schubert VII. 1. S. 143 ff.) „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen sich seines Verstandes one Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner one Leitung eines andern zu bedienen: Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Walspruch der Aufklärung." Nach Kant besteht also die Aufklärung darin, dass der einzelne Mensch sich nicht von der Vernunft anderer bestimmen lässt, sondern an alles seine eigene Vernunft als Masstab anlegt. Nun will Kant nicht bestreiten, dass in gewissen Verhältnissen jemand nicht raisonniren darf. Er nennt den Offizierstand mit Namen. Auch ein Geistlicher dürfe eigentlich nicht seine eigene Lehre, sondern nur die der Kirche, welcher er sich verpflichtet hat, vortragen. Aber als Gelehrter, der für die Menschheit schreibt, könne er über alles nach seiner Vernunft urteilen. Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wol in einem Zeitalter der Aufklärung, d. h. in einem Zeitalter, welches die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung zu heben sucht. „In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung oder das Jarhundert Friedrichs" (S. 152).

Das Wesen der Aufklärung liegt in dem Streben an alle positiven Lebensgestalten das Richtmaß der subjektiven Vernunft zu legen, welche nach dem Grundsatze der neueren Philosophie seit Cartesius die Klarheit zum Maßstabe der Warheit macht. Die Aufklärung setzt allenthalben an die Stelle des Positiven das

Rationelle. Rationell ist, was klar ist. Klar aber ist, was dem Menschenverstand, d. h. dem Natursinn für Warheit, entspricht. Dem Natursinn aber entspricht in allen Dingen die Naturgrundlage. Das Naturevangelium Rousseaus durchdrang das ganze Zeitalter der Aufklärung. Was man aber Natur nannte, waren im letzten Grunde Verstandesabstraktionen. Die Naturerziehung, welche Emil lehrt, ist ein reines Kunstprodukt; der Statsvertrag ist eine Verstandeserfindung; die Naturreligion des Vikars sind die letzten Allgemeinheiten, auf die man alle positiven Religionen zurückfürt. Auflösung aller positiven Mächte des Lebens in Verstandesabstraktionen ist das letzte Ziel aller Aufklärung.

Angebant ward die Aufklärung in Deutschland durch die Entwickelung der neueren Philosophie von Cartesius bis auf Wolff; durch die Einflüsse der englischen Freidenker und der französischen Freigeister; durch den Gang der Dinge in Kirche und Stat.

Als Cartesius den Grundsatz aussprach, daſs dem denkenden Ich das Sichselbstdenken (cogito, ergo sum) das allein Gewisse sei, was aber dem denkenden Selbstbewuſstsein so gewiſs als es sich selbst sei (d. h. klar) war sei, da sprach er das Prinzip der Aufklärung aus. Der einzelne Mensch legt an alles, was außer ihm ist, den Maßstab des klaren Denkens an. Was außer dem Menschen Endliches ist, läſst sich auf die Substanzen Denken und Ausdehnung zurückfüren. Die absolute Substanz aber ist Gott. Spinoza hielt den Grundsatz der Klarheit fest, indem er die mit Evidenz entwickelnde Methode der Mathematik anwandte, fürte aber die drei Substanzen des Cartesius auf die eine, absolute zurück: Gott, deren Attribute Ausdehnung und Denken sind. Welche Konsequenzen dies Prinzip für die Beurteilung des religiösen und politischen Lebens habe, das zeigte Spinoza in seinem Tractatus, der die Grundlagen des Rationalismus und Liberalismus enthält. Den Grundsatz der Klarheit fürte Leibnitz auf die beiden Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes zurück. War ist, was negativ sich nicht widerspricht, also möglich ist, positiv einen Grund hat für seine Wirklichkeit. Das klar denkende Ich aber findet die Substanz in der Monade, d. h. in einer Unzal Individuen, welche die Welt vorstellen, in dem Grade aber, in dem sie die Welt klar vorstellen, der höchsten Monade d. h. Gott nahe stehen. Unter den Händen Wolffs aber ward die Monadenwelt Leibnitz's nur ein Objekt für das Streben nach Klarheit, das sich in mathematischer Methode über alles ausbreitete. In Wolff verzehrte die Klarheit die Warheit. Drei Standpunkte lassen sich in dem Verhältnis der Wolffschen Philosophie zur Theologie unterscheiden. Die erste Generation (Carpov, Ribov, Canz, Baumgarten) schloſs sich an die Kirchenlehre an. Eine zweite milderte die streng mathematische Demonstrationsmethode und hatte eine starke Neigung der Kirchenlehre zu Gunsten der Aufklärung Zugeständnisse abzunötigen (Töllner, Gruner, Heilmann, Miller u. a.). Eine dritte endlich philosophirte mit dem Menschenverstande und erklärte die Religion des Deismus für den Inhalt, welchen die menschliche Vernunft fordere. Diese s. g. Popularphilosophen (Nicolai, Moses Mendelssohn, Garve, Feder, Eberhardt) bilden die Übergangsbrücke von der neueren Philosophie zur Aufklärung.

Von durchgreifendster Bedeutung für das Zeitalter der Aufklärung sind die englischen Freidenker (free-thinker) und die französischen Freigeister (esprits forts). Die Entstehung des Freidenkertums, dessen Prinzipien zuerst Collins im Zusammenhang entwickelte, erklärt sich aus der Neigung der englischen Nation zum Realen und Erfarungsmäßigen (Baco, Locke), aus dem Verfall der Auctoritäten in Kirche und Stat in den Zeiten der englischen Revolution und aus der in Englands Charakter, Verfassung und Geschichte liegenden Neigung, den Rechten und Freiheiten der Person Raum zu schaffen. Den englischen Deismus hat Lechler in seiner gründlichen Geschichte desselben in „die auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen Religion zu Norm und Regel aller positiven Religion“ gesetzt (S. 490). Man kann nicht sagen, daſs der Deismus durchweg mit dem positiven Christentum brechen wollte. Aber aus dem Lager des englischen Deismus gingen die stärksten Angriffe auf die Glaub-

würdigkeit der heiligen Geschichte, auf Wunder, auf Weissagungen, auf den Kirchenglauben aus. Diese aber kamen teils in Übersetzungen, teils in den Anfürungen und Ausfürungen der Verteidiger des Christentums nach Deutschland. In Frankreich war es besonders Voltaire, der diese englische Aufklärung wärend seines Aufenthaltes in England in sich aufnahm. In Frankreich aber nahm diese Richtung eine andere Gestalt an. Wol haben auch englische Freidenker die Waffe des Witzes und der Frivolität gebraucht (Shaftesbury, Bolingbroke). Im Ganzen aber charakterisirt sich der englische Deismus durch einen gewissen Warheitssinn und sittlichen Ernst. Das Mittel aber, mit welchem Voltaire sein Zeitalter auf seine Seite zu reißen suchte, war der haut gout eines von der Zerstörung sich närenden Witzes. Das Christentum lächerlich zu machen, das war sein stetes Streben. Man begreift es, dass er besonders in der höheren Bildungswelt den ungeheuersten Beifall fand. Sein letzter Weg nach Paris war ja ein Triumphzug. Er ward zu Tod geräuchert. Aber eine tiefergehende Wirkung konnte er nicht ausüben. Viel bedeutender war der Erfolg, den Rousseau hatte. Was er aussprach: Rückkehr zur Natur, das war das Wort, welches das ganze Zeitalter suchte. Das haben wir schon gesehen. Seine Naturbewunderung fand selbst am Hofe Ludwigs XVI. Beifall; die Gedanken seines Emil suchten die deutschen Philanthropisten zu verwirklichen; die Idee des auf Vertrag ruhenden States ward das politische Ideal des ganzen Zeitalters; die Bekenntnisse des Vikars von Savoyen über Religion gewannen in der Bildungswelt den allgemeinsten Beifall. Dass diese Natur eine mit dem Verstande gemachte Natur war, haben wir schon angedeutet.

Auf dem Gebiete des Statslebens herrschte im 16. und 17. Jarhundert der Absolutismus. Aber die Interessen der Völker machten sich in so steigendem Grade geltend, dass die an der Spitze ihrer Zeit stehenden Fürsten durch Förderung der Industrie, des Handels, der Bildung beweisen mussten, dass das öffentliche Wol (le bien public) ihr letztes Ziel sei. Was bei Ludwig XIV. mehr Schein war, war bei Peter dem Großen und Friedrich Wilhelm I. von Preußen Ernst. Und so entstand eine Politik der Aufklärung, die in den Fürsten nur die Diener des Statswoles sah, das Wol des States aber wesentlich in die Aufklärung der Köpfe und die Förderung der materiellen Interessen setzte. Dass diese Statszwecke auch one eine monarchische Spitze erreicht werden könnten, zeigten die nordamerikanischen Freistaten. In Deutschland aber stellten sich Friedrich II. und Joseph II. an die Spitze der Aufklärung. Dass Friedrich II. als Genie, Statsmann, Feldherr über Joseph II. stand, versteht sich. Aber Joseph II. hatte mehr Glauben, mehr Liebe zur Menschheit, ein wärmeres Herz. Friedrichs Verhältnis zu Voltaire ist oft genug dargestellt worden. Sie zogen sich immer von neuem an, um sich immer von neuem abzustoßen. Was Friedrich zu Voltaire zog, war sein böser Geist, was ihn abstieß, sein guter.

Auf dem Boden der Kirche war schon Ausgang des 17. Jarhunderts die Kraft der Orthodoxie gebrochen. Dem Pietismus aber, der einen immer siegreicheren Kampf gegen die Orthodoxie, deren letzter großer Vertreter Löscher war, fürte, reichte die Aufklärung in Thomasius die Hand. Aber sie kam etwas zu früh. Der Pietismus erklärte sich in Wort und Tat nachdrücklich gegen die Aufklärung in seinem Kampfe mit Wolff. Um 1730 aber hatte der Pietismus seine Hauptkraft verloren. Nun trat, wie schon bemerkt wurde, eine mittlere Richtung ein, welche einen ermäßigten Kirchenglauben philosophisch, historisch, biblisch zu vermitteln suchte. Diese vermittelnde Richtung aber suchte das Supranaturale und das Naturale, das Positive und das Rationelle, das Überlieferte und den Fortschritt auf eine Weise zu verbinden, die auf die Länge nicht bestehen konnte. Und so zerlegte sich denn diese Übergangstheologie in den Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus. Mit diesem Gegensatze endete das 18. Jarhundert.

Die Theologie der Aufklärung brach in einer Anzal von Persönlichkeiten an (Dippel, Knuzen, Edelmann, Bahrdt, Hermann Samuel Reimarus), die nicht geeignet waren, ihr in weiteren Kreisen Anhänger zu erwerben. Bei Edelmann hat der Widerspruch gegen das Christentum der Offenbarung eine Roheit, bei Bahrdt

einen Leichtsinn, bei Reimarus eine Pietätslosigkeit und Ungeschichtlichkeit des Verfarens, welche im großen und ganzen nur abstoßen konnte. Selbst Lessing, den man das Genie der Aufklärung nennen kann, bekannte sich weder zu den Grundsätzen noch zu den Resultaten der von ihm auf nicht ganz geradem Wege und nicht one eine gewisse Schadenfreude über die Verlegenheiten, in welche die Theologie kommen werde, veröffentlichten Fragmente. Obwol Reimarus als Philosoph von Wolff ausgegangen war, trug doch seine Schutzschrift ganz den Charakter des negativen Deismus, wie ihn eine Anzal englischer Deisten vertreten hatte. Auf Reimarus haben namentlich Toland und Collins eingewirkt. Die Bewegung aber, welche die Fragmente hervorriefen, hatte einen ganz andern Ausgang, als Lessing gedacht hatte. Die Theologie der Aufklärung nahm im Unterschiede von dem englischen und französischen Deismus in Deutschland den Charakter eines an das positive Christentum sich anschließenden Vernunftglaubens an. Und in dieser Gestalt nannte sich die Theologie der Aufklärung Rationalismus. Diese Richtung, welche Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft (1793) im Unterschiede einerseits vom Supranaturalismus, anderseits vom Naturalismus für den rechten Standpunkt erklärt hatte, hat in den drei letzten Jarzehnten des 18. Jarhunderts die Herrschaft gehabt und in den ersten Jarzehnten des 19. Jarhunderts noch eine bedeutende Macht entwickelt. Die Hauptrepräsentanten dieser Richtung auf exegetischem Gebiete sind Eichhorn, Bertholdt, Paulus, Vater, Gesenius, auf kirchenhistorischem Spittler und Henke, auf dogmatischem Eckermann, Henke, Wegscheider, auf praktischem Röhr. In dieser Gestalt empfing seit Hases Streit mit Röhr (1834) diese Richtung den Namen Rationalismus vulgaris.

Von Dauer konnte die Aufklärung nicht sein. Wenn man Eylert glauben darf, hat Friedrich II. am Abend seines Lebens die Revolution heranziehen sehen. Kaiser Joseph erlebte ihre Anfänge in Frankreich und Belgien. Die Stoffe der Revolution lagen allenthalben, wo die Aufklärung zur Herrschaft gekommen war. Nach Kants angefürter Abhandlung über Aufklärung war das Losungswort damals: Räsonnirt soviel ihr wollt, aber gehorcht! Diese Kluft aber zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft konnte nicht auf die Länge sich halten. Die Zündstoffe der Bewegung fanden ihren Krater in Frankreich. Auf dem Boden aber des Verderbens, welchen diese furchtbare Explosion nicht bloß über Frankreich, sondern über ganz Europa gebracht hatte, ging den Völkern die Erkenntnis auf, daſs one geschichtlichen Sinn, one positive Lebensformen in Kirche und Stat, one Auktoritäten kein warhaft menschliches Leben gedeihe. Die Aufklärung zerstörte sich selbst in der französischen Revolution. An die Stelle der Abstraktionen, in denen das Aufklärungszeitalter das Wesen der Religion gesucht hatte, trat die Erkenntnis, daſs die Religion nicht ein Gemächte rationalistischer Reflexion sei, sondern ein unmittelbares Leben, welches nur, wenn es sich positiv ausgestalte, Menschen verbinden könne. Hatte man aber erkannt, daſs das Christentum eine positive Religion sei, so muſste die Überzeugung nachfolgen, daſs das Positive im Christentum auf Offenbarung ruhe, dieser Offenbarung Inhalt aber das Heil in Christo sei. Auf diesem Grunde aber muſste eine andere Theologie erwachsen. Dieser Umschwung der Theologie aber muſste sich um so mehr in seinem Rechte fülen, als der tiefere Gang, den die Wissenschaft in Deutschland genommen, es allgemein zum Bewuſstsein gebracht hatte, daſs die rationalistische Auslegung mit den Gesetzen philologischen Verfarens, die rationalistische Geschichtschreibung mit den Grundregeln alles Geschichtsverfarens, die rationalistische Dogmatik mit den Resultaten der neueren Philosophie seit Kant unvereinbar sei.

So gewiſs es nun ist, daſs das Grundstreben der Aufklärung, an die Stelle des positiven Christentums die allgemeine Vernunftreligion zu setzen, eine grundstürzende Verirrung war, so läſst sich doch nicht verkennen, daſs selbst auf diesem Lavaboden ein Fruchtland für die Kirche entstanden ist. Wir werden doch wol sagen müssen, daſs der Kampf der Aufklärer gegen die Hexenprozesse und die Folter ein berechtigter war. Es war Zeit, daſs die Grundsätze der Toleranz auf dem Gebiete der Religion ins allgemeine Bewuſstsein übergingen. Und wenn die Humanität auch nicht das Höchste ist, so wird doch jeder gesunde Christ sich nur freuen

können, daſs ein Interesse an allem warhaft Menschlichen, Teilname an dem Elend der Menschheit, Lebensformen, die Liebe, Demut, Adel der Gesinnung ausprägen, zur Herrschaft kommen. Daſs die Theologen der Aufklärung im Christentum nur Menschliches sahen, war ein schwerer Irrtum. Aber die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen religiösen Geiste und dem Christentum hat ihr wissenschaftliches Recht. Und wir haben seitdem eine tiefere Erkenntnis des eigentümlichen Wesens des Christentums gewonnen. Auch die streng-kirchlichsten Theologen der Gegenwart beweisen in der wissenschaftlichen Behandlung eine gewisse Objektivität, Freiheit und Weite der Betrachtung, die der Theologie nur förderlich sein kann. Und so hat der Herr der Kirche auch hier den Tod verschlungen in den Sieg. Daſs aber der verderbliche Geist der Aufklärung noch eine furchtbare Macht in der Gegenwart ist, das ist gewiſs. Davon zu handeln ist aber hier nicht unsere Aufgabe. **Kahnis.**

Augsburgisches Bekenntnis und dessen **Apologie**. Der Reichstag zu Speier 1529 hatte die Evangelischen zum Proteste gegen den ihnen verderblichen Majoritätsbeschluſs genötigt. Von da an schien der Bruch unvermeidlich. Man hörte, daſs der Kaiser und die dem Papste folgende Mehrheit der Reichsstände auf Gewalt sännen und machte sich in Deutschland auf das Schlimmste gefaſst. Da trat plötzlich eine Wendung ein. Am 21. Januar 1530 erließ der Kaiser von Bologna aus eine Einladung zu einem Reichstag, der am 8. April in Augsburg zusammentreten sollte, um über den Türkenkrieg zu beraten und den Religionshandel zu schlichten. Das Schreiben gebrauchte die versönlichsten Ausdrücke und stellte Römische und Evangelische als Parteien nebeneinander, die dort ihre Sache füren sollten. Am 11. März erhielt der Kurfürst von Sachsen die Einladung in Torgau und begann gleich, sich für den Reichstag zu rüsten. Auf den Rat des Kanzlers Brück beschloſs er auch, zusammenstellen und aus der Schrift begründen zu lassen, worauf man im Glauben und in Ceremonieen beharren müsse. Er befahl den Wittenberger Theologen, hierüber zu beraten und mit dem Ergebnis ihrer Beratungen am 20. März nach Torgau zu kommen. Sie trafen einige Tage später ein und überreichten verschiedene Stücke, die man zusammen hernach wol als Torgauer Artikel bezeichnete. Mit höchster Warscheinlichkeit sind hierunter zu verstehen: die von Luther verfaſsten Schwabacher Artikel, eine Erweiterung der Marburger, und dazu mehrere kleinere, von Gebräuchen und Miſsbräuchen handelnde Aufsätze. Am 4. April brach der Kurfürst mit seinem Gefolge von Torgau auf und war am 15. in Koburg, wo man eine Woche rastete, bis die Nachricht kam, der Kaiser ziehe auf Augsburg. Unterwegs erhielt der Kurfürst von den Grafen von Nassau den Rat, vor Beginn des Reichstags dem Kaiser in lateinischer oder wälscher Sprache einen gründlichen Bericht über die Religionssache zustellen zu lassen. Er beauftragte daher Melanthon damit, eine verteidigende Darlegung des evangelischen Glaubens zu schreiben, und dieser brachte wärend der Ruhezeit in Koburg die „Apologie“ fast noch zu Stande. Er besserte noch daran, als man am 2. Mai in Augsburg eingetroffen war. Aber hier wartete seiner nun eine andere Aufgabe. Joh. Eck, der bitterste Feind der Evangelischen, hatte in Ingolstadt 404 Artikel aus den Schriften der Reformatoren und auch der Sektirer als ketzerische gezogen, sie mit einem Briefe voll aufreizender Lügen an den Kaiser geschickt und sich zur Disputation darüber erboten. Zugleich hatte er sie drucken und auch in deutscher Übersetzung unter dem Volke verbreiten lassen. So waren die Evangelischen fast für den ganzen Umfang des Glaubens als Ketzer hingestellt, die auch die schlimmsten Irrtümer der alten Ketzer erneuerten. Hiergegen genügte das bisher von Melanthon Gearbeitete nicht mehr. Er muſste die Glaubensgenossen gegen diese neuen, so zalreichen Verleumdungen verteidigen und dazu einen Überblick fast über die ganze evangelische Lehre geben. Die Gemeinschaft mit Sektirern alter oder neuer Zeit war ausdrücklich zurückzuweisen. Dabei durfte er aber den Zweck des Reichstages, das Zwiespältige zu vereinigen, nicht aus den Augen verlieren. Es galt also, das Gemeinsame in der Lehre, die allgemein christlichen Grundlagen möglichst hervorzuheben und die Unterschiede von der römischen Lehre in so milder Form, wie die Warheit es erlaubte, darzustellen. Dies waren die Gesichts-

punkte, die Melanthon bei seiner neuen Arbeit leiteten. Da die Zeit drängte, schloſs er sich, was onehin das Nächstliegende war, an die meist von Luther stammenden Vorarbeiten, jene Torgauer Artikel und deren Grundlagen, an. Schon am 11. Mai schickte der Kurfürst die neue Arbeit Melanthons an Luther, der, weil noch unter der Acht liegend, in Koburg zurückgelassen war, mit der Aufforderung, sie zu übersehen. Luther änderte nichts; die „Apologie" gefiel ihm; nur zu sanft, meinte er, sei sie gehalten. Um so mehr änderte Melanthon selbst. Er feilte bis zum letzten Augenblick, auch für den Ausdruck oft beraten von einer Reihe hervorragender evangelischer Theologen, die durch den Reichstag zusammengefürt waren. Gleichzeitig arbeitete er an dem lateinischen wie an dem deutschen Texte, doch ward der letztere zuerst ganz vollendet. Mit Abfassung der Einleitung und des Schlusses, die mehr diplomatische Haltung verlangten, ward der geschäftskundige Kanzler Dr. Brück beauftragt, und was er schrieb, übersetzte Dr. Jonas ins Lateinische. So wuchs und reifte durch gemeinsame Arbeit die „Apologie" oder, wie man jetzt auch schon sagte, das Bekenntnis. Dabei ward es bisher immer noch als kursächsisches Bekenntnis angesehen. Aber nun (um den 8. Juni) äußerten der Markgraf Georg von Brandenburg und die Nürnberger den Wunsch, es möchte als gemeinsames Bekenntnis der evangelischen Stände Deutschlands dem Kaiser übergeben werden. Man beriet hierüber längere Zeit und entschloſs sich dazu, als bei Eröffnung des Reichstages am 20. Juni der Kaiser von jedem eine lat. und deutsche Darlegung seiner Beschwerden und Meinungen verlangte. Da am Mittwoch den 22. der Auftrag an die Evangelischen erging, am Freitag ihr Bekenntnis vorzulegen, war für den Abschluſs Eile nötig. Am Morgen des Donnerstags versammelten sich Fürsten und Gesandte, Räte und sämtliche Theologen. Das ganze Bekenntnis ward verlesen und dann von den Ständen unterschrieben. Melanthon hatte Unterzeichnung durch die Theologen gewünscht, aber die Fürsten wollten sich die Vertretung ihres Glaubens nicht nehmen lassen. Die ersten Unterschriften waren die des Kurfürsten Johann und seines Sones Johann Friedrich (letzterer nur beim lat. Text), des Markgrafen Georg von Brandenburg, des Herzogs Ernst zu Lüneburg (beim lat. Text auch noch Franz von Lüneburg), des Landgrafen Philipp von Hessen, des Fürsten Wolfgang zu Anhalt, der Städte Nürnberg und Reutlingen. Bald folgten andere, deren Vollmachten noch ausstanden. — Der Kaiser verlangte eine einfache Übergabe der Schriftstücke, aber die Evangelischen lehnten dies ab und setzten durch, daſs ihnen gestattet ward, ihr Bekenntnis in öffentlicher Versammlung, und zwar in deutscher Sprache, verlesen zu lassen. Es geschah am Nachmittage des 25. Juni, eines Sonnabends, von 3 Uhr an durch den kursächsischen Vizekanzler Dr. Christian Bayer. Der Kaiser hatte für die Versammlung statt des geräumigen Rathaussales, in welchem sonst die Sitzungen gehalten wurden, die kleinere Kapelle im bischöflichen Palaste bestimmt, um die Zuhörerzal zu beschränken. Aber Dr. Bayer las so laut und vernehmlich, daſs die Menge, die harrend im Hofe stand, fast jedes Wort hörte. Nach der Verlesung griff der Kaiser nach den unterzeichneten Exemplaren. Das lateinische nahm er an sich; das deutsche ward dem Kurfürsten von Mainz für die Reichskanzlei übergeben. Dies der äußere Verlauf der Entstehung des Bekenntnisses.

Und die evangelische Kirche Deutschlands war reif zum Bekennen. Seit länger als einem Jarzehnt hatten die Reformatoren in Wittenberg und ihre Schüler und Genossen hier und dort die evangelische Warheit verkündet und sie gründlich aus der Schrift erwiesen. Durch den unausgesetzten Kampf gegen Rom war man über die dort gehegten Irrtümer, die man zurückzuweisen hatte, zu immer größerer Klarheit gelangt, und auch sonst hatte es in den letzten Jaren nicht an Kämpfen mit andern abweichenden Richtungen gefehlt, die in der Erkenntnis festigten und förderten. Diese Reife und Sicherheit merkt man denn auch am Bekenntnis. Zwar schroff redet es nicht; es sollte ja ein Ausgleichungsversuch sein und daher der andern Partei soweit als möglich entgegenkommen; aber es redet bestimmt und deutlich. Es bekennt klar und unumwunden die evangelische Lehre, so wie sie durch Luther aus der Schrift wider ans Licht gebracht war und in den Gebieten der

Unterzeichner gepredigt ward. Luther ist nicht der Verfasser desselben gewesen, aber mit vollstem Rechte kann er der Vater des Bekenntnisses genannt werden. Melanthon selbst, der Verfasser des Wortlautes, der damals noch nicht von Luther abwich, sah es so an. Wenn man neuerdings von einem melanthonischen Charakter des Bekenntnisses hat reden wollen, um ihm damit den lutherischen abzusprechen, so ist diese Ansicht durchaus ungeschichtlich und mit nichts zu begründen.

Was die Gliederung betrifft, so zerfällt das Bekenntnis in zwei Hauptteile, deren erster von der Lehre, der zweite von den Missbräuchen handelt. Der beherrschende Mittelpunkt des Ganzen ist der 4. Artikel von der Rechtfertigung. Ihm gehen voraus der 1. Art. von Gott als dem ewigen Grunde alles Heils, der 2. von der Erbsünde, der die Notwendigkeit, der 3. vom Sone Gottes, der die Möglichkeit einer Rechtfertigung seitens Gottes begründet. Wie es zum rechtfertigenden Glauben kommt, zeigt der 5. vom Predigtamt, und der 6. vom neuen Gehorsam lehrt die Frucht des Glaubens. Von der Gemeinde des Glaubens, der Kirche, reden Art. 7 und 8, die nächstfolgenden von den kirchlichen Gnadenmitteln, 9 von der Taufe, 10 vom Abendmal, 11 von der Beichte, richtiger der Absolution, 12 von der Buße und 13 vom Gebrauch der Sakramente. Durch die Gnadenmittel wird die Kirche regiert, aber dies Kirchenregiment (A. 14) soll nur geübt werden im ordentlichen Beruf. Andere Kirchenordnungen sind (A. 15), als von Menschen gemacht, nicht nötig zur Seligkeit und sollen die Gewissen nicht beschweren. Gewissenshalber aber soll der Christ dem weltlichen Regimente, aller Obrigkeit, gehorchen, soweit sie keine Sünde befiehlt (Art. 16). Er soll in allen gottgesetzten Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke beweisen bis zur Widerkunft Christi zum Gerichte (A. 17). Mit diesem Ausblicke auf die letzte Hoffnung der Kirche schließen die in sich zusammenhängenden Artikel des Bekenntnisses; es folgen in loserer Anreihung einige andere über besonders wichtige Lehren, zu deren ausdrücklicher Behandlung Eck genötigt hatte, nämlich 18 vom freien Willen, 19 von Ursach der Sünden, 20 vom Glauben und guten Werken, 21 vom Dienst der Heiligen. Der 2. Hauptteil nennt die schlimmsten Missbräuche, welche man, als der evang. Lehre widersprechend, habe abstellen müssen, aber nur in aller Kürze; vieles habe man „im Besten und Glimpfs willen" übergangen. Auch hier war das Streben nach einem allenfallsigen Ausgleich maßgebend. Für die Folge dieser Artikel lässt sich ein gewisser Grund nicht angeben, doch wenn man 22 von beider Gestalt des Sakraments, 23 vom Ehestand der Priester, 24 von der Messe, 25 von der Beichte, 26 vom Unterschied der Speise, 27 von Klostergelübden, 28 von der Bischöfe Gewalt handelte, so kann es scheinen, man habe von dem das innerste Wesen der Kirche Berührenden immer mehr zum Äußerlichen fortschreiten wollen.

Nach Übergabe des Bekenntnisses der Evangelischen beauftragte der Kaiser die römischen Stände, nicht, wie man erwarten durfte, nun auch ihr Bekenntnis zu überreichen, sondern jenes zu widerlegen. Über 20 der bekanntesten römischen Theologen verschiedener Nationen machten sich alsbald ans Werk, aber was sie zunächst zu Stande brachten, ward vom Kaiser als unbrauchbar zurückgewiesen. Erst nach mehrfachen vergeblichen Versuchen gelang es ihnen, eine Widerlegung deutsch und lateinisch (Confutatio pontificia, Corp. Reform. XXVII) anzufertigen, welche der Kaiser und die römischen Stände am 3. Aug. in öffentlicher Sitzung verlesen ließen. Jetzt erklärte die Mehrheit, die Evangelischen seien aus Schrift und Kirchenlehre widerlegt und müssten sich unterwerfen und fügen. Des letztern weigerten diese sich bestimmt; es begannen ausgedehnte Vergleichsverhandlungen. Die Unwarheit der ersteren Behauptung nachzuweisen, war eine neue Aufgabe für Melanthon. Er machte sich daran, sobald er den bestimmten Auftrag dazu erhalten und freie Zeit gefunden hatte, in den letzten Tagen des Augusts. Die Arbeit ward ihm dadurch erschwert, dass die Gegner eine Abschrift ihrer Confutation verweigert hatten und er sich also an das halten musste, was wärend der Verlesung von Camerarius und einigen andern eilig nachgeschrieben war. Dennoch vol-

lendete er eine gründliche „Antwort“ auf die Confutatio und „Apologie“ des Bekenntnisses so zeitig, daſs die Evangelischen sie bei Gelegenheit des vorläufigen Reichstagsabschiedes am 22. September dem Kaiser anbieten konnten. Er nahm sie nicht an, sondern ließ öffentlich und als im Namen des Reiches jetzt und dann nochmals beim endgültigen Reichstagsabschiede am 19. November die unware Behauptung widerholen, die Evangelischen seien aus der Schrift widerlegt. Bis zum 15. April des nächsten Jares sollten sie Bedenkzeit haben, ob sie sich fügen wollten. Gegen diese öffentliche, vornehmlich auch auf die auswärtigen Völker berechnete Lüge muſste öffentlich etwas geschehen, und das zu tun, übernahm Melanthon. Jener erste Entwurf der Apologie (Corp. Reform. XXVII) war durch die Zurückweisung des Kaisers bedeutungslos geworden. Melanthon versuchte nun, da er Muße hatte, eine eingehendere und gründlichere Apologie zu schreiben. Noch wärend der Rückreise begann er und wendete dann viel Zeit und Fleiß darauf. Die Sache war ihm so wichtig, daſs er einmal 6 Bogen, die schon gedruckt waren, zurücknahm, um sie durch eine bessere Arbeit zu ersetzen. Ein Hauptgesichtspunkt war ihm natürlich, zu erweisen, daſs die evangelische Lehre durchaus der Schrift entspreche, wärend die römische diese gegen sich habe. Sodann zeigt er gegen den Vorwurf, die Evangelischen seien eine Sekte, daſs sie vielmehr auf die ältere allgemeine Kirche und die Väter sich berufen könnten, wärend die Gegner in der unreinen Scholastik steckten. Dies war, was man nicht immer genug beachtet hat, vornehmlich auf die auswärtigen Nationen und Fürsten berechnet, die man von Rom aus gegen die Reformation zu stimmen versucht hatte. In der Reihenfolge richtete er sich natürlich nach dem Bekenntnis und der hieran sich schließenden Confutatio. Wo die letztere nichts zu bemäkeln gehabt hatte, da schwieg auch er. Wo sie dagegen Irrlehren zu finden glaubte, da ließ er es an gründlicher Widerlegung nicht fehlen. Und dabei trat er nun in der Form schärfer und kräftiger auf. Die Verhandlungen hatten ihm gezeigt, daſs an einen Ausgleich nicht zu denken war. So hatte er keinen Grund mehr zu großem Entgegenkommen, sondern sprach die Warheit mit derjenigen Schärfe aus, wie sie diesen Gegnern gegenüber heilsam, ja nötig war.

Mit dem Drucke wartete Melanthon nicht bis zum Abschluſs seiner Arbeit, sondern begann gleich. Der Kaiser hatte verboten, Bekenntnis und Confutation zu drucken, und die Evangelischen enthielten sich daher dessen. Aber one ihr Zutun erschien noch wärend des Reichstags der deutsche Text des Bekenntnisses, warscheinlich in der Schweiz gedruckt. Und im Laufe des Jares folgten noch fünf recht fehlerhafte Drucke des deutschen und einer des lateinischen Textes. Jetzt war Zurückhaltung nicht mehr am Platz. Etwa im November 1530 begann in Wittenberg der Druck einer von Melanthon veranstalteten Ausgabe des augsburgischen Bekenntnisses im deutschen und lateinischen Texte und, wie schon der Titel dieser Quartausgabe besagte, auch die Apologie sollte in beiden Sprachen gleich mit ausgegeben werden. Mit dem Druck des lateinischen Textes der Apologie ward dann auch fortgefaren. Er war im April 1531 vollendet. Aber nun machte sich Melanthon sogleich an eine Umarbeitung dieses ihm nicht genügenden Textes. Die neue lateinische Textgestalt ward dann auch alsbald gedruckt und zwar in Oktav. Sie war im September 1531 beendigt. So hatte Melanthon zu einer deutschen Bearbeitung keine Zeit. Das übernahm daher der im Übersetzen gewandte Justus Jonas. Er hielt sich aber nicht an den ersten Text in Quart, sondern an den zweiten überarbeiteten in Oktav. Und doch ward seine Übersetzung der Quartausgabe angefügt, um diese abzuschließen. So kommt es, daſs der lateinische und der deutsche Text der Apologie, an welchem letzteren Melanthon dann auch noch änderte und besserte, oft sehr auseinander gehen. Die Übersetzung war bald nach dem zweiten lat. Text vollendet. Im Oktober 1531 konnte die erste offizielle Gesamtausgabe des augsburgischen Bekenntnisses und seiner Apologie, die Ausgabe in Quart, ausgehen.

Die hier veröffentlichte Apologie erschien nun freilich, obwol der Verfasser nicht one Auftrag gearbeitet hatte, als eine Privatschrift Melanthons, wie er dies auch selbst in der unter seinem Namen beigefügten Vorrede aussprach. Aber

schon im nächsten Jare erfolgte die öffentliche Anerkennung seitens der evangelischen Stände und seitdem gilt die Apologie für die beste und sicherste Erklärung der Konfession. Beide Schriften zusammen bilden das schriftgemäße Grundbekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche, von dem sie nie gelassen hat, von welchem sie nicht weichen kann, one sich selbst aufzugeben.

Wie Melanthon bis zum Augenblicke des Druckes an beiden Arbeiten geändert hatte, so ließ er nicht ab, auch bei neuen Auflagen zu ändern und in seinem Sinne zu bessern, obwol seine Arbeiten jetzt doch öffentliche Schriften geworden waren. Man ließ ihn zunächst gewären, zumal er immer, und das gewiss redlichen Herzens, erklärte, seine Änderungen träfen nicht den Sinn, sondern den Ausdruck. Dies sollte auch von der größeren Änderung gelten, die er 1540 und zwar besonders im 10. Artikel vom Abendmal machte. Aber bald versuchten andere, diese neue Fassung im Sinne abweichender Lehre gegen den ursprünglichen Text zur Geltung zu bringen und, weil als die spätere, als die entscheidende hinzustellen. Das fürte zu einem Streit über die confessio invariata (1530) und variata (1540), und jemehr sich zeigte, dass die letztere vielfachem Missbrauche dienen sollte, um so entschiedener sprach man sich in der lutherischen Kirche dahin aus, was onehin das Natürliche war, dass der Text von 1530 der entscheidende des Bekenntnisses sei.

Quellen: Die Briefe der Reformatoren; Corp. Reform. XXVI—XXVII; Förstemann, Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg im Jare 1530; derselbe, Archiv für die Gesch. der kirchl. Reformation in ihrem gesamten Umfange. — Dav. Chyträus, Historia der A. K. Rostock 1576, öfter; Geo. Coelestini Histor. Comitiorum A. MDXXX Augustae celebrat., Francof. ad V. 1597; E. S. Cyprian, Historia der A. K. aus den Original-Akten beschrieben, Gotha 1730; Chr. A. Salig, Vollständige Historie der A. K., Halle 1730; G. G. Weber, Kritische Gesch. der A. K. aus archival. Nachrichten. Frankf. 1782; G. Plitt, Einleitung in die Augustana, Erlangen 1867; derselbe, Die Apologie der Augustana geschichtlich erklärt. Erl. 1873; Zöckler, Die augsb. Konfession als symbol. Lehrgrundlage d. deutschen Reformationskirche. Frankf. 1870; Vilmar, Die augsb. Konfession erklärt. Gütersloh 1870. **G. Plitt.**

Augsburger Interim, s. Interim.

Augsburger Religionsfriede. Nach dem schmalkaldischen Kriege hoffte Karl V. seinem Ziele, der religiösen Einigung des Reiches, nahe zu sein. Aber die Sachlage änderte sich plötzlich durch die neue Schwenkung des sächsischen Kurfürsten Moritz. Der Passauer Vertrag vom 2. Mai 1552, den der von seinem Bruder bevollmächtigte römische König Ferdinand abschloss, bestimmte, dass zwischen beiden Parteien der Religion halber Friede bestehen solle. Der Kaiser werde binnen Jaresfrist auf einem Reichstage noch einmal den Versuch machen, eine Einigung auch in der Religion zu erwirken, sei es durch ein allgemeines oder National-Concil oder durch ein Religionsgespräch. Aber auch wenn das nicht gelinge, solle nichtsdestoweniger der Friede bleiben und kein Stand das Recht haben, die augsburgischen Konfessionsverwandten ihres Glaubens wegen zu beschädigen oder zu vergewaltigen (Hortleder, Deutscher Krieg, S. 1037—1045). Dies war ein vollständiger Bruch mit dem bisherigen Reichsrechte, wonach Zugehörigkeit zur römischen Kirche als Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche galt; es war das gerade Gegenteil von dem, was der Kaiser erstrebt hatte. Aber es war ein notwendig gewordenes Neues. Die evang. Kirche war ein nicht mehr zu beseitigender Tatbestand; die evang. Stände konnte man im Reiche nicht entbehren; und allmählich musste doch auch die aus den Grundsätzen der Reformation, d. h. des Christentums folgende Erkenntnis sich allgemeiner Ban brechen, dass die bürgerlichen Rechte von dem relig. Bekenntnis nicht abhängig sein dürfen. Der Kaiser freilich wollte davon nichts wissen. Ihm war die Stellung, welche er bisher eingenommen hatte, nicht nur durch die Politik, sondern auch durch sein römisch-katholisches Gewissen geboten gewesen. Darum lehnte er es ab, an den weitern Verhandlungen selbst sich zu beteiligen, und gab seinem Bruder Ferdinand umfassende Vollmachten. Der aber verschloss sich der Erkenntnis nicht, dass Friede

im Reiche, auch wenn sich religiöse Einigung nicht erzielen lasse, unumgängliches Bedürfnis sei, und dasselbe fülte man weithin im deutschen Lande. Auch viele der römischen Stände stimmten damit überein. So war eine gewisse auf praktischen Erwägungen beruhende Übereinkunft vorhanden, als endlich am 5. Febr. 1555 der Reichstag in Augsburg zusammentrat. Dennoch dauerte es lange, bis man dazu kam, die als notwendig erkannte Neuerung zum bleibenden Reichsgesetze zu erheben. Es waren viele Schwierigkeiten zu überwinden. Die alten Vorurteile brachen wider durch, der Kaiser mante dringend ab, die päpstlichen Gesandten widerstanden auf das hartnäckigste. Aber der Zwang der Lage drängte über alle Bedenken hinweg. Endlich entschloss man sich dazu, den in Passau vorläufig aufgestellten Grundsatz zum bleibend gültigen zu erheben. Der Augsburger Religionsfriede vom 25. Sept. 1555 bestätigte im wesentlichen den Passauer Vertrag. Es wird hinfort der allgemeine Landfriede auf die spaltige Religion Anwendung haben. Der Kaiser und die Stände der alten Religion sollen die Stände der augsburgischen Konfession wegen ihres Glaubens nicht vergewaltigen, sondern sie friedlich bleiben lassen, und umgekehrt. Damit war Religionsfreiheit im deutschen Reiche ausgesprochen. Aber dies war durchaus keine unbedingte. Sie war zunächst beschränkt auf die Angehörigen der römisch-katholischen Kirche und die Bekenner der Augustana, diejenigen beiden Parteien, die bisher im Reiche mit einander rangen. Alle andern religiösen Gemeinschaften waren von diesem Frieden „gänzlich ausgeschlossen“. Sodann galt der Friede nur für die reichsunmittelbaren Stände. Die Untertanen sollten in der Konfession den Obrigkeiten folgen (cujus regio, ejus religio), nur war ihnen, wenn sie wollten, freier und friedlicher Abzug in ein anderes Gebiet verstattet. Und schließlich setzten die römischen Stände die Bestimmung durch, dass jeder von der alten Religion abtretende Geistliche allen an seine Stelle geknüpften Rechten und Einkünften zu entsagen habe; sie seien der römischen Kirche zurückzubehalten (reservatum ecclesiasticum). Diese letztere den Evangelischen so ungünstige Bestimmung ward als königliche Deklaration in das Friedensinstrument selbst aufgenommen. Dagegen mussten sie sich damit begnügen, dass der König nur in einer Nebendeklaration auf ihren Wunsch aussprach, den geistlichen Fürsten untergebene Ritterschaften, Städte und Kommunen, so bisher der augsburgischen Konfession anhängig gewesen, sollten nicht davon gedrungen, sondern dabei gelassen werden. Diese Ausnamen bargen den Keim späterer Verwicklungen, hier lagen Anregungen zum dreißigjärigen Kriege. Insofern war das Erreichte nur ein Unvollständiges. Im übrigen aber brachte der Augsburger Friede den Evangelischen, was sie zunächst erstreben mussten: die rechtliche Anerkennung ihrer Kirche im Reiche one alle Rücksicht auf Papst und Concil und deren Zustimmung oder Widerspruch. Mit ihm begann ein neuer Rechtszustand. —— Vgl. Lehenmann, De pace religionis acta publica et originalia. Frankfurt 1631. Ranke, Deutsche Geschichte Bd. V, Buch 10. C. W. Spieker, Gesch. des Augsb. Religionsfriedens. Schleiz 1854. Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten S. 291 ff. **G. Plitt.**

Augusti, Johann Christian Wilhelm, ein Theologe, dem wir am Schluss des vorigen und vorzüglich in den ersten Jarzehnten dieses Jarhunderts auf den verschiedensten Gebieten der theologischen Litteratur begegnen. Er war ein fruchtbarer, viel bewanderter und viel gewandter Schriftsteller, dessen Fleiß und Regsamkeit die Wissenschaft manches verdankt, obgleich es seinen Arbeiten häufig an Gründlichkeit und an jener Durchsichtigkeit und Vollendung fehlt, die auf das Prädikat des Klassischen Anspruch machen darf. Das meiste von ihm ist entweder aphoristischer und rhapsodischer oder kompilatorischer Art, one ein das ganze beherrschendes Prinzip, one das höhere Walten eines die Masse des Stoffes durchdringenden und belebenden Geistes. Was sein äußeres Leben betrifft, so gehörte Augusti einer dem Judentum entstammten Familie an. Sein Großvater war jüdischer Rabbiner, dessen Übertritt zum Christentum damals viel Aufsehen machte. Der Son des Übergetretenen, der Vater unseres Augusti (erst Pfarrer zu Eschenberga im Gothaischen, dann Superintendent zu Ichtershausen) hat dessen Bekehrungsgeschichte durch eine jetzt selten gewordene Druckschrift veröffentlicht. (Vgl.

Saat auf Hoffnung, Zeitschr. für die Mission der Kirche in Israel, 1866, und K. Axenfeld, Eine Sammlung von Lebensbildern gläubiger Christen aus d. Volke Israel, 1874.) Joh. Christ. Wilhelm Augusti, in Eschenberga den 27. Okt. 1772 geboren, verdankte seine erste Bildung dem gelehrten Pfarrer Moller zu Gierstädt, der ihn auch in das Studium der hebräischen Sprache einfürte. Dann besuchte er das Gymnasium in Gotha und benützte den Unterricht von Kaltwasser, Manso und Döring. Im Jare 1790 bezog er die Universität Jena. Nachdem er seine theologischen Studien daselbst vollendet hatte, ließ er sich besonders durch den Generalsuperintendenten Löffler bewegen, sich der akademischen Laufbahn zu widmen und habilitirte sich 1798 als Privatdocent der Philosophie in Jena. Er las über orientalische Sprachen; im Jare 1803 ward ihm auch die ordentliche Professur in diesem Fache übertragen, nachdem er schon 1800 außerordentlicher Professor der Philosophie geworden war. Seine Gewandtheit im Disputiren verschaffte ihm unter den Jenensern einen hohen Respekt, besonders nachdem es ihm gelungen war, in einem gelehrten Kampfe seinen Gegner, Friedrich Schlegel, buchstäblich in die Flucht zu schlagen. Die Universität Rinteln ernannte ihn 1808 zum Doktor der Theologie. Im Jare 1812 folgte er einem Ruf als ordentlicher Professor der Theologie nach Breslau und bekleidete in den verhängnisvollen Jaren 1813 und 1814 das Rektorat daselbst. Im J. 1819 ward er an die neu gegründete Universität Bonn berufen, wo er als Professor primarius neben den jüngern Docenten Sack, Lücke, Gieseler, später auch Nitzsch, die ältere Schule an der evangelischen Fakultät vertrat, von den Studirenden als Vater verehrt und seines zwanglosen gemütlichen Wesens halber von vielen geliebt wurde. Im Jare 1828 wurde er, jedoch mit Beibehaltung seiner theologischen Lehrstelle, zum Oberkonsistorialrat in Coblenz ernannt und nachdem er 1835 einen Ruf nach Darmstadt als Prälat ausgeschlagen, erhielt er die Würde eines Konsistorialdirektors. In Coblenz, wohin er zu einer Kandidatenprüfung gereist war, ereilte ihn der Tod den 28 April 1841. Die Leiche wurde zu Schiff nach Bonn gebracht und auf dem dortigen Kirchhof beerdigt.

Augustis theologische Richtung läßt sich schwer mit einem Worte bezeichnen. Der Bibel gegenüber nimmt er eine durchaus freie kritische Stellung ein, wärend er sich zur Aufgabe machte, das kirchliche Dogma gegen den Rationalismus zu verteidigen. Von den neueren spekulativen Versuchen, das Dogma zu vertiefen, blieb er unberürt; es sind mehr orthodoxe Machtsprüche, als eingehende Erörterungen, die er, auf Autoritäten gestützt, dem Subjektivismus der modernen Denkweise entgegensetzt. So beruft er sich (in der Vorrede zu seiner Dogmatik 1809, 2. Aufl. 1825) mit Emphase auf das bekannte Wort Lessings zu Gunsten der alten Systeme und seiner Konsequenz gegenüber dem Flickwerk neologischer „Stümper und Halbphilosophen". Um das historische Verständnis der Dogmen hat er sich durch die Herausgabe seiner „Dogmengeschichte" (1805, 4. Aufl. 1835) ein unbestrittenes Verdienst erworben: denn wenn seit Semler die Dogmengeschichte mehr im Interesse der Dogmenkritik behandelt worden war, so lenkte Augusti zuerst zu einer Behandlung ein, im positiven Interesse des Dogmas und der Dogmatik selbst. — Unter seinen zalreichen Schriftwerken, unter denen die exegetischen sich meist überlebt haben dürften *), sind wol immer noch seine Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie (Leipzig 1817—1831, 12 Bände) das bedeutsamste **). Wenigstens hat die protestantische Kirche kein anderes archäologisches Werk von diesem Umfange, das sie ihm an die Seite setzen dürfte. — In dem Agendenstreite zu Anfang der zwanziger Jare nahm Augusti, wie Ammon,

*) Erwänung verdienen jedoch sein Grundriss einer historisch-kritischen Einleitung ins Alte Testam., Leipz. 1806 (2. Aufl. 1827), seine Teilnahme an der Bibelübersetzung (s. de Wette), sein gemeinschaftlich mit Höpfner herausgegebenes exegetisches Handbuch des Alten Testaments (1797—1800), seine Übersetzung und Erklärung der kathol. Briefe, Lemgo 1801—1808, 2 Bde., und die Ausgabe der Apokryphen des A. Test., Leipz. 1804.

**) Davon zu unterscheiden sein Handbuch der christl. Archäologie, Leipz. 1836, 37, 3 Bde. und widerum sein Lehrbuch der christl. Altertümer, Leipzig 1819.

mit dem er sonst nicht immer harmonierte (vgl. die Vorrede zur Dogmatik), eine gegnerische Stellung zu Schleiermacher ein und redete dem liturgischen Recht der Fürsten, dem Territorialsystem, sowie der Konsistorialverfassung, das Wort*). — Von weiteren Schriften Augustis auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte, der Patristik und kirchlichen Statistik verdienen noch außer einer Übersetzung und Erläuterung einzelner Stücke des Korân (Weißenfels 1798) hervorgehoben zu werden sein lateinisches Kompendium (Epitome) der Kirchengeschichte, Leipzig 1834; seine historische Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangelischen Kirche, Elberfeld 1834; seine Ausgabe der loci communes des Melanthon (Leipzig 1821); sowie seine (nicht vollständige, von Niemeyer übertroffene) Herausgabe der reformirten Bekenntnisschriften, seine patristische Chrestomathie, seine (nach dem Tode des Verf.'s von Nitzsch herausgegebenen) Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik, 2 Bändchen, Leipzig 1841, sowie eine Menge von Programmen, Dissertationen, einzelne Abhandlungen und Editionen kirchlicher Schriftsteller. **Hagenbach** †.

Augustiner. Augustinus hatte, nachdem er getauft war, mit Gleichgesinnten in der Gegend von Tagaste sich zu einem geistlichen Leben vereinigt; sie hatten alles gemein. Euodius, Alypius und Severus waren mit ihm aus Italien gekommen, es schlossen sich später an Profuturus, Fortunatus, Possidius, Urbanus, Bonifazius und Peregrinus. Er gründete diese Genossenschaft um 388, ihr Aufblühen wurde durch Schenkungen des Bischofs Valerius in Hippo und durch Erhebung von Augustin auf den Bischofsstul befördert. Als Regel diente anfangs nur das Evangelium; in dem 109. und 211. Briefe des Augustin (nach der Benediktiner-Ausgabe) ist nur eine Anweisung für die Nonnen in Hippo enthalten aus dem Jar 423. Wann die sogenannte Regel Augustins, die auf keinen Fall von ihm herrürt, aufgestellt worden, ist ungewiss. Hernach kamen solche Gemeinschaften in Italien vor, besonders die Johannboniten, die Eremiten von Toskana, die Brittinianer, die Sack- oder Bußbrüder Christi. Innocenz IV. gab ihnen durch eine Bulle vom 17. Januar 1244 die Regel des heil. Augustin, worin es u. a. heißt: Non volentes vos sine pastore sicut oves errantes post gregum vestigia vagari, universitati Vestrae per Apostolica scripta mandamus, quatenus in unum Vos regulare propositum conformantes Regulam B. Augustini et Ordinem assumatis. Die Brittinianer waren von jenen Brüderschaften die strengste, besonders hatten sie viel strengere Fasten, als sonst in der Kirche üblich waren. — Alexander IV. bemühte sich vorzüglich darum, diese Vereinigung fester zu bilden; wie es heißt, war ihm der heil. Augustin im Traum erschienen. Eine allgemeine Versammlung wurde 1256 gehalten, Lanfranc Septala aus Mailand wurde zum General ernannt und unter ihm 4 Provinziale: für Frankreich, Deutschland, Spanien und Italien. Alexander bestätigte alles durch eine Bulle vom 13. April 1256, hernach erklärte er den Orden für frei von der gewönlichen Gerichtsbarkeit und gab ihr den Kardinal Richard zum Protektor. Die Ordenskleidung sollte schwarz sein. Die Ordensversammlungen 1287 und 1290, dann in Rom 1575 und 1580 bestätigten und erweiterten die Regel, wie auch Papst Gregor XIII. sie bestätigte. Es sollen alle 6 Jare allgemeine Versammlungen stattfinden, und sie dürfen immer einen neuen General wälen. Es sind den Mönchen nur wollene Hemden und Bettdecken erlaubt, keine leinenen. Außer den allgemeinen Fasten sind noch besondere vorgeschrieben. Der Orden vermehrte sich bis auf 42 Provinzen nebst den Vikariaten von Indien und Mähren, mit 2000 Klöstern und 30,000 Mönchen. Von den Päpsten ist außer anderen Vorrechten den Augustinern besonders das eingeräumt, dass der Sakristan der päpstlichen Kapelle stets aus ihrem Orden genommen wird. Pius V. setzte denselben im Jar 1567 mit unter die Bettelorden gleich den Dominikanern, den Franziskanern und den Karmelitern, obgleich sie

---

*) Kritik der neuen preuß. Kirchenagende, Frankf. 1824. — Nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen, besonders liturgischen Dingen, Frankf. a. M. 1825, und: Nachtrag zu dieser Schrift, Bonn 1826. — Schleiermacher redet ziemlich geringschätzig davon. Siehe Briefwechsel IV, S. 335, 336.

Einkünfte und liegende Gründe besitzen durften. Aus dem Orden wurden besonders der heil. Thomas von Villanova, der heil. Nikolaus von Tolentino und der heil. Johannes Facundus kanonisirt.

Das Hauptkloster des Ordens in Rom wurde 1483 durch den Kardinal Wilhelm von Etouteville, Erzbischof von Rouen, gegründet; es hat eine reiche Bibliothek. Auch das Couvent des Grands Augustins ist unmittelbar dem General unterworfen, wie auch 32 andere Klöster. — Zu der schwarzen Kutte wird im Kloster ein weißes Skapulier getragen; beim Ausgehen und im Chor noch eine Kapuze, die hinten spitz zugeht und bis auf den Gürtel herabhängt, der von schwarzem Leder ist.

Ein Teil der Pauperes catholici, die von Waldensern und Katharern ausgegangen waren, schloss sich im 13. Jarh. in Mailand an die Augustiner an. Überhaupt hat man bis auf 150 Vereine gezält, die sich sämtlich an die Regel des heil. Augustin halten wollten; namentlich von Wilhelm Langlois ausgegangen im 13. Jarh. der Ordo Vallis-Scholarium in einem Tale bei Langres.

Als in dem Augustinerorden die Strenge angefangen hatte sich zu verlieren, bildeten sich öfter neue Kongregationen: die von Illiceto, die von Carbonaria in Neapel zu Ende des 14., die von Perouse, die von der Lombardei zu Anfang des 15. Jarh., die von Sachsen im Jar 1492, die von Calabrien, von Centorbi in Sicilien, von Dalmatien, u. a. m.

Eine Hauptreform nahm Thomas von Jesus in Portugal vor (er starb 1582), und von ihm gingen die Augustiner-Barfüßer aus; unter Ludwig von Leon wurden 1588 Vorschriften angenommen; zuerst war das Kloster von Talavera in Kastilien danach eingerichtet. Gregor XV. gab ihnen 1622 eine besondere Verfassung; sie verbreiteten sich, besonders auch nach Japan, den Philippinen, Peru ꝛc. In Spanien hat jede Provinz ein einsames Kloster (Eremitage), wo die es wünschenden Mönche ein ganz strenges Einsiedlerleben führen können. Fasten und Visitationen durch den Prior sind streng vorgeschrieben. Auch Laienbrüder gehören dazu: die Conversi mit der Kapuze, die Commissi one dieselbe. Vgl. den Liber caerimoniarum Fratrum discalceatorum O. Eremitarum S. Augustini, Lugdun. 1642.

Die Augustinerinnen, wie sie später genannt wurden, waren zuerst in Hippo vereinigt unter Augustins Schwester Perpetua. Eine gewisse Vorschrift für sie ist im 211. Briefe des Aug. enthalten (nach der Benediktiner-Ausgabe). Ein Kloster für Augustinerinnen wurde in Venedig 1177 gestiftet, von Alexander III. wärend seines Aufenthaltes in dieser Stadt. Die Prinzessin Julie, Tochter von Kaiser Friedrich I., trat bei ihnen ein und wurde die erste Äbtissin. Dort war auch eine besondere Feierlichkeit, dass der Doge sich mit der Äbtissin durch Anstecken eines Ringes vermälte. In Deutschland war den Augustinerinnen der Gottesdienst in der Landessprache erlaubt.

Die Augustinerinnen v. Tournay wurden 1424 durch Pierre de Champion gestiftet; anfangs waren sie schwarz gekleidet und brauchten sich nicht im Kloster zu verschließen, später wurden sie zum Bleiben im Kloster verpflichtet und erhielten violette Kleidung (1632).

Vereine reformirter Augustinerinnen wurden gestiftet: zuerst 1589 in Madrid durch ein Hoffräulein Prudentia Grillo unter der Priorin Johanna Velasquez (die sog. „verbesserten Augustinerinnen“); alsdann barfüßige Augustinerinnen nach Anordnung der heil. Theresia, durch den Erzbischof Juan de Ribera in Alcoy bei Valencia 1597, sowie durch die Königin Luise, Gemalin von Johann IV. in Portugal, welche 1663 ein anderes Barfüßerinnen-Kloster nahe bei Lissabon gründete. Sie tragen einen weißen Rock mit ledernem Gürtel und Skapulier, an den Festen ein schwarzes Kleid mit langem Mantel, über dem kleinen weißen Schleier noch einen längeren schwarzen. Sie dürfen auch nicht mit den nächsten Verwandten sprechen und verhüllen sich auch ganz beim Besuche des Arztes. Mariana Manzanedo v. St. Joseph stiftete 1603 zu Eybar in der Provinz Guipuscoa die „Schwestern von der Recollection“ (Recollectinnen) mit einer sehr strengen Regel; Paul V. bestätigte dieselbe. Obgleich reich beschenkt, befleißigen sie sich der größten

Armut; ihre Kleider sind von grobem Stoffe, nur in der Krankheit tragen sie Wäsche.

Der Ordo tertius S. Augustini läſst sich erst im 15. Jarh. nachweisen, da Bonifacius IX. den Augustinern erlaubte, Jungfrauen, Frauen und Witwen das Kleid des dritten Ordens zu gestatten, wie es bei den Dominikanern und den Minoriten geschah; auch die Privilegien des Ordens sollten ihnen zu gute kommen. Martin V., Eugen IV. und Sixtus IV. erlaubten, daſs auch Männer bei den Augustinern in den dritten Orden eintreten durften. — In diesem dritten Orden als Laienorden wird ein schwarzes Skapulier und ein schmaler lederner Gürtel getragen. Die Hospitalitenschwestern vom heil. Thomas v. Villanova gehören mit zum dritten Orden des heil. Aug. (seit Mitte des 17. Jarh.'s).

Johann Staupitz war seit 1515 Generalvikar des Augustinerordens für Deutschland; er fürte schon 1512 in seinen Klöstern den Gebrauch ein, daſs bei Tische aus der Bibel vorgelesen wurde statt aus Augustin. — Luther ward durch Staupitz im Augustinerkloster zu Erfurt angetroffen und von ihm auf die versönende Liebe Gottes in Christo hingewiesen. Da Luthers Austreten viele andere nach sich zog, kam der Orden im 16. Jarh. in Deutschland ins Sinken. Im 19. Jarh. sind viele Klöster säkularisirt worden; doch existirten ihrer um die Mitte des Jarhunderts immer noch über 100, zum größten Teile in Italien und Frankreich.

Quellen: Nicol. Crusenii Monasticon Augustinianum. Monac. 1623. — L. Torelli, Secoli Agostiniani ovvero Hist. generale del s. Ord. Eremitano di San Agostino. Bol. 1659. 8. Vol. fol. — de St. Martin, Vie de S. Augustin et des autres hommes illustres de son ordre. Toulouse 1641. fol. — Andreas de San Nicolas, Hist. de los Augustinos Descalzos. Madr. 1644 fol. — Virorum illustrium arctioris discalceatorum instituti in eremitano D. Augustini Ordine exegesis summaria. Prag. 1674. fol. — Helyot, Hist. des ordres monastiques Tom. III.

W. Chlebus †. (Zöckler.)

Augustiner Chorherr, s. Kanoniker.

Augustinus. Aurelius Augustinus wurde 353 zu Thagaste in Numidien geboren. Seine Mutter Monica, welche ihre christliche Gesinnung gegenüber ihrem Gatten Patricius so bewärt hatte, daſs sie durch ihre liebevolle Sanftmut ihn zum Christentum fürte, pflanzte auch in dem Knabenherzen die innigste Frömmigkeit, welche nach langem Ringen bei Aug. zum Durchbruch kam. Es ist für die Bedeutung Aug.'s nicht gleichgültig, daſs er einen so weiten Weg zu gehen hatte, bis er endgültig für das Christentum sich entschied, insofern seine Auffassung desselben nicht zum geringen Teile eben durch diese Entwicklung bedingt ist. Er lernte einmal durch seine sittlichen Jugendverirrungen, die er in den Konfessionen ausfürlich erzält, und deren Frucht sein Son Adeodatus war, einsehen, daſs die hellenische Meinung, die rechte sittliche Einsicht habe auch das rechte sittliche Verhalten zur Folge, nicht stichhaltig sei, daſs es vielmehr in sittlichen Dingen noch ganz besonders auf den Willen ankomme, ob dieser der Einsicht Folge leiste oder nicht. Man wird deshalb sagen können, daſs die Sätze, welche er dem Pelagianismus gegenüber aufstellte, daſs der Wille vor allem göttlich bestimmt sein müsse, seiner Lebenserfarung entnommen sind, dies um so mehr, als er sonst durchaus der hellenischen Wissenschaft, wie sie sich in den neuplatonischen Lehren entfaltet hatte, nicht abgeneigt war. In der Betonung des Willens macht sich mehr der praktische römische Geist geltend, wie auch der Hortensius des Cicero ihn in dieser Hinsicht beeinfluſst haben mag, daſs er die Warheit als eine vor allem praktische Macht betrachtete. Sein Lebensgang war aber zugleich dazu angetan, ihm die alleruniversalste Bildung zu gewären, wie sie ein Mann bedurfte, der in der Entwickelung der Kirche den Abschluſs einer alten und den Beginn einer neuen Periode inaugurirt. Nicht nur daſs er sich dem Studium der Alten, auch ihrer poetischen und rhetorischen Erzeugnisse hingab, wie er sich denn zum Rhetor ausbildete, was für seine ganze Schreibweise von Bedeutung geworden ist, da man seinem Style rhetorische Originalität und eine eigentümliche Gestaltung der lateinischen Sprache nicht absprechen kann. Jedoch liegt seine Stärke nicht in der philologischen Seite. Viel wichtiger ist die Mannigfaltigkeit der Standpunkte, die er

nicht nur kennen lernte, sondern völlig durchlebte. Es ist für ihn von der größesten Bedeutung geworden, dass er sich der dualistischen Richtung der Manichäer in die Arme warf, vielleicht auch hiezu insbesondere durch die Lebenserfarungen von der Macht des Bösen bestimmt, gegen die er immer wider vermöge seiner heißen Sehnsucht nach innerem Frieden in der Gemeinschaft mit Gott zu kämpfen versuchte. War doch einer der Hauptgründe, die ihn bestimmten zu den Manichäern überzugehen, die Meinung, dass Gott nach der Kirchenlehre Ursache des Bösen werde. So sehr die Manichäer anfangs durch ihr Versprechen, tiefere Erkenntnis als die Kirche zu gewären, sowie durch ihre phantasiereiche Lebensanschauung ihn fesselten, so wenig gelang es ihm, sich dauernd bei ihnen befriedigt zu sehen. Unbefriedigt von den Manichäern geriet er nunmehr in eine skeptische Richtung, weshalb er den Akademikern sich zuneigte, und obgleich ihn die Neoplatoniker mit der ihnen eigentümlichen Richtung auf religiöse Erkenntnis fesselten, so beförderten sie doch seinen Skeptizismus in praktischer Hinsicht. Sie zeigten wol das Ziel, aber nicht den Weg zu dem Ziele. Bei Aug. ist das treibende Motiv seiner Kämpfe seine Sehnsucht nach Gott, sein religiöses Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit Gott. In den Mittelpunkt tritt bei ihm nicht die Gottes*lehre*; das Verhältnis zu Gott ist es, auf das es ihm vor allem ankommt, die Sünde, die von Gott trennt, die volle Vereinigung mit Gott ist das treibende Motiv seiner ganzen Lehrentwickelung. Als er nun unter dem Einfluss des Ambrosius Christ geworden war, so zeigte sich in seiner weiteren Tätigkeit die Folge seines früheren Entwicklungsganges. Wir werden genugsam Gelegenheit finden zu sehen, wie seine überwiegend metaphysische Richtung und die Vermischung des Ethischen mit metaphysischen, ja mit physischen Vorgängen noch an seine manichäische Zeit erinnern, wie auch umgekehrt manche seiner Anschauungen aus der Opposition gegen den Manichäismus entstanden sein mögen; ferner ist nicht zu leugnen, dass seine akademische Stimmung dazu angetan war, ihm den Weg vom Wissen zum Glauben zu eröffnen, indem er meinte, dass nur durch göttliche Tätigkeit unser verdunkelter Intellekt wider erhellt werden könne. Der Skepticismus Aug.'s war die Anwendung der Sündenlehre auf den Intellekt, ebenso werden wir noch den Spuren des Neoplatonismus in seinem Systeme vielfach begegnen. Nachdem durch seine Bekehrung die heißesten Wünsche seiner Mutter in Erfüllung gegangen waren, zog er sich mit ihr und einigen Freunden nach der Villa Cassiciacum zurück, wo aus gemeinsamen Unterredungen seine Bücher **contra academicos, de vita beata, de ordine**, sowie die soliloquien entstanden. Für seine Bekehrung ist charakteristisch, dass das ins Lateinische übersetzte „Leben des Antonius" einen großen Einfluß auf dieselbe ausgeübt hat, wie er denn auch bald nach seiner Taufe (Ostern 387) nach dem Tode der Mutter über Rom nach Thagaste zurückkehrte und daselbst sofort seines Eigentums sich entäußerte (wie er sich auch von seiner einzigen Konkubine schon vorher getrennt hatte) und mit Freunden ein asketisch beschauliches Leben fürte, ein Beispiel, das in Afrika die ausgedehnteste Nachamung fand. Drei Jare später übernahm er das Presbyter-Amt in der Gemeinde von Hippo-Regius, wurde dann nach einigen Jaren Mitbischof des Bischofs Valerius, und nach dessen Tode bestieg er den erledigten Bischofsstul, auf dem er über 33 Jare seine praktische und wissenschaftliche Tätigkeit entfaltet hat. Augustin hat auch nach seiner Bekehrung nicht aufgehört, sich weiter zu entwickeln, und dazu dienten insbesondere die vielfachen Streitigkeiten, die er durchzufechten hatte. Wärend er im Anfang seiner christlichen Laufban im Gegensatz zu den Manichäern stand*) und eben deshalb auch vorübergehend die sittliche Freiheit stärker betonen zu müssen glaubte, so wurde er durch den pelagianischen**) Streit dazu veranlaßt,

*) Seine Hauptschriften gegen die Manichäer sind: **De libero arbitrio. De Genesi contra Man. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. De utilitate credendi. Contra Fortunatum Man. Contra Adimantum Man. Discipulum. Contra epistolam Manichaei. Contra Faustum. De natura boni. Contra Secundinum Man.**

) Die Hauptschriften gegen die Pelagianer sind: **De peccatorum meritis et remissione. De spiritu et litera. De natura et gratia. De gestis Pelagii. De gratia Christi et de peccato originali. De nuptiis et concupiscentia. Contra duas epistolas Pelagia-

seine von vorneherein in ihm angelegte Anschauung von der Allwirksamkeit Gottes nach allen Seiten hin ausfürlich, mit Verkürzung der menschlichen Freiheit, zu betonen. Man kann hierin allerdings insofern eine bedeutsame Klarstellung der Frage sehen, als sowol der manichäisch-dualistische Irrtum, welcher die Erlösungsfähigkeit beseitigt, als auch der entgegengesetzte pelagianische Irrtum, welcher die Erlösungsbedürftigkeit aufhebt, von ihm ausgeschlossen werden, wenn man auch wird zugeben müssen, dafs er innerhalb dieser beiden Grenzen in seiner Lehre sich nicht gleich geblieben ist und namentlich zuletzt seine ihm ursprünglich angehörige überwiegend metaphysische Betrachtungsweise der Religion in seiner Gnadenlehre mit Verkürzung des ethischen Interesses durchgefürt hat. Wie er in dem Streit mit dem Pelagianismus seine Anschauung von dem Verhältnis der Wirksamkeit Gottes und des Menschen ausbildete, so veranlafste ihn der Kampf mit dem Donatismus dazu, das Verhältnis des Einzelnen zu der Gemeinschaft und der Gemeinschaft zum Einzelnen, d. h. die Lehre von der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten, vor allem aber als der objektiv heiligen Heilsanstalt, immer aufs neue zu beleuchten. In diesem *) Streite hat Aug. seine spezielle Anschauung von dem Verhältnis der Kirche zu dem gesamten sittlichen Leben der Menschen durchgefürt, ferner trat erst hier völlig zu Tage, wie sehr er den Einzelnen mit seinem Gewissen an die Kirche gebunden erachtete, da er sich selbst zu der Konsequenz fortreißen ließ, mit den Machtmitteln des States die der Auktorität der Kirche Widerstrebenden zum Gehorsam zurückfüren zu wollen, wenn er auch nicht, wie Optatus v. Mileve, die Todesstrafe für die Ketzer anerkannte; denn so sehr er auch persönlich gegen die Häretiker und Schismatiker Milde empfahl: als seine Theorie machte er doch die bezeichnete Ansicht in dem donatistischen Streite geltend. Aug. hat sich in dieser Hinsicht verändert, da er noch den Manichäern gegenüber alle Gewaltmittel zur Bekehrung derselben verwarf. Es wird indes nicht zu leugnen sein, dafs diese Veränderung ihren Grund in seiner gesamten Denkweise hat, denn nachdem er einmal sich in den Dienst der Kirche gestellt hatte, wurde erst deutlich, wie sehr er noch in der antiken Denkweise befangen war, welche in sittlich-religiöser Beziehung den Einzelnen in Abhängigkeit von dem Ganzen setzt. Er betrachtet die Kirche als die Erziehungsanstalt, welche allein warhaft zu erkennen vermag, was dem Einzelnen frommt. So hat also Aug. seine Lehre erst durch die Veranlassung des pelagianischen und donatistischen Streites in den wichtigsten Beziehungen zum Abschlusse gebracht. Wenn wir einen kurzen Überblick über seine Gesamtanschauung geben wollen, die, wenn auch nicht in systematischer Form abgefafst, doch als ein System bezeichnet werden kann, so wird es sich empfehlen, der Übersicht halber dieselbe in ihrer Schlufsredaktion darzustellen **).

Die Bedeutung Aug.'s können wir besonders nach zwei Seiten hin fixiren. So lange der Prozefs der Dogmenbildung überwiegend den griechischen Vätern überlassen war, wurde das Hauptgewicht auf die objektiven Dogmen gelegt, die Lehre von Gott, insbesondere der Trinität, und die Christologie. Man kann nun sagen, dafs Aug. in beiden Beziehungen einen Abschlufs herbeigefürt hat. Zugleich aber war er es, der die Entwickelung in eine neue Ban fürte, der von den objektiven Dogmen hinüberlenkte auf die Betrachtung des Verhältnisses von Gott und Mensch, weil er die Religion nicht einseitig in dem Erkennen Gottes erblickte, sondern in einem realen Verhältnis Gottes und des Menschen, vor allem der

norum. Contra Julianum. De gratia et libero arbitrio. De correptione et gratia. De praedestinatione sanctorum. De dono perseverantiae. Contra Julianum opus imperfectum. Tom. XIII. XIV der Benediktinerausgabe.

*) Die Hauptschriften Aug.'s in dem donatistischen Streite sind folgende: Psalmus contra partem Donati. Contra epistolam Parmeniani. De baptismo contra Donatistas. De unitate ecclesiae. Contra Cresconium grammaticum. De unico baptismo contra Petilianum. Breviculus Collationis cum Donatistis. Contra Gaudentium, überhaupt Tom. XII.

**) Aug. hat nur in dem Enchiridion die Hauptlehren des Christentums kurz zusammengefafst. Abgesehen von den schon erwänten Schriften sind seine exegetischen Arbeiten, sowie seine Predigten und Briefe, besonders aber seine Retraktationen nicht unberücksichtigt zu lassen.

Wirksamkeit Gottes wie in dem Intellekt so besonders in dem Willen des Menschen. Denn gerade das ist das Charakteristische seiner Gnadenlehre, daſs Gott nicht bloß auf den Intellekt erleuchtend, sondern — (was Pelagius leugnete — hierin sich an die griechischen Väter, besonders Chrysostomus, anlehnend, die im Kampf mit den Manichäern 2c. besonders die Freiheit betonten) — auf den Willen unmittelbar bestimmend einwirke. Es ist die praktische Seite der Religion, die Aug. hervorhebt, hierin der abendländischen Richtung treu, welche die Religion nicht einseitig in das Erkennen legen wollte; er gab aber dieser praktischen Richtung eine neue Wendung, indem er gerade das Verhältnis der Tätigkeit Gottes und des Menschen in dem religiös-sittlichen Prozeſs in das Auge faſste. Mit dieser praktischen Richtung hing es zusammen, daſs er, ebenfalls im Unterschiede von der Richtung der orientalischen Väter, sein Augenmerk auf die Lehre von der Kirche richtete, als der Anstalt, in welcher das christlich-religiöse Leben zur Realität kommt. Es wird interessant sein, zu sehen, wie sich bei seiner vorwiegend praktisch-religiösen Richtung die Ethik gestaltet und ob er für die Ethik etwas wesentliches geleistet hat. Wir werden demgemäß zunächst seine objektiven Lehren und sodann die Sünden- und Gnadenlehre samt der Lehre von der Kirche und seine ethischen Prinzipien behandeln.

Was zunächst die Gotteslehre angeht, so wird man nicht in Abrede stellen können, daſs Aug. auf das redlichste bemüht ist, den Gottesbegriff den christlichen Anschauungen gemäß zu gestalten. So sehr er indes versucht hat, die Trinitätslehre zum Abschluſs zu bringen, so wenig vermochte er sich von dem neoplatonischen Gottesbegriff frei zu machen. Augustinus hat in der Schrift de Trinitate seine Lehre von der Trinität ausfürlich dargelegt. Bei ihm vermag man deutlich zu erkennen, daſs er ein religiöses Interesse aufsuchte, um nicht bloß eine ökonomische, sondern auch eine immanente Trinität zu lehren; er suchte die Notwendigkeit der Freiheit der Personen zur Konstruktion des göttlichen Selbstbewuſstseins und der göttlichen Selbstliebe aufzuzeigen. Das Selbstbewuſstsein, meinte er, könne nur entstehen, wenn das Bild der memoria dem intellectus durch den Willen eingeprägt werde; der Vater soll die memoria, der intellectus der Son sein, der beide verbindende Wille der Geist. Aug. hat offenbar die Meinung, daſs für das Zustandekommen der Erkenntnis zunächst gewissermaßen das Aufgenommensein des zu erkennenden Gegenstandes in die Schatzkammer der memoria notwendig sei, sodann, daſs dieser Inhalt der memoria durch den sich auf denselben richtenden Willen zum Bewuſstsein gebracht werde, zur bewuſsten Erkenntnis komme. Er sieht in diesen drei Formen des Geistes drei Seinsweisen desselben, welche denselben Inhalt, dieselbe Essenz in verschiedener Form enthalten. Eben deshalb, weil er von der Essenz Gottes ausgeht, welche in drei Seinsweisen existiren soll, hat er auch nicht mehr dem Vater eine überwiegende Stellung gegeben; der Vater ist nicht mehr das *αἴτιον*, der Son das *αἰτιατὸν*, womit der Subordinatianismus nicht ausgeschlossen war; vielmehr soll an Stelle des Verhältnisses von Kausirendem und Kausirtem, das selbst Athanasius noch nicht völlig ausgeschlossen hatte, das Verhältnis der Wechselwirkung der 3 Personen treten. Die göttliche Essenz vollendet sich in dem Kreislauf der drei gleich notwendigen Seinsformen zum Selbstbewuſstsein. Mit dieser Erkenntnis war erst völlig die Tendenz der Trinitätslehre klargestellt, welche in Gott ein vollendetes bewuſstes Leben zur Darstellung bringen soll. Wie er prinzipiell den Subordinatianismus beseitigt hat, so gelang es ihm auch, dem Geiste die angemessene gleichberechtigte Stellung zu geben. Es ist charakteristisch, daſs er den Geist als voluntas geltend macht und die voluntas schon in der Trinitätslehre der intelligentia gleichstellt. Mag man die Konstruktion des Selbstbewuſstseins, wie sie Aug. gegeben hat, anfechten, es bleibt immerhin interessant, daſs er den Geist als Willensprinzip der intelligentia gleichstellt, sowie daſs seine Konstruktion der göttlichen Selbstliebe als amans, quod amatur, amor, ebenfalls den Willen selbständig geltend macht und hier zwischen einer subjektiven, objektiven und beide verbindenden Existenzweise des Geistes in Form des Willens unterscheidet. Wenn er auch diese letzte Form trinitarischer Konstruktion mit der ersten nicht in Verbindung gebracht hat, so zeigt

doch auch sie auf das deutlichste die Notwendigkeit der dritten Person als der die zwei ersten Seinsweisen verbindenden Form. Man wird vielleicht sagen können, daſs Aug. an einer änlichen Konstruktion des göttlichen Selbstbewuſstseins nur durch seine Erkenntnistheorie verhindert wurde, welche das Erkennen als aus memoria, voluntas und intelligentia entstehend ansah. Jedenfalls erhellt, daſs Aug. die Trinitätslehre insofern vollendete, als er einmal ihre Notwendigkeit aufzeigte, um Gott als selbstbewuſst und sich selbst liebend zu denken, als er den Subordinatianismus völlig beseitigte und dem Geiste eine notwendige und gleichberechtigte Stelle in der Trinität anwies. Freilich ist auf der andern Seite nicht in Abrede zu stellen, daſs seine Lehre von der schlechthinnigen unterschiedslosen Einfachheit Gottes, die er dem Neoplatonismus entnommen hat, schlecht zu dieser trinitarischen Konstruktion paſst, welche Unterschiede in Gott fordert. Dieser Zwiespalt wird um so bedenklicher, wenn man erwägt, daſs diese Lehre von Gottes einfacher Essenz eine seiner Fundamentallehren ist; dieser Zwiespalt, in welchem seine Gotteslehre endet, ist durch die Jarhunderte nach ihm hindurchgegangen. Diese Ansicht von der schlechthinnigen göttlichen Einfachheit hat ihn in Bezug auf die Lehre von dem Verhältnis Gottes zu der Welt ebenfalls in die gröſsesten Schwierigkeiten verwickelt. Da für ihn das Charakteristische des göttlichen Wesens in der Einfachheit und Unveränderlichkeit liegt, so besteht der Unterschied der Welt von Gott ihm darin, daſs dieselbe zusammengesetzt und veränderlich ist, und da er diese Veränderlichkeit aus Gott nicht ableiten kann, so bestimmt er den Unterschied zwischen ihr und Gott dadurch, daſs sie aus Nichts geworden, de nihilo a Deo factus ist. Dieses der Welt beigemischte Nichts ist der Grund ihrer Veränderlichkeit. Eben damit aber wird der Unterschied zwischen Gott und Welt so bestimmt, daſs die göttliche Kausalität nicht als selbständige Kausalitäten setzend gedacht ist; der Begriff der Kausalität ist noch nicht verwertet, um das Verhältnis von Gott und Welt zu bestimmen *). Gottes einfache operatio läſst es nicht zu, daſs das, was sie kausirte, von ihr als dem Kausirenden unterschieden wird. Damit die Welt entstehe, bedarf es einer Verbindung der ewiggleichen operatio Gottes mit der Negation, und erst hieraus entsteht die Welt; die Welt also ist, da Aug. die göttliche operatio nicht von dem Wesen Gottes unterscheiden will, soweit sie positiven Inhalt hat, Wesen Gottes, ihren Unterschied von Gott hat sie aber der Negation zu verdanken. Es ist hier die emanatistische Vorstellung noch nicht völlig beseitigt, welche die Welt nicht bloß als Accidens an der göttlichen Substanz denken will und doch auch nicht den Unterschied durch die Kategorie der Kausalität bestimmen will. Da aber nach Aug. die Welt sich nur durch die Negation von Gott unterscheidet, mit der Gott nichts zu tun hat, so liegt hierin ein deistischer Zug verborgen, und es ist deutlich, wie hier das Schwanken zwischen einer pantheistischen und deistischen Neigung noch nicht prinzipiell überwunden ist, welches sich im weiteren Verlauf entfaltet: die pantheistische Seite zeigt sich überwiegend bei dem Verhältnis Gottes zu den Einzelnen, die deistische bei der Betrachtung des Ganzen, dies auch in den spezifisch christlichen Lehren von der in dem Einzelnen wirkenden Gnade und von der Kirche. — Es erhellt hieraus von selbst, daſs Aug. in der Christologie von diesen Prämissen aus eine eigentümliche Stellung einnehmen muſste. Er strebt zwar

*) In dem theologischen Litteraturblatt 1875, Nr. 11, S. 243 meint Weber mit der Behauptung: Ursache sei nichts als „Substanz in Tätigkeit und Substanz nichts anderes als Ursache in Untätigkeit" die obige Ansicht umstoßen zu können. Allein man unterscheidet bekanntlich das Verhältnis der Inhärenz von dem der Kausalität. Die Substanz in Tätigkeit bringt Accidenzen hervor und das Accidens hat nicht die geringste Fähigkeit selbständiger Bewegung gegenüber der Substanz. Hingegen eine Ursache ist eben Ursache von etwas von ihr selbst Unterschiedenem. Eine absolute Ursache also muſs solches hervorbringen, das sich durch die Fähigkeit einer selbständigen Tätigkeit von der Ursache unterscheidet, eine Fähigkeit, welche es von der Ursache erhält, die es aber eben selbständig anwendet. Hiemit aber ist der Welt die nötige Selbständigkeit gesichert. Will man auch den ethischen Willen Gottes zur letzten Ursache der Welt machen, so kann man doch die Frage nicht umgehen, wie derselbe metaphysisch zu wirken vermöge. Um diesen metaphysischen Unterschied Gottes von der Welt handelt es sich hier.

danach, Christus als den mediator zwischen Gott und den Menschen anzusehen und eben deshalb soll er homo und Deus sein. Allein eine eigentliche Gottmenschheit ist natürlich bei ihm nicht möglich. Vielmehr könnte ja eine volle Einheit beider Naturen nur auf Kosten der einen oder der anderen geschehen. Gott müßte, um mit einer menschlichen Kreatur sich zu verbinden, veränderlich werden, Negation aufnehmen, oder die Kreatur die Negation verlieren. So ist denn seine Tendenz, beide Naturen für sich bestehen zu lassen und nur in der Person zur Einheit zusammenzusprechen. Die menschliche Natur hat soviel Göttliches aufgenommen, als es ihr möglich war, aber hat nicht ihre menschliche Eigentümlichkeit aufgegeben; eine adäquate Offenbarung des Verbum ist auch nicht möglich, da es mit der Trinität in Einheit erscheinen müßte und da das Göttliche im Endlichen nicht adäquat erscheinen kann. Eben deshalb aber nimmt er auch von Seiten des Verbum an, daß es nicht nur in Christo, sondern überall gewirkt habe und nur so weit in ihm, als der Mensch Jesus empfänglich war. Eben daher bleibt er dabei stehen, daß er die Operationen so teilt, daß er die Tätigkeit der göttlichen Natur dieser und die der menschlichen Natur der menschlichen zuschreibt, beide Naturen im wesentlichen getrennt nebeneinander bestehen läßt und sie nur in der persona zu einer Einheit zusammenspricht, one die Möglichkeit dazu näher aufzuweisen. Seine Formeln sind, wie ich in meiner Schrift Augustinus S. 105 f. des weiteren zu zeigen versucht habe, für Leo maßgebend geworden, also auch für das Chalcedonense, das ja durch Leos Brief an Flavian sich wesentlich bestimmen ließ, ein Brief, dessen Abhängigkeit von den Augustinischen Formeln durchaus nicht in Abrede zu stellen ist. Man wird deshalb auch sagen können, daß die Formulirung des vorläufigen Abschlusses der Christologie, wie er auf dem Chalcedonense stattgefunden hat, auf Aug. zurückzufüren sei. — Wie seine Christologie, so ist natürlich auch seine Lehre vom Abendmal beschaffen; indem er in demselben nicht die volle Gegenwart Christi oder des Verbum betont, sondern es vielmehr als das Mal bezeichnet, durch das man dem Leib Christi, der Kirche und dadurch auch Christo einverleibt werde; auch das Opfer, welches im Abendmal dargebracht wird, sieht er überwiegend als die Selbstopferung des corpus, der Kirche, an; daß Aug. von einer realen Gegenwart des Leibes Christi redet, wird sich nicht erweisen lassen. Auch hier ist er nicht geneigt, den Leib an der Allgegenwart teilnehmen zu lassen, und versteht ihn deshalb figürlich von der Kirche — Hat sich schon in diesen objektiven Lehren seine große Bedeutung deutlich erwiesen, so tritt sie noch vielmehr hervor in der Sünden- und Gnadenlehre, sowie in der Lehre von der Kirche. Was das erste angeht, so kann man zwar sagen, daß er die beiden Einseitigkeiten der manichäischen und pelagianischen Lehre auszuschließen versucht hat. Indes neigt er doch innerhalb dieser Grenzen später mehr dem manichäischen als dem pelagianischen Extrem zu, weil er die Onmacht der sündigen Menschheit möglichst betont, sowie die Freiheit möglichst beschränkt. Er will zwar vermeiden, daß es eine böse Natur gebe. Die Negation, welche allem Endlichen beigemischt ist, soll an sich noch nicht böse sein. Vielmehr entsteht das Böse dadurch, daß die Negation in dem freien Willen sich so mächtig zeigt, daß ein Abwenden von Gott stattfindet. Das Böse ist nicht einfach mit der allem Endlichen anhaftenden Negation gegeben; es ist vielmehr Privation. Allein da alles Gute Wirksamkeit Gottes ist und positiver Art, so ist das Böse, das nur durch eine falsche Selbständigkeit der Kreatur zu Stande kommen kann, an sich negativer Art, und es ist seiner Anschauung nach, da der Grund der Selbständigkeit nur in der Negation liegen kann, zugleich ein Abweichen von Gott, der Quelle alles Positiven, und eine eigene Schwächung. Beides ist notwendig zusammengegeben. Die Freiheit will Aug. natürlich soviel möglich einschränken, da ihm alles Positive von der Tätigkeit Gottes kommt. Er läßt deshalb die Walfreiheit nur soweit gelten, als es schlechterdings notwendig ist, um Gott nicht zur Ursache des Bösen zu machen und dasselbe nicht aus einem bösen Urprinzip abzuleiten. Er macht daher geltend, daß Adam die Möglichkeit gehabt habe, eine göttliche Hilfe, welche für seine gedeihliche Entwickelung notwendig gewesen sei, abzuweisen. Auf diesen Moment beschränkt Aug. die Freiheit als Walfreiheit. Ihm ist es gemäß seiner Richtung

wie bei Gott um dessen Unveränderlichkeit, so bei dem Menschen, um die Zuständlichkeit zu tun; deshalb ist er der Meinung, dass nach dem Falle Adams eine böse Richtung Platz gegriffen habe, welche auf dem Wege der Zeugung durch die mit derselben verbundene Konkupiscenz auf die Nachkommen übergehe. Der Mensch ist in einer bösen Richtung, die jedoch so beschaffen ist, dass die Erlösungsfähigkeit bleibt, da die natura selbst nicht schlecht, sondern nur verwundet ist; die Intelligenz ist in ignorantia, der Wille in infirmitas versenkt; es ist aber ebenso natürlich, dass er geltend macht, der durch die Sünde in seiner geistigen Potenz verringerte, mit Privation behaftete, könne sich selbst nicht helfen, da ja seine böse Richtung eine negative, privative ist, eine Gegenwirkung aber nur von dem Positiven, von der göttlichen Wirksamkeit aus möglich ist. Ebenso ist nichts natürlicher, als dass die depotenzirten Wesen depotenzirte erzeugen, wenn nicht eine besondere Hilfe von Gott kommt. Um übrigens die böse Richtung, welche in der Menschheit von Adam vererbt ist, nicht als bloße Naturnotwendigkeit erscheinen zu lassen, bemerkt er, dass in Adam alle gefallen seien; er nimmt eine Art Präexistenz Aller in Adam an, vielleicht in änlichem Verhältnis die einzelnen Seelen zu ihm denkend, wie die Neoplatoniker die Weltseele zu den Einzelnen. Haben die Einzelnen an diesem Falle teil, so kann man, von hier aus angesehen, sagen, dass in der Erbsünde nur die von jedem Einzelnen in Adam begangene Sünde zur Erscheinung kommt. Allein es erhellt, wie sehr hier der Einzelne überwiegend als Gattungswesen aufgefasst ist und der Grundgedanke Aug.'s darauf hinzielt, jeder habe an der Sünde der Gattung teil. Es ist also hier charakteristisch, wie Aug. geneigt ist, die Sünde als bleibende Richtung in der Menschheit zu betrachten im Gegensatz gegen das in jedem Momente walfreie Äquilibrium der Pelagianer, eine Richtung, welche in sich grundverkehrt, eine Abwendung von Gott, ebendamit ein Streben nach falscher Selbständigkeit (superbia) und zugleich, wie gezeigt, eine privatio sei, eine Schwächung aller Geistesvermögen, vor allem auch des Willens. Strafe und Schuld soll nun mit der Sünde der Gattung angehören und von den Eltern geerbt werden. Augustinus hat vor allem die Erbschuld und die Erbstrafe im Sinn. In Bezug auf letztere geht seine Ansicht dahin, dass die Strafen einerseits notwendige Folgen der Sünde seien, welche mit ihr im Naturzusammenhang stehen, und andererseits ist doch dieser natürliche Zusammenhang so geordnet, damit er die Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit zeigt. Was aber die Schuld angeht, so fasst Aug. nicht die Schuld Gott gegenüber in das Auge, sondern betrachtet sie nur als das Strafe begründende. Er betont deshalb, dass der Mensch in die Schuldhaft des Teufels und Todes geraten sei; die Schuld wird also nicht als der Übel größestes für sich in das Auge gefasst; sie ist nicht objektiv auf Gott zu beziehen. Gott zürnt auch nicht, er verhält sich unveränderlich; er hat nur geordnet, dass dem Naturgesetz gemäß der sündige Mensch als der Schwächere in die Gewalt des Stärkeren, des Teufels kommt und dass, wenn der Geist geschwächt ist, auch der Leib in falsche Selbständigkeit gerät, womit zugleich auch ein Überhandnehmen der Negation, Krankheit und Tod gegeben ist. Diese Schuldhaft ist ebenso erblich wie die Sünde und es sind alle seit Adams Fall eine massa perditionis.

Dem Typus der Sündenlehre Aug.'s entspricht natürlich seine Gnadenlehre. Wie die Sünde im Mittelpunkt eine Abkehr von Gott, dem waren Sein enthält und damit das Prinzip der nichtseinsollenden Negation in Willen und Intellekt ist, so kann die Gnade nur in der Wirksamkeit Gottes in dem Willen und Intellekt bestehen und zwar wird gerade durch seinen Gegensatz zu dem pelagianischen Deismus Aug. doppelt darauf hingewiesen, seinen Grundsatz zur Geltung zu bringen, dass alles Gute als operatio Gottes anzusehen sei. Zwar geht er nicht so weit, eine unbewusste und nicht gewollte Bekehrung für möglich zu halten; magisch soll dieselbe nicht stattfinden: Gott wirkt in dem Intellekt und Willen, gibt ihm die neue Richtung, inspirirt ihn unmittelbar und verletzt dabei doch nicht die von ihm selbst stammenden Gesetze des Intellekts und Willens. Die Erlösung wird entsprechend der Lehre von der Sünde sich nicht beziehen auf die Befreiung von der persönlichen Schuld, sofern uns diese von Gott trennt, sondern von der Schuldhaft des Teufels und Todes sowie von der Sünde. Zu dem Zwecke wird einmal

ein Loskaufen von dem Teufel von Seiten Christi angenommen und eine endgültige Befreiung von den Strafen, sodann aber Befreiung von der Schwäche des Intellektes und Willens, wobei er die Wirksamkeit Gottes im Menschen, die Mitteilung der Liebe und Erkenntnis vor allem betont. Es erhellt hier deutlich, daſs Aug. unter der Rechtfertigung nicht das verstehen konnte, was die Reformatoren darunter verstanden, nämlich die Befreiung von der Schuld, durch die der Zugang zu Gott eröffnet ist; er legt auf die Schuld im unmittelbaren Verhältnis zu Gott noch kein so großes Gewicht, weil er die Persönlichkeit noch nicht stark genug betont; ihm kommt es vor allem auf die Wirksamkeit Gottes in den Kräften der Seele an, die Heiligung. Bei ihm tritt noch nicht das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung in den Vordergrund, sondern die Frage, welche Wirksamkeit Gotte, welche dem Menschen bei der Bekehrung zukomme. — So sehr Aug. die Alleinwirksamkeit der Gnade betont, die das gute Werk durch suasio des Willens und der Intelligenz anfängt und vollendet, kann man doch nicht leugnen, daſs seine Vorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes ihn hindert, diese Anschauung völlig durchzufüren. Da er Gott immer gleich wirkend denkt, so kann die Veränderung der Empfänglichkeit für das göttliche Wirken, durch welche allein die Umkehr möglich wird, nicht unmittelbar von Gott stammen, sondern es bedarf einer die Empfänglichkeit hervorrufenden Macht in der Welt. Hier hat nun die historische Heilsvermittlung ihre Stelle. Diese historische Vermittlung soll die Kirche übernehmen. Allein da die Kirche nun in dem Subjekte die Empfänglichkeit hervorbringen soll, so wird ihr eine Tätigkeit zugeschrieben, die sonst nach ihm nur Gotte zukommt. Man könnte meinen, Gott bediene sich nach Aug. der Kirche als Werkzeug, um die Menschen für seine unmittelbaren Wirkungen empfänglich zu machen; indes bei dieser Stellung der Kirche läſst es Aug. nicht bewenden. Er sieht sie nicht nur als die Verkündigerin der Heilsbotschaft an, sondern als die den Geist Gottes, soweit er in der veränderlichen Welt tätig ist, verwaltende und mitteilende Größe, sodaſs die Kirche es ist, welche die Bekehrung herbeifürt, indem ihre Fürbitte als wirksam gedacht und das Heil an die einen dinglich-heiligen Charakter gebende Taufe, welche Eigentum der Kirche sein soll, durchaus gebunden ist, auch die Mitteilung des Geistes nur durch die Kirche geschehen kann, da außerhalb ihrer der Geist nicht mitgeteilt werden kann. Wir vermögen hier keine volle Vereinigung jener mystischen Sätze von der unmittelbaren Alleinwirksamkeit Gottes im Innern und dieser von der Bekehrung durch die Vermittlung der historischen Kirche zu erblicken. Da Gott unveränderlich wirken soll, kann die Veränderung in dem Subjekt nicht durch ihn zu Stande kommen. Es bleibt also nur möglich, daſs die Kirche diese Veränderung hervorrufe, wenn er selbst es nicht tun soll. Allein damit ist der Satz von der Alleinwirksamkeit Gottes umgestoßen und die Kirche ist zur Gnaden spendenden Größe geworden, da sie den Geist allein mitteilen kann und der Geist an ihre Wirksamkeit gebunden ist. Es macht sich hier insofern Pelagianisches geltend, als die Kirche one irgendwelche besondere Tätigkeit Gottes die Bekehrung in den Gläubigen soll hervorbringen können, womit ein objektiver Pelagianismus angebant wird. Will aber Aug. diesen vermeiden, so kann er die Veränderung bei der Bekehrung nur dem Einzelnen zuschreiben und muſs so seinem Satz von der Allwirksamkeit der Gnade Abbruch tun. Es ist also nicht zufällig, daſs Aug. den Pelagianismus nicht völlig überwunden hat. Das zeigt sich in seiner Lehre von der Gnade, wie sie den Einzelnen mitgeteilt wird, und in seiner Lehre von der Kirche. — Es hängt mit der ganzen Richtung Aug.'s zusammen, daß er das Äußere und das Innere, die unmittelbare Wirksamkeit Gottes im Inneren und die historische Vermittlung nicht recht zusammenzuschließen vermag; denn wenn er an die äußeren Vermittlungen denkt, wie sie sich im Historischen zeigen, so tritt die Selbständigkeit der Weltveränderungen gegenüber dem unveränderlichen Gott hervor und wenn er die Wirksamkeit Gottes betont, so macht sich diese als allein alles Gute, Positive wirkende geltend. Der Inhalt der Wirksamkeit Christi ist auch in dieser Hinsicht geteilt, wie er dem entsprechend auch eine zwiefache Art des Glaubens hat; einmal wird Christus angesehen als der, welcher uns von der Schuldhaft des Teufels und Todes befreit hat; da denkt

Aug. die Versönung nicht etwa so, daſs Gott selbst versönt worden wäre; er zürnt nicht; vielmehr wird die Versönung verwandelt in die Befreiung von der Schuldhaft des Teufels und Todes; diese hat Christus vollbracht, indem er dem Teufel, der die göttliche Gerechtigkeit offenbart, ein Lösegeld in seinem Leben gab und so uns von ihm befreite. Die Versönung wird so zu einem Handel zwischen dem die Gerechtigkeit vertretenden Teufel und dem die Liebe vertretenden Christus. So hat der Versönungsprozeſs nur für die Offenbarungswelt, nicht für Gott selbst Bedeutung. Es ist natürlich, daſs eine solche Tat in keiner Weise Gegenstand innerer Erfarung werden kann, hier ist nur historischer Glaube, äußerlicher Auktoritätsglaube möglich. Die Erscheinung Christi soll ferner den in die Sinnlichkeit verstrikten Menschen dadurch, daſs er in der Sinnlichkeit erschien, aus derselben erheben; aber auch hier ist keine innere unmittelbare Wirksamkeit Christi. Andererseits aber nimmt Aug. auch eine unmittelbare Wirksamkeit an im Inneren, die aber dann mehr dem ewigen Verbum zugeschrieben wird (wärend jene Funktionen mehr der menschlichen Seite Christi beigelegt werden), und welcher ein Wirkenlassen des Verbum in der Seele, in der Intelligenz insbesondere, von Seiten des Menschen entspricht, ein mystischer Glaube. Aug. will nicht bloß historischen Glauben, auch nicht bloß mystischen Glauben, sondern Beides; aber er hat nicht Beides zu vereinen gewuſst. Vielmehr wie in seiner Christologie die göttliche und menschliche Seite nicht vereint sind, so ist auch hier die historische Wirksamkeit Christi samt dem entsprechenden historischen Glauben, und die mystische Wirksamkeit Christi samt dem entsprechenden mystischen Glauben nicht vereint. Da Aug. noch nicht einsieht, daſs die Aufhebung der Schuld es ist, durch die allein der Zugang zu Gott eröffnet, das Bewuſstsein, von Gott geliebt zu sein, gegeben wird, so kann er noch nicht aus dem Glauben die Liebe ableiten. Denn die Befreiung von der Schuldhaft des Todes und Teufels, d. h. von der Strafe, die historisch, auktoritätsmäßig one persönliche Gewissheit geglaubt wird, kann unmöglich an sich als prinzipieller Impuls zur Liebe wirken, da er hierin eine unmittelbare Mitteilung der Liebe Gottes, welche Gegenliebe entzündet, nicht sehen kann, da diesem ganzen Prozeſs gegenüber Gott sich unveränderlich verhält. Aber auch der mystische Glaube enthält nur ein Wirken Gottes in dem Intellekt, aus dem noch nicht unmittelbar die Liebe hervorgeht, da nach Aug.'s Ansicht der Wille noch einer besonderen Inspiration Gottes bedarf, weil mit der Erleuchtung des Verstandes die Kraft zum Handeln noch nicht gegeben ist. — Entsprechend seinem Begriffe des Glaubens findet sich ein Zwiespalt in seinem Begriffe der Liebe. Es soll zwar die Liebe auf der Inspiration Gottes beruhen, wie die Erleuchtung des Glaubens; Gott allein soll sie wirken; auch ist nicht zu leugnen, daſs Augustinus auf die Gesinnung das Hauptgewicht legt, indem er die ware Richtung des Willens, die Liebe als die Quelle aller guten Handlungen will angesehen wissen. Allein da die Befreiung von der Schuldhaft noch nicht, wenn sie geglaubt wird, die Einheit mit Gott, sondern nur die Freiheit von der Strafe enthält, so kann auch die Liebe noch nicht aus dem Glauben als Frucht einer in dem Glauben etwa unmittelbar erfarenen Einheit mit Gott direkt hervorgehen; es ist noch keine völlige Gewiſsheit der göttlichen Gnade mit dem Glauben gegeben; es kommt vielmehr für die Einheit mit Gott zugleich an auf die Liebe, die ebenfalls von Gott inspirirt sein muſs; wie weit wir also mit Gott geeint sind, hängt von der Stufe der Liebe ab. Nicht aus der Einheit mit Gott heraus, aus dem unmittelbaren Bewuſstsein, von Gott geliebt zu sein, geht unsere Liebe hervor als freie Frucht. Eben deshalb kann die Liebe noch nicht frei von Furcht sein, da ja von unserer Liebe das Heil abhängt. Es ist hier noch ein Gefül der Trennung von Gott nicht völlig überwunden und die Rechtfertigung selbst ist eine wachsende. Die notwendige Folge davon ist, daſs wir streben Liebe zu üben, um selig zu werden, um völlig mit Gott geeint zu sein, um der Liebe Gottes teilhaft zu werden, und hierin liegt dann eine falsche Selbständigkeit des Individuums Gott gegenüber. Wenn Aug. auch behauptet, daſs alle guten Werke in uns Gott tue, daſs auch das Beharren in der Gnade von Gott gegeben werde, so widerspricht dem um so mehr, wenn er doch wider Almosen und dem Änliches für besonders verdienstlich hält, wenn er ferner hervorhebt, die Unsicherheit des Heils, welche immer eine Beimischung von

Furcht bedinge, sei ein besonderer Sporn, sich gut zu halten. Denn wenn die Gnade in uns alles Gute wirkt, so können doch die guten Werke höchstens ein Zeichen der göttlichen Gnade, nicht aber Bedingung des göttlichen Wolgefallens sein, durch welche der Sünden Menge soll bedeckt werden können; denn im letzteren Falle kann nicht die Gnade sie wirken wenn von ihnen doch erst die göttliche Gnade abhängen soll.— Wenn Aug. so den Pelagianismus nicht völlig überwunden hat, so hat das seinen letzten Grund darin, daſs er mit den Pelagianern insofern auf demselben Boden steht, als beide Gott und Welt in solchem Verhältnis denken, daſs die Wirksamkeit des einen die der andern ausschließt und umgekehrt. Bei den Pelagianern wird Gott in den Hintergrund gedrängt und die Kreatur tätig, bei Aug. wird auf Kosten der Selbständigkeit der Kreatur die Tätigkeit Gottes einseitig betont. Die Pelagianer sind deistisch, Aug. neigt mehr zu pantheistischen Sätzen; da aber Gott doch zugleich nach Aug. unveränderlich sein soll, so müssen die Veränderungen doch wider der Selbständigkeit der Kreatur zugeschrieben werden, one daſs Gott den Veränderungen entsprechend sich verhält, und darin liegt der deistische Anfang einer falschen Selbständigkeit der Kreatur. Da indes der Grundgedanke Aug.'s, auf den er immer wider zurückkommt, der ist, daſs sowol der Anfang als auch der Fortgang und das schließliche Ende des Gnadenstandes, die ewige Seligkeit allein von der göttlichen Tätigkeit abhänge, so muſste die letzte Begründung dieser Lehre zu der Prädestination füren.

Nach dem ewigen Ratschluſs ist es vorher bestimmt, wer zu den Erwälten gehöre und wer nicht, und wärend er früher, als er im Gegensatz zu den Manichäern die Freiheit stärker betonte, meinte, die Erwälten werden von Gott darum erwält, weil Gott vorher gesehen habe, daſs sie vermöge ihrer Freiheit die Gnade annehmen werden, so sagt er jetzt vielmehr, sie seien erwält, damit sie die Gnade annehmen. Man könnte fragen, warum Aug. sich der Apokatastasis verschlossen hat; indes einmal hatte er im Zusammenhang mit dem Grundsatz extra ecclesiam nulla salus die Meinung, daſs wer nicht auf Erden getauft werde, verloren sei; sodann aber geht er ja von der Ansicht aus, daſs nach dem Falle von rechtswegen alle verdammt sein müssen, und Gott durch die Erwälung Einzelner nur einen Beweis seiner Barmherzigkeit gibt, auf die kein Mensch Anspruch machen kann: wie er denn besonders hervorhebt, daſs die Verdammten den Erwälten zur vollen Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit dienen, die ihnen zu teil geworden ist. Ferner werden von ihm die Menschen im wesentlichen als Organe der göttlichen Offenbarung angesehen, one daſs ihr eigener selbständiger innerer Wert von Aug. klar erkannt wurde. Es gehört zur Offenbarung der göttlichen Harmonie, daſs die Liebe wie die Gerechtigkeit in der Welt ihren Ausdruck finde. Die Offenbarung der Harmonie Gottes ist aber der letzte Zweck der Welt, was er auch besonders dem Dualismus der Manichäer gegenüber betont. So sind ihm die Menschen wesentlich Mittel für eine solche Offenbarung. Man kann sich hierüber nicht verwundern, wenn man bedenkt, daſs er vor allem Gott als absolute Essenz betrachtet, und das Sein, wie das ethische Gutsein, als gleichwertige Bestimmungen des göttlichen Wesens ansieht. Eben aus diesem Grunde kann es ihm nicht darauf ankommen, vor allem die göttliche Liebe in der Welt geoffenbart zu sehen, sondern darauf, daſs alle göttlichen Eigenschaften gleichmäßig harmonisch in der Welt abgebildet werden. Ferner weil die Menschen noch nicht klar von ihm als Selbstzwecke auch in Gottes Augen bestimmt werden, weil der Liebeswille Gottes sich noch gar nicht auf alle Menschen erstrecken soll und die einzelnen nicht wissen können, ob sie erwält sind, so kann die Lehre von der Prädestination von ihm nicht dazu verwendet werden, die Heilsgewiſsheit zu bestätigen: vielmehr macht er ausdrücklich geltend, die Lehre von der Prädestination zu verkündigen, sei heilsam, weil durch dieselbe die Demut befördert werde und die aus der Heilsungewiſsheit entstehende Furcht als ein Sporn zu betrachten sei. Wärend bei den Reformirten die Prädestinationslehre verwendet wird, um auf dieselbe die Heilsgewiſsheit zu gründen, weil hier der Wert der sittlichen Persönlichkeit klar erkannt ist, so wird bei Aug. dieselbe Lehre zu einem Grund mehr für die Heilsungewiſsheit, weil der Einzelne hier nur als Offenbarungsmittel für Gott erscheint, der

eigene sittliche Wert der Persönlichkeit nicht erkannt, und das mit demselben unmittelbar verbundene Streben nach Heilsgewißheit nicht vorhanden ist. — Es ist ferner folgender Widerspruch in der Prädestinationslehre Aug.'s verborgen, wenn es auch vorher bestimmt ist, daß die, welche selig werden, nur durch die Vermittlung des „Zuersterwälten“ selig werden, so daß also Christus durch diese Prädestinationslehre nicht überflüssig wird, so macht er doch mehrfach geltend, daß mit der Vorherbestimmung für Gott schon alles geschehen sei. In Gottes Augen ist der Prädestinirte schon ein filius pacis, ehe er sich wirklich bekehrt hat, so daß hier die reale Weltentwickelung für Gott keine Bedeutung zu haben scheint, wie ja nach ihm der Weltplan überhaupt schon alle Realität in sich enthalten soll. Andrerseits steht doch dieser akosmistischen Tendenz schon der Umstand entgegen, daß Aug. nicht supralapsarisch lehren will, da die Sünde von Gott nur zugelassen sein soll. Aber auch in der Prädestination soll zugleich enthalten sein, daß sie sich auf historische Weise vollzieht, daher er die Prädestination als gratiae praeparatio, die gratia als praedestinationis effectus ansieht. Es soll durch die Prädestination selbst vorher bestimmt sein, daß nur durch Vermittlung äußerer Ursachen die Prädestinirten zu ihr gelangen können. Ebendeshalb dürfen wir keinen aufgeben, sondern soviel wie möglich an jedem arbeiten, als ob er prädestinirt wäre, da Verkündigung des Evangeliums, Kirchenzucht 2c. Mittel für die Realisirung der Prädestination seien, und für die Nichtprädestinirten dazu dienen, das Maß voll zu machen. In letzterem glaubt Aug. keine Ungerechtigkeit zu sehen, weil von rechtswegen jeder um seiner bösen Richtung willen der Verdammnis wert ist, die ihm entgegengebrachten Gnadenmittel also nur den Unwert seines vorhandenen Zustandes noch deutlicher offenbaren. Die historische Vermittlung, durch welche die Prädestination realisirt werden kann, ist nach Aug. in der Tätigkeit der Kirche gegeben und wärend er, wie bemerkt, auf der einen Seite von Gottes Standpunkt aus die gesamte reale Entfaltung des göttlichen Ratschlusses als gleichgültig zu behandeln schien, so werden wir nun sehen, wie der Kirche, welche die Realisirung der Prädestination der Einzelnen vermitteln soll, teilweise eine deistische Selbständigkeit zugeschrieben wird. Der hier hervortretende Zwiespalt zeigt sich schon in seiner allgemeinen Lehre von dem göttlichen Ratschluß, sowie von der Vorsehung, als deren konkret christliche Ausfürung die Lehre von der Prädestination anzusehen ist. Denn auch da ergibt sich ein Ignoriren des realen Weltprozesses von Seiten des göttlichen Wissens und Wollens, sowie eine an das deistische streifende Selbständigkeit der Weltentwickelung, in die der unveränderliche Gott nie auf besondere Weise eingreift (was beiläufig bemerkt auch für seine Lehre von den Wundern, der Neuschöpfung, der Entstehung Christi bedeutsam geworden ist, wie ich das in meiner Schrift: „Augustinus“, weiter ausgefürt habe S. 35—80, 93 f.)

Aug. hatte entsprechend seinem doppelten Glaubensbegriff, dem mystischen und historischen, auch für den Willen einmal die Inspiration desselben durch Gott, ebenso aber auch das Gemischtsein der Liebe mit Furcht betont und die einzelnen guten Werke als heilbringend angesehen. Es ist bei Glauben und Liebe eine mystische und eine gesetzliche Seite zu unterscheiden; denn der Auktoritätsglaube setzt den zu glaubenden Inhalt als ein Gesetz voraus; die Furcht zeigt ebenso das Göttliche als ein äußerlich uns mit Forderungen gegenüberstehendes und die guten Werke der Consilia sind nicht minder der gesetzlichen Sphäre entnommen. Mit dieser letzten Anschauung ist natürlich verbunden, daß der einzelne mit seinem Glauben und seiner Liebe an eine Gesetze gebende Anstalt verwiesen wird, die Kirche, von der das Heil abhängig gemacht wird. Aug. hat entsprechend dieser doppelten Richtung der Gnadenlehre auch einen doppelten Kirchenbegriff, einen der mystischen Richtung entsprechenden, wonach die Kirche die Gemeinschaft der Prädestinirten ist, die als solche nicht erscheint. Gegen die Donatisten, die eine Kirche aus lauter Heiligen wollten, wird gesagt, die Kirche als erscheinende habe auch Spreu in sich, nicht bloß frumentum, es sei das corpus verum und permixtum zu unterscheiden. Allein die Kirche als Gemeinschaft der Prädestinirten faßt er überwiegend unter ihrem ewigen Aspekte auf. Es ist die Kirche, wie sie in der Vollendung sein wird, wo die einzelnen in unmittelbarer Gemeinschaft unter ein=

ander und mit Gott stehen, one dass etwa die einzelnen in Gott aufgelöst würden. Er hat jene Unterscheidung von dem corpus verum und permixtum nicht genügend für die kirchliche Praxis fruchtbar gemacht. Aug. ist noch zu sehr von der antiken Idee eingenommen, dass das Ganze die den einzelnen erziehende und bestimmende Größe sei, als dass er diesen Kirchenbegriff festgehalten hätte. Vielmehr wärend er hier die Personen und ihre Gemeinschaft betont, wo eben die Mystik ihre volle Stelle haben würde, so macht er den Donatisten gegenüber auch die Kirche als gesetzliche Anstalt geltend, von welcher der einzelne mit seinem Heile abhängt. Er hebt in dieser Hinsicht hervor, dass außer der Kirche kein Heil sei, dass das Eintreten in die Kirche Heilsbedingung sei. Die Kirche ist im Besitze des göttlichen Geistes sowie der notwendigen Heiligungsmittel. Dass sie den Geist hat, sucht er zu erweisen, indem er ihre Organisation so eingerichtet sein lässt, dass sie die Gabe des Geistes verbürgt. Die Ordination, das sacramentum dandi baptismi ist es, welches den Geist unfehlbar mitteilt; es verleiht einen character indelebilis, wodurch der Priester von dem Laien geschieden ist als derjenige, welcher die Gnaden Gottes zu vermitteln und das heilige Opfer der Eucharistie Gotte darzubringen hat. Der einzelne, der an das Ganze mit seinem Heile gekettet ist, ist eben damit auch an die Priester als Vertreter des Ganzen gekettet. Ebenso ist die Taufe zwar in ihrer Gültigkeit gänzlich unabhängig von den gebenden Subjekten, aber nur deshalb, weil sie einen objektiv heiligen Charakter verleiht; ob die Taufe wirksam sei oder nicht, dies hängt freilich von dem Subjekte ab, vor allem davon, dass dasselbe der Kirche angehöre; denn Schismatiker und Häretiker können zwar die Taufe geben, aber sie geben sie, wie man ein gestohlenes Gut gibt; sie gehört der Kirche und hat nur in ihr Segen. Auch das Wort der Verkündigung, dessen Auktorität Aug. namentlich im Streite mit den Manichäern von der Auktorität der Kirche abhängig macht, wärend er im Streit mit den Donatisten diese Ansicht zurücktreten lässt, kann jedenfalls nur in der Gemeinschaft der sichtbaren Kirche segensreich wirken und das Abendmal hat vollends erst in der Kirche einen heilsamen Erfolg. Es geht hieraus hervor, dass Aug. des einzelnen Heil von der Zugehörigkeit zu der sichtbaren Kirche abhängig macht, was am grellsten hervortreten dürfte in seiner Lehre von dem Verlorengehen der ungetauft sterbenden Kinder. Aug. fordert allerdings für das Heil Glauben und Liebe, allein diese für sich genügen nicht; es bedarf auch noch der objektiven dinglichen Heiligkeit, des character indelebilis, den die Taufe gibt. So ist das Heil der einzelnen an die Zugehörigkeit zu der einen katholischen Kirche gebunden, welche als gesetzliche Heilsanstalt von ihm betrachtet wird. Aug. steht hier insofern mit den Donatisten auf einem Boden, als er hier die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche nicht berücksichtigt, vielmehr der Meinung ist, dass die Eine, über den Erdkreis verbreitete katholische Kirche als apostolische und im Besitz der Gnadenmittel befindliche die ware Kirche sei, welche trotz der in ihr vorhandenen unheiligen Personen doch vermöge ihrer Organisation in dem durch die Ordination objektiv geheiligten Priesterstande des göttlichen Geistes und der vollkommenen Heiligkeit teilhaftig sei. — Wir haben hier also die Grundzüge des römischen Kirchenbegriffs. Man wird nicht leugnen können, dass in diesem Begriff von der Kirche eine deistische Neigung verborgen ist, einmal insofern, als Aug. die Kirche und den sie repräsentirenden Priesterstand als bleibende Mittler zwischen Gott und den Menschen ansieht, die unmittelbare Wirksamkeit Gottes in dem einzelnen also geleugnet zu sein scheint. Denn in dem Maße, als Gott unmittelbar in dem einzelnen wirkend gedacht wird, muss die Vermittlung der Kirche aufhören. Soll also dauernd der einzelne an die Vermittlung der Kirche gebunden sein, und nicht etwa nur die Kirche zu der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott hinfüren, so ist damit einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in dem einzelnen Abbruch getan. Aber nicht nur der einzelne steht hier Gott fern, sondern Gott scheint seinen Geist hier gewissermaßen an die Kirche abgetreten zu haben, die sich im alleinigen Besitze desselben befindet. Der Kirchenbegriff Aug.'s also ist doppelter Art; einmal ist, seiner mystischen Tendenz entsprechend, die Kirche Gemeinschaft der Prädestinirten, und sodann eine objektive Heilsanstalt. Der ge-

meinsame Fehler seiner Mystik, sowie seiner deistisch-kirchlichen Richtung dürfte der sein, daſs Aug. den Wert der sittlichen Persönlichkeit unterschätzt, indem das eine Mal in den Prädestinirten Gott alles wirken soll und kein Raum mehr bleibt für die ethische Selbstbetätigung, das andere Mal aber sie in eine falsche Abhängigkeit vom Ganzen geraten. — Blicken wir noch auf die Ethik Aug.'s, so läſst schon sein Gottesbegriff vermuten, daſs er vielfach die ethischen und metaphysischen Begriffe nicht reinlich zu sondern vermag, weil ihm in Gott Sein und Gutsein identisch ist. Schon in der Gnadenlehre scheint das Wirken Gottes in der Seele überwiegend metaphysischer Art zu sein, denn so sehr er auch den Gegensatz von Sünde und Gnade in den Vordergrund treten läſst, so wird doch die Sünde selbst überwiegend als Schwächung, Minderung der Kraft, Krankheit der Gattung aufgefaſst, was sich besonders in seiner Lehre von der Erbsünde zeigt; und bei der Aufhebung der Sünde handelt es sich vor allem um Durchfürung des Grundsatzes, daſs alle positive Wirksamkeit von Gott stamme. Die der Religion gegenüber völlig unselbständige Stellung des sittlichen Lebens zeigt sich auch in seiner Leugnung der justitia civilis. Die sittliche Persönlichkeit droht entweder in der Allwirksamkeit Gottes oder in einer, den antiken Begriffen entsprechenden Abhängigkeit von dem Ganzen unterzugehen. Würde Aug. nicht unter überwiegend metaphysischem Gesichtspunkte denken, so wäre für ihn der Begriff einer dinglichen, unpersönlichen Heiligkeit und die Erfindung des character indelebis eine Unmöglichkeit. Dieselbe einseitige Betonung der Religion, welche von dem ethischen losgelöst immer nur metaphysisch sein kann, zeigt sich auch in seiner Auffassung der ethischen Güter. Ist Gott das schlechthin einfache Wesen, so ist nichts natürlicher, als daſs, im Einklang mit dem Neoplatonismus, die mystische Vereinigung mit Gott eine negative Ethik zur Folge hat, daher es uns nicht verwundern kann, daſs Aug., zumal bei seiner Lehre von dem natürlichen Verderben, alles Endliche für verhältnismäßig wertlos ansieht, was sich in der Geringschätzung der Natur und Naturwissenschaft, des Eigentums, der Ehe, der Familie, des States zeigt. Von hier aus sieht er Zurückziehen von der Welt in klösterliches Leben als den höchsten Gipfel der Religiosität an. Indes ist dies nur die eine Seite seiner ethischen Anschauung. Die Wirksamkeit Gottes in der Welt konzentrirt sich nach ihm in der erscheinenden Kirche. Die ethischen Sphären also, welche der Vergänglichkeit angehören und von der Sünde angefressen sind, können nur durch die Kirche geheiligt werden. Die Ehe, auf die die Familie gegründet ist, muſs ein Sakrament werden, um die Weihe von der Kirche zu erhalten. Des Eigentums an die Kirche sich zu entäußern ist ein verdienstliches Werk; die Wissenschaft muſs durch die Kirche in den rechten Banen erhalten werden, und der Stat kann nur dann als ein sittlich wertvolles Institut angesehen werden, wenn er, dem ursprünglich die Sorge um die terrena felicitas zukommt, sich mit seinen Machtmitteln in den Dienst der Kirche stellt. Es ist bekannt und ein klarer Beweis für die Aug.'sche Geringschätzung der sittlichen Persönlichkeit, wie er es dem State zur Pflicht macht, sich im Dienste der Kirche die sittliche Weihe zu gewinnen, indem er die Irrenden mit Gewalt zu der Kirche zurückfürt, die schon dadurch, daſs sie der Einen katholischen Kirche angehören, einen Segen gewonnen haben sollen. Die Ethik Aug.'s ist hienach einerseits akosmistisch, andrerseits weiß er als sittlichen Maßstab für den Wert der sittlichen Sphären nur das Urteil der deistisch gedachten Kirchenanstalt geltend zu machen. Hienach ist Aug. sowol in seiner zum Pantheismus neigenden Mystik, als auch in seinem kirchlichen Deismus, die Grundsäule der mittelalterlichen römischen Kirche. — Man wird es daher als einen Irrtum bezeichnen müssen, wenn man Aug. als den preist, welchem die Reformation das Ihre zu verdanken habe; denn ihm fehlt das Charakteristische der Reformation, die Betonung der sittlichen Persönlichkeit, womit die Forderung der Gewissensfreiheit, die Betonung der Schuld und des Schuldbewuſstseins, sowie das Streben nach unmittelbarer Heilsgewiſsheit, die centrale Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung, sowie die klare Unterscheidung des gesetzlichen von dem evangelischen Standpunkte allein ermöglicht wurde. Man darf freilich auf der andern Seite nicht leugnen, daſs Aug. überall auf das deutlichste

die Absicht zeigt, das Endliche nicht in dem Unendlichen untergehen, weder das Göttliche noch das Menschliche zu kurz kommen zu lassen, daſs er deshalb in der Lehre von der Person Christi die göttliche wie die menschliche Seite, in seinem Begriff des Glaubens das ewige mystische wie das historische Moment, in der Lehre von der Kirche ihre ewige Seite als Gemeinschaft der Prädestinirten wie ihre heilsvermittelnde Seite betont, und vor allem in der Sünden- und Gnadenlehre das pelagianische wie das manichäische Extrem ausschließt, weder die Fähigkeit des Menschen auf Kosten der göttlichen Tätigkeit, noch die Unfähigkeit des Menschen bis zu seiner Unerlösbarkeit einseitig geltend macht, und mit dem allen den Namen bezeichnet, innerhalb dessen die christliche Lehrentwickelung sich zu bewegen hat, wenn auch die Einheit der beiden Seiten, die er beide nicht aufgeben will, aufzuweisen ihm nicht geglückt ist, weshalb er die bezeichneten Einseitigkeiten auch nicht vermieden hat, aber gewönlich jedesmal beiden Extremen in den betreffenden Lehren sich zuneigt und eben dadurch zeigt, daſs er im Suchen der richtigen Mitte begriffen ist. Gegenüber der griechischen Kirche bezeichnet er ferner den großen Fortschritt, daſs das Christentum nicht nur Lehre, nicht nur Sache des Erkennens, sondern vor allem Sache des Willens sei, und daſs es nicht nur auf einzelne Wollungen, sondern besonders auf die bleibende Richtung des Willens, auf die Gesinnung ankomme, weshalb in seinem Systeme die Liebe überall in den Vordergrund tritt, wenn auch der Wille bei ihm noch wesentlich nur als Organ göttlichen Wirkens betrachtet wird. — Er hat ferner im Zusammenhange hiemit, wie keiner vor ihm die welterobernde Macht des Christentums erkannt, und eben deshalb die Einheit der über den Erdkreis ausgebreiteten Kirche auf das stärkste betont, wenn er sich hiedurch auch verleiten ließ, die anstaltliche Seite der Kirche zu überschätzen, wiewol er den römischen Primat keineswegs anerkannt hat und höchstens Rom als den Typus der einheitlichen Kirche ansah, aber selbst dies schwächer als Cyprian und besonders Optatus betonte, übrigens selbst auch Zosimus gegenüber die Selbständigkeit der afrikanischen Kirche warte. Übrigens muſs man es angesichts der nahenden Völkerstürme für ein Glück halten, daſs er auf eine, in sich geschlossene, einheitlich organisirte Macht drang, welche die Erziehungsanstalt für die germanischen Völker werden sollte. Ebenso aber liegt in seinem Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten, und der damit zusammenhängenden Unterscheidung von corpus verum und permixtum ein wesentlicher Ansatz für die protestantische Entwicklung des Begriffs der Kirche, den er wegen der Unterschätzung der Persönlichkeit nicht auszufüren vermochte. Endlich blickt er gegenüber dem großen Alexandriner, der in seiner Lehre von den ewig widerkehrenden Welten, noch etwas von der antiken Anschauung festgehalten hat, nach welcher sich die Welt im Zirkel bewegt, in dem christlichen Geist über die Gegenwart hinaus und erkennt ein Endziel der Vollendung an. Er unternimmt es, besonders in seiner Schrift de civitate Dei, die geschichtliche Entwicklung unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung zu dem Endziele der Vollendung durch die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes zu betrachten; das Christentum hat den Erdkreis erobert, den Rom ihm vorher erobert hatte; von dieser Höhe der Entwicklung blickt er auf die bisher von der Menschheit durchlaufene Ban, auf die beiden Staten, die sich durch die Geschichte hindurch entwickeln, den Stat Gottes, der der Vollendung gewiſs ist, und den andern Stat, welcher sich selbst überlassen seiner Auflösung entgegengeht, wie ihm die Reiche der Heiden, insbesondere der Assyrer und Römer beweisen, Reiche, die keine Staten genannt werden können, weil sie nicht dem waren Gott gedient haben. So unternimmt er es, wenn auch von einem einseitigen Standpunkt aus, einer Philosophie der Geschichte die Ban zu eröffnen *) und zeigt, indem er das teleologische Moment, ein Endziel der Weltentwickelung, anerkennt, daſs er sich hierin mit klarem Blick von der Vergangenheit der alten Völker abgewendet und der Religion der Zukunft, welche die Weltvollendung herbeifürt, angeschlossen hat. — Aug. hat sein Leben in seinen Konfessionen selbst beschrieben; Possidius ist sein

*) Hier kommt vor allem in Betracht die Schrift: De civitate Dei.

gleichzeitiger Biograph, op. Aug. Tom. XV, dann später Tillemont und die Benediktiner, op. Aug. Tom. XV, ferner Poujoulat, histoire de St. Augustin 1845; Bindemann, der h. Augustinus 1844. Ferner verdient Jansen's Augustinus hervorgehoben zu werden. Weiter ist seine Lehre behandelt von Kloth, der h. Kirchenlehrer Augustinus 1840, insbesondere aber nach der philosophischen Seite von H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Teil 6, christl. Phil. Teil 2. 153—443, die christliche Philosophie Bd. 1, 394 — 450. Ferner hat ihn Boehringer, Kirchengeschichte in Biographieen, ausfürlich behandelt I, 3 S. 99 — 774. Zuletzt hat seine Lehre im Zusammenhang dargestellt Dorner: Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung 1873. Eine Reihe von Monographieen sind über ihn verfasst worden: Gangauf, Des h. Aug. Lehre von Gott dem Dreieinigen 1865. Vgl. auch Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit I, 880 f. Ferraz, de la psychologie de St. Aug., Naville St. Aug. Genève 1872 (die philosophische Seite überwiegend behandelnd); sodann über seine Sünden- und Gnadenlehre: Ritschl, expositio doctrinae Aug. de creatione mundi peccato gratia 1843. Ehlers, Aug. de origine mali doctrina 1857. Nirschl (Katholik), Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des h. Aug. 1854. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, Marheinecke: Ottomar; ferner über die Lehre Aug.'s vom Wunder, Nitzsch 1865, von der Schrift: Clausen Aug. s. scr. interpres. 1827, von dem Opfer der Eucharistie: Wilden (der ihm meint die Transsubstantiationslehre in den Mund legen zu können!), Boileau, disquisitio theologica de sanguine corporis Christi 1681, von den letzten Dingen: Cadonici, Vindiciae Augustinianae ab imputatione regni millenarii Cremonae 1747, über die Lehre von der Kirche und die donatistischen Streitigkeiten: Schmidt, Des h. Aug. Lehre von der Kirche, Jarbücher für deutsche Theologie Bd. 6. Roux, dissertatio de Aur. Aug. adversario Donatistarum, Ribbeck, Donatus u. Aug. Endlich hat die Geschichtsphilosophie des. h. Aug. Reinkens behandelt. Außerdem finden sich in der Dogmengeschichte der patristischen Zeit von Schwane (Katholik), Münster 1869; in Neanders Kirchengeschichte II, 1. 2 und Vorlesungen über die christl. Ethik S. 205 f.; in Niedners Kirchengeschichte 326; in Nitzschs Grundriss der Dogmengeschichte I, 334. 381; Jul. Müllers Lehre von der Sünde, 5. Aufl. I, 354. 407. II, 289; Dorner, Entwickelungsgeschichte der Person Christi, 2. Aufl. II, 93 Anm. 20; Weisse, Philosophische Dogmatik I, 452 f. 506. 542 f. — beachtenswerte Auseinandersetzungen. — **August Dorner.**

Ergänzungen.

Seite 73 zu Art. **Abessinische Kirche** vgl. noch Bolz, Die christliche Kirche Äthiopiens, in d. Studien u. Kritiken 1869 S. 689 ff.

„ 81 z. Art. **Abgar.** Zur Abgar-Litteratur vgl. d. Theol. Litteratur-Zeitung v. Schürer 1876 Nr. 25; 1877 Nr. 4.

„ 446 zu Art. **Antichrist** vgl. W. Engelhardt, der Antichrist, in der Ztschr. für d. gesamte luth. Theol. u. Kirche, 1877, S. 52—70. Ferd. Philippi, die bibl. und kirchl. Lehre vom Antichrist. Gütersloh, 1877.

Das † ist zu ergänzen bei den Verfassernamen Rettberg S. 129, 144, 165, 326; Hundeshagen S. 213; Wilken S. 236; Weber S. 302.

Verzeichnis
der im ersten Bande enthaltenen Artikel.

A.

Berichtigungen.

„ 105 Zeile 6 von oben lies: Abraxas statt Abraxal.
„ 106 Zeile 9 von oben lies: Chnuphis statt Chuouphis.
„ 130 Zeile 29 von unten lies: Goseck statt Gosenk.
„ 138 Zeile 3 von unten lies אֵפֶר מִן הָאֲדָמָה statt עֲבַר אֲדָמָה.
„ 201 Zeile 18 von unten lies: 19 statt 29.
„ 203 Zeile 4 von oben fehlt der Verfassername: R. Hofmann.
„ 209 Zeile 4 von oben lies: sein statt feiern.
„ 259 Zeile 5 von unten lies: Friedrich statt Friedreich.
„ 280 Zeile 18 von oben lies: Septuaginta statt Sepuaginta.
„ 540 Zeile 21 von oben lies: Glaubwürdigkeit statt Glaubenswürdigkeit.
„ 563 Zeile 22 von unten lies: κανόνες.
„ 566 Zeile 18 von oben lies: gedeutet statt gedruckt.
„ 574 Zeile 15 von oben lies: Harvey statt Haroly.
„ 710 Zeile 16 von unten lies monastica statt monestica.
„ — Zeile 6 von unten lies Vorhaltung statt Vorstellung.
„ 711 Zeile 14 von oben lies Unterscheidung statt Ueberzeugung.

